

Werner Sesink

**„Die Bildung der menschlichen Natur.
Naturphilosophische und psychoanalytische Reflexionen über das Subjekt der
Bildung“**

Gliederung:

1. **Drei naturphilosophische Argumentationsstücke und ihre Entsprechungen in drei Hauptsätzen über das Subjekt der Bildung**
 - a) *Kants „Ding an sich“
und der Satz: Das Subjekt ist unerkennbar*
 - b) *Hegels Kategorie der „Besonderung“
und der Satz: Das Subjekt ist einzigartig*
 - c) *Schellings „Produktivität der Natur“
und der Satz: Das Subjekt ist unerschöpflich*
2. **Parallelen in Winnicotts psychoanalytischer Theorie des Selbst**
 1. *Akzentuierung: Das „wahre Selbst“ ist die Quelle aller Kreativität*
 2. *Akzentuierung: Das „wahre Selbst“ ist isoliert und allein*
 3. *Akzentuierung: Das „wahre Selbst“ bleibt immer verborgen*
3. **Schluß**

1. Drei naturphilosophische Argumentationsstücke und ihre Entsprechungen in drei Hauptsätzen über das Subjekt der Bildung

Ich habe den Titel meines Vortrags „Die Bildung der menschlichen Natur“ bewußt zweideutig formuliert. Der Genitiv „der menschlichen Natur“ kann als *Genitivus objectivus* verstanden werden, und dann entspricht diese Überschrift der Tradition pädagogischer Auffassungen, in der ich selbst „groß geworden“ bin: Die menschliche Natur *wird* gebildet, sie ist *Objekt* der Bildung. (Bildung ist in diesem Falle *transitiv* zu verstehen.)

Man kann diesen Genitiv aber auch als *Genitivus subjectivus* auffassen, und dies ist die Auffassung, deren Legitimität ich naturphilosophisch zu begründen versuchen will: die menschliche Natur als sich selbst bildend, als *Subjekt* der Bildung. Diese Auffassung ist sicher eher charakteristisch für reformpädagogische Nebenströmungen der deutschen Erziehungswissenschaft, deren Anziehungskraft sich mir erst später erschloß. (Bildung ist in diesem Falle *intransitiv* zu verstehen.)¹

Die „naturphilosophischen Reflexionen“ sollen sich aus drei zentralen Argumentationsstücken zusammensetzen, denen jeweils ein Hauptsatz über das Subjekt der Bildung zugeordnet ist:

- a) Kants „Ding an sich“ und der Satz: Das Subjekt ist unerkennbar.
- b) Hegels Begriff der „Besonderung“ und der Satz: Das Subjekt ist einzigartig.
- c) Schellings „Produktivität der Natur“ und der Satz: Das Subjekt ist unerschöpflich.

Hieran wird sich die Darstellung einiger bemerkenswerter Parallelen anschließen, die ich in Winnicotts psychoanalytischer Theorie des Selbst gefunden habe. Damit schließt sich auch der Kreis zu meinen einführenden Bemerkungen. Denn Winnicott war es ja, dessen Bild vom „Liegenlassen“ und „Finden“ kultureller Phänomene ich dort aufgegriffen hatte.

Ganz am Ende werde ich versuchen, die Konsequenzen meiner Ausführungen in einigen Sätzen noch einmal zusammenzufassen.

¹ Auch der Begriff „menschliche Natur“ ist übrigens zweideutig, insofern ich über das übliche Verständnis hinaus die „Menschlichkeit“ der *äußeren* Natur hierin mit einbeziehen will.

a) *Kants „Ding an sich“ und der Satz: Das Subjekt ist unerkennbar (und daher auch unverfügbar)²*

Wie Kant gezeigt hat, ist das, was wir erkennen, durch eben diese Erkenntnistätigkeit geformt. Wie es „an sich“, also jenseits dieser Formung durch die Erkenntnistätigkeit ist, entzieht sich demnach dem Zugriff des menschlichen Geistes. Die Welt des Geistes ist die geistig angeeignete Welt; die „an sich“ existierende Welt aber bleibt immer im Dunkel außerhalb der Grenzen des Erkennens. Dieser „an sich“ existierenden Welt aber gehört der Mensch selbst mit an, da er, als körperlich-sinnliches, natürliches Wesen, eine Existenz hat unabhängig davon, ob und wie er sich seine eigene materielle Existenz auch geistig aneignet. Das real existierende Subjekt, also der einzelne Mensch, ist selbst ein Kantsches „Ding an sich“. Und daher ist das „Ding an sich“ nicht irgendetwas außerhalb dessen, was Menschen real betrifft, sondern eine Dimension seiner realen Existenz.

Kants „Ding an sich“ bezeichnet demnach - Schmied-Kowarzik hat hierauf mit Nachdruck hingewiesen - nicht nur eine erkenntnistheoretische Grenze, bei der uns mehr oder weniger gleichgültig sein kann, was sich jenseits dieser Grenze abspielt.³ Es ist auch nicht irgendeine in den unendlichen Weiten des unerforschten Kosmos noch der Entdeckung harrende „terra incognita“. Das Ding an sich begegnet uns auf Schritt und Tritt; Tag für Tag bewegen wir uns auf seinem Boden, atmen wir es ein und aus, bearbeiten wir es, genießen wir es oder leiden wir unter ihm. Das „Ding an sich“ ist die Welt, mit der wir praktisch zu tun haben. Es ist uns unendlich näher, als eingefleischte Rationalisten sich vielleicht wünschen.

Obwohl das „Ding an sich“ und damit auch das „Subjekt an sich“, das Subjekt in seiner realen Existenz, für den menschlichen Geist unerkennbar bleibt, weiß dieser doch von ihm. Der Mensch ist nicht nur praktisch gezwungen, er ist es auch seiner

² Ich stelle diesen Satz gleich an den Anfang, um deutlich zu machen, daß das wissenschaftliche Reden über Subjektivität und das Subjekt auch ein Reden über Erkenntnisgrenzen, zumal über Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens ist. Gerade an Institutionen, die sich nahezu ausschließlich der Wissenschaft widmen, ist es wichtig, deren nicht nur vorläufig, sondern prinzipiell begrenzte Reichweite und Zuständigkeit im Bewußtsein zu halten und nicht einem überzogenen und illegitimen wissenschaftlichen Kompetenzanspruch zu verfallen.

³ „... der Begriff des 'Dinges an sich', der Wirklichkeit an sich, impliziert bei Kant mehr als nur diese 'negative' Grenze, daß all unsere kategorial bestimmte Erkenntnis immer nur auf das uns Erscheinende bezogen bleibt und niemals zur ontologischen Aussage des Ansichseienden hypostasiert werden darf. Die strenge Eingrenzung der bestimmenden theoretischen Erkenntnis auf die Welt der Erscheinungen hat eine zweite 'positive' Bedeutung: sie gibt Raum für eine wissenschaftlich-theoretisch nicht erreichbare Wirklichkeit an sich, in der wir als frei uns entscheidende Subjekte ... gleichwohl immer schon praktisch stehen und gefordert sind.“ (Schmied-Kowarzik 1984, S. 23)

theoretischen Erkenntnis schuldig, sich bewußt dazu zu verhalten, daß seine reale Existenz in den Kategorien des Geistes nicht einzufangen ist und daher sein Handeln in dieser realen Welt des „Dings an sich“ auch nicht allein nach Verstandeskategorien zu bestimmen sein wird. Die Behandlung der Dinge (und der Menschen) allein nach Maßgabe dessen, was der Geist von ihnen begriffen hat, hat Wirkungen in der Welt des „Dings an sich“, die sich nur für den Geist decken mit einer Konstruktion, bedeutet aber real nichts anderes als ein Herumfuhrwerken in finsterner Nacht, das man mit gutem Recht als blindwütig bezeichnen könnte, hätte dieser Wahnsinn nicht Methode..

Zu Unrecht heißt solches Handeln rational, weil es seine Maßstäbe allein von innerhalb der Grenzen des Erkenntnisvermögens bezieht. Zu Unrecht deshalb, weil das Wissen seiner Grenzen selbst innerhalb dieser Grenzen möglich und daher deren Ignorierung oder Leugnung anti-rational ist.

Die Kantsche Behauptung von der Unerkennbarkeit dieser Welt besagt demnach nichts weniger, als daß wir nicht vollständig erfassen können, in welcher Welt wir wirklich leben, und daß wir nicht wissen, was wir praktisch anrichten, wenn wir in ihr wirksam werden. Und nicht nur, daß wir dieses Wissen heute noch nicht haben, sondern daß wir es niemals werden haben können; daß die theoretische Vernunft kein hinreichender Kompaß ist, sich in der wirklichen Welt zu orientieren. Richten wir unser Handeln allein danach aus, was wir erkannt haben, tun wir so, als sei die Welt nur das, was wir von ihr wissen, dann handeln wir unsittlich. Und das ist nicht nur ein moralisches Problem. Wenn wir die Natur nicht so behandeln, wie es ihr zukommt, wenn wir der Natur „weh tun“, dann tun wir damit - vielleicht erst auf längere, inzwischen aber immer kürzer werdende Sicht - uns selbst weh.

Die Maßstäbe der Sittlichkeit sind theoretisch nicht abzuleiten. Dies ist der Aspekt der von D. Benner (mit Anlehnung an Adorno, Litt und F. Fischer) kürzlich wieder angemahnten erkenntnistheoretischen Bescheidenheit der Wissenschaft. Für Vermittlung und Aneignung wissenschaftlicher Erkenntnisse in Bildungsprozessen hat dies, wie Benner ausführt, Konsequenzen. Denn hier geht es ja nicht nur um eine Fortführung wissenschaftlicher Traditionen, sondern vor allem um die Befähigung zu verantwortlichem Handeln in der Lebenswirklichkeit. In unserem Handeln selbst aber, dies wäre bildungstheoretisch zu bedenken, müßten wir uns einer „im wissenschaftlichen Weltbegriff nicht aufgehenden Andersheit von Natur, Leben, individueller und gesellschaftlicher Interaktion wieder bewußt“ werden (Benner 1990, S. 616). Die „Aussagesysteme positiver Wissenschaften“, sagt Benner, seien daher „so zu lehren und zu lernen, daß eine Reduktion der in ihnen begriffenen Wirklichkeit auf das, was die jeweiligen wissenschaftlichen Theorien aussagen,

ebenso vermieden wird wie deren Hypostasierung zum Begriff der in den Aussagesystemen selbst unvermittelt vorausgesetzten Wirklichkeit." (ebenda, S. 611) Dies zu betonen sei umso wichtiger, als es „keine einzige Wissenschaftsdisziplin [gebe] ..., die nicht der Gefahr ausgesetzt wäre, unter Vernachlässigung der Differenz von Begriff und unvermittelt vorausgesetzter Wirklichkeit, Gesagtem und Gemeintem, die Natur, das Leben, die Psyche und die Gesellschaft als jeweils vorausgesetzte Wirklichkeit auf das zu reduzieren, was wir im Sinne der Gesetzgebung neuzeitlicher Wissenschaft aufgrund der physikalischen, biologischen, psychologischen und soziologischen Hypothesensysteme erkennen." (ebenda, S. 612)

Die Problematik des „Dings an sich“ hat Benner also dahingehend ausgelegt, daß es der Bildung auch um die Anerkennung eines „Eigensinns der uns unverfügbaren Natur“ zu tun sein müsse und daß sich diese Anerkennung in der Art und Weise, wie wissenschaftliche Erkenntnisse vermittelt und angeeignet würden, auszudrücken habe. Ich halte es für lohnend, von daher einmal näher den Gedanken einer „Natur-Hermeneutik“ zu verfolgen.⁴ Arbeit enthielte demnach sozusagen ein In-

⁴ Man könnte hier die Habermassche Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln aufgreifen. Instrumentelles Handeln findet statt im Rahmen eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses, in welchem das Subjekt sich das Objekt unterwirft, gefügig macht, aneignet, dienstbar macht. Kommunikatives Handeln findet statt im Rahmen eines Subjekt-Subjekt-Verhältnisses, innerhalb dessen die Subjekte einander als Gleiche anerkennen und versuchen, sich zu verstehen, also sich in die Subjektivität des andern hineinzusetzen (was etwas grundsätzlich anderes ist, als die Eigenschaften des andern zu erfassen und zu berücksichtigen).

Für Habermas ist - wenn ich es richtig sehe - Arbeit instrumentelles Handeln, der zwischenmenschliche Diskurs kommunikatives Handeln. Arbeit ist Handeln des Menschen an der Natur, Diskurs ist Handeln von Menschen miteinander. In Arbeit ist der Mensch Subjekt, die Natur Objekt; im Diskurs sind die beteiligten Menschen in gleicher Weise Subjekte.

Darin kommt Natur immer noch als Nur-Objekt vor; der Mensch kommt nicht als Natur vor; bzw. als Subjekt ist er nur des Diskurses fähiges, also geistiges Wesen. Die Spaltung von Mensch-Natur erscheint auch hier als Spaltung Geist-Natur.

Geht man davon aus, daß Subjektivität auch der Natur zukommt, verliert die Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln nicht ihren Sinn, aber sie erhält einen anderen Stellenwert. Sie bezeichnet nicht mehr äußerlich abgrenzbare Formen oder gar Bereiche des Handelns (Arbeit versus Kommunikation) an äußerlich abgrenzbarem Gegenüber (Natur/Objekt versus Mensch/Subjekt), sondern zwei Seiten desselben Handelns (kommunikative Arbeit) an demselben Gegenüber (Subjekt-Objekt; menschliche Natur; Naturwesen Mensch).

Beziehe ich dies auf das Verhältnis Mensch-Natur, so heißt dies, daß der Mensch die Natur nicht rein als Objekt (also instrumentell) behandeln darf, sondern sie auch als Subjekt ernstnehmen muß (also versuchen muß, mit ihr in Kommunikation zu treten). Was für den Diskurs gilt, hat auch für die Arbeit zu gelten: Sie muß vom Versuch geleitet sein, das Objekthafte der Natur als Schöpfung aus dem Subjekthafte der Natur zu erfassen, zu verstehen.

terpretationsangebot: So wie ich es in meinem Arbeitshandeln ausdrücke, verstehe ich „menschliche Natur“. Da das Begreifen der Natur aber seine (durch das Kant-sche „Ding an sich“ bezeichnete) Grenze hat, kann diese Interpretation niemals eine sein, die auf gesichertem Wissen basiert. In ihrer Reaktion auf den Eingriff wird die Natur mir vielleicht zu verstehen geben, daß eine Fehlinterpretation von meiner Seite vorlag. Natur-Hermeneutik würde bedeuten, daß alle Eingriffe in die Natur so gehalten werden, daß sie zurückgenommen werden können. Reversibilität wäre demnach eine zentrale Forderung, die sich daraus ergibt, das hermeneutische Prinzip auf das Naturverhältnis zu übertragen.

Ich möchte an Benners Gedanken noch in anderer Weise anknüpfen und ihn zugleich in einem mir ganz wesentlich scheinenden Punkte fortführen. Benner interessierte sich in dem von mir zitierten Beitrag in erster Linie für die traditionelle bildungstheoretische und didaktische Frage nach den Bildungsinhalten. Die Weiterführung seiner Argumentation, um die es mir geht, berührt jedoch darüber hinaus die in meinen Augen nicht weniger wichtige Frage nach den Bildungsmethoden, wobei ich natürlich sogleich betonen muß, daß ich den Begriff der „Methode“ hier nicht instrumentell-technisch verstehe, sondern als Bezeichnung für Formen und Wege intransitiv verstandener Bildung.

Hierzu greife ich den vorher schon eingeführten Gedanken wieder auf, daß das „Ding an sich“ nicht nur die äußere Natur ist und seine Anerkennung daher nicht nur unser praktisches Verhältnis zur äußeren Natur und die Bildung dieses Ver-

Das Bemühen, eine Schöpfung aus dem Horizont ihres Schöpfers zu begreifen (zu interpretieren), nennt man Hermeneutik. Ihr Zuständigkeitsbereich wird normalerweise ausschließlich auf die Interpretation kultureller und geistiger Produkte bezogen. Die Erweiterung der Reichweite der Subjekt-Kategorie auf die Natur legt es nahe, so etwas wie eine Natur-Hermeneutik ins Auge zu fassen. Natur ist aus ihrem eigenen Sinn-Horizont zu begreifen.

Auch dabei wäre der hermeneutische Zirkel zu berücksichtigen. Mein Begreifen geht grundsätzlich von einer (möglichen) Identität zwischen Interpretiertem und Interpretator aus (also davon, daß es mir möglich oder jedenfalls nicht ganz unmöglich ist, mich in den subjektiven Horizont des Interpretierten zu versetzen; daß wir, Interpretator und Interpretierter, in gewissem Maße Gleich-Gesinnte sind). Und es geht davon aus, daß ich nicht wissen kann, wieweit diese Identität geht, also von der Möglichkeit, daß jenseits dessen, was mir verständlich wird, auch immer noch etwas bleibt, was sich meinem Verständnis entzieht, oder daß mein Verständnis ganz oder teilweise Illusion ist. Aus dieser Befangenheit in meinem eigenen Horizont kann ich nie heraus. Mein Verständnis für den Horizont des andern bleibt immer im Rahmen des eigenen Horizonts. Dessen eingedenk, ist meine Interpretation nie als ein Wissen, sondern immer nur als ein Interpretationsangebot formulierbar, also mit der Möglichkeit versehen, zurückgenommen zu werden, sofern vom Horizont des Interpretierten her (oder von jemandem anderen, der sich in diesen Horizont vielleicht besser hineinversetzen konnte als ich) meine Interpretation zurückgewiesen wird.

hältnisses betrifft. „Ding an sich“ ist ebenso der Mensch selbst, soweit er Naturwesen ist, und seine Anerkennung ist daher ebenso für das praktische pädagogische Verhältnis zum sich bildenden Menschen und für das Verhältnis dieses Menschen zu sich selbst von Bedeutung. Der „Eigensinn“ der Natur schließt - der Möglichkeit nach - einen „Eigensinn“ der (inneren) menschlichen Natur mit ein und ist kein „Eigensinn“ bloß jenseits des „Sinns“ der (inneren) menschlichen Natur.⁵ Alle Aussagen, die sich aus der Kantschen „Ding-an-sich“-Problematik für das Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur ableiten, sind damit auch auf das Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen und zu sich selbst auszulegen.

Das Subjekt der Bildung, soweit es Naturwesen ist, ist daher, analogisierend formuliert, „Subjekt an sich“, als solches seinem Begriff, jeder Theorie und Wissenschaft immer voraus und jenseits, unerkennbar und unverfügbar.⁶ Alle Bildungstheorien, die davon ausgehen, das Subjekt der Bildung sei das, was sein wissenschaftlich gebildeter Begriff aussage, und die daher auch meinen, das Subjekt der Bildung habe sich selbst erst, wenn und soweit es einen Begriff von sich habe, so daß das Subjekt der Bildung sich gar erst in der Entwicklung seines Vermögens zum begrifflichen Denken als solches konstituieren könne, all diese Theorien gehen an der Kantschen Einsicht vorbei. Kein Bildungssinn läßt sich von hier aus mehr ohne die Anerkennung und Berücksichtigung der durch die Kantsche Kategorie des „Dings an sich“ gezogenen Grenze bestimmen - sofern die Naturseite des Subjekts, also sein wirkliches Dasein in einer wirklichen Welt, wahr- und ernstgenommen wird.

⁵ „Für die geschichtlich uns aufgegebenen und angesichts der zunehmend unkontrollierbar werdenden Folgewirkungen unserer Herrschaft über Natur und Geschichte wohl auch abverlangte Verständigung über die Fragen einer in das Mensch-Welt-Verhältnis eingelassenen, generationsübergreifenden praktischen Intersubjektivität gibt es keine in der Natur selbst teleologisch aufbewahrten Maßstäbe, die wir bloß zu übernehmen und auf menschliches Handeln auszuweiten bräuchten. Das Maß, das wir für eine konviviale, die Natur als unsere Lebensgrundlage erhaltende Lebensform suchen müssen, kann erst aus einer solchen Wechselwirkung mit der durch uns entzauberten und gefährdeten Welt hervorgehen, die in Kenntnis der Maßlosigkeit des Mensch-Welt-Verhältnisses die Sorge um die richtige intersubjektive Verständigung mit der Sorge um die Andersheit der zum Objekt unserer Herrschaft reduzierten Welt zu verbinden sucht.“ (Benner 1990, S. 617) In diesem Zitat wird deutlich: Der „Eigensinn“ der Natur entbirgt nicht aus sich schon den „Eigensinn“ der menschlichen Existenz. Und: Die menschlich zu gestaltende Welt liegt als Möglichkeit allein in der vom Menschen schon gestalteten Welt (und nicht in einem Vorher, zu dem es ein Zurück geben könnte).

⁶ Auch für Bloch impliziert die Unerkennbarkeit des Kantschen „Dings an sich“ zugleich ein „Sich-nicht-Kennen“ des Menschen in seinem eigenen innersten Kern. (Bloch 1972, S.210f.)

b) *Der Hegelsche Begriff der „Besonderung“ und der Satz: Das Subjekt ist einzigartig.*

Kant läßt keine Vermittlung zwischen dem erkannten Ding und dem „Ding an sich“ zu. Das „Ding an sich“ ist in keiner Weise in den Horizont der theoretischen Vernunft hereinzuholen. Daraus folgt die von Benner angemahnte Achtung vor dem „Eigensinn“ des „Dings an sich“.

Auch für Hegel sind die handgreiflichen Dinge der äußeren Welt als solche nicht erkennbar. Denn sie sind einzelne Dinge und als solche nicht in Begriffen zu fassen⁷; was an ihnen begrifflich zu fassen ist, überschreitet ihre bloße Einzelheit und macht sie zu besonderen Trägern oder Erscheinungsformen eines Allgemeinen.⁸

Natur ist das Insgesamt des gegenständlich Seienden, sozusagen das Insgesamt des handgreiflich Faßbaren. Als solches ist es immer Einzelnes: dieses Ding da, und trägt keinerlei Bestimmungen allgemeiner Art in sich, außer eben dieser: als Einzelnes nur besondere Erscheinungsform eines Allgemeinen und so Individualität zu sein.⁹ In der Naturerkenntnis wird daher nicht das Einzelne als solches erkannt, sondern jenes Allgemeine, das sich in der Bewegung der Natur durch die verschiedenen besonderen Erscheinungsformen hindurch bewahrt.¹⁰ Dies Allgemeine aber ist nach Hegel - da nur vom Geist und in geistiger Form identifizierbar - selbst geistiger Art: eine „Idee“ von Natur.

Die Naturerkenntnis oder der Begriff, den sich die Menschen von der Natur machen, enthält daher eine fundamentale Differenz zur handgreiflich-wirklichen Natur. Die gedachte und die handgreifliche Natur sind einander solange inkommen-

⁷ Es sei „ungehörig“, sagt Hegel, „von dem Begriffe zu verlangen, er solle ... [jene] Zufälligkeiten begreifen“, aus denen die Natur real bestehe. „Spuren der Begriffsbestimmung“ würden sich zwar „bis in das Partikularste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen“ (Werke 9, S. 35)

⁸ „Dadurch, daß wir die Dinge denken, machen wir sie zu etwas Allgemeinem. Die Dinge sind aber einzelne“. (Werke 9, S. 16)

⁹ „... die Wahrheit der Dinge ist, daß sie als solche unmittelbar einzelne, d.i. sinnliche, - nur Schein, Erscheinung sind“. Das Denken macht sie allgemein, damit aber - für Hegel - nur scheinbar zu etwas Anderem, als sie wirklich sind. „Dieses Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjektives, das uns zukäme, sondern vielmehr ... das Wahre, Objektive, Wirkliche der Dinge selbst ...“ (Werke 9, S. 19)

¹⁰ „Indem das Innere der Natur nichts anderes als das Allgemeine ist, so sind wir, wenn wir Gedanken haben, in diesem Innern der Natur bei uns selbst.“ (Werke 9, S. 23)

surabel (die Natur entspricht nicht ihrer Idee)¹¹, als die Natur nicht im Menschen zum Begreifen ihrer selbst gelangt ist.

Die Frage ist: Wie kommt das Einzelne zum Allgemeinen? Oder: Wie kommt die Natur zu ihrer Idee? Es ist dies die Frage nach der Bedeutung der Kategorie, die zwischen Allgemeinem und Einzelem zu vermitteln hat, der Kategorie der Besonderung. Hierauf können, von Hegels Werk her, zwei Antworten gegeben werden. Im Rahmen der Systemkonstruktion seiner Philosophie geht das Allgemeine dem Einzelnen, geht die Idee der Natur voraus.¹² Innerhalb des Darstellungsgangs der Naturphilosophie gilt allerdings auch: das Einzelne wendet sich zum Allgemeinen, ist diesem also zuvor; und ebenso: Natur entwickelt sich in Richtung auf ihre Idee hin. Diese Differenz läßt sich damit erklären, daß die Systemkonstruktion der Philosophie notwendig anderen Gesetzen folgt als die in ihr rekonstruierte Wirklichkeit. Denn als Konstruktion des Geistes hat sie im Geist notwendig ihr Erstes: ihr erstes Subjekt wie ihr erstes Objekt. Einer Wirklichkeit außerhalb des Gedankens wird sie erst nachfolgend inne.

Wird von diesem Verhältnis des Gedankens zur Wirklichkeit nun unmittelbar auf das Verhältnis der Wirklichkeit zum Gedanken geschlossen, hat dies weitreichende Konsequenzen.

Das Einzelne als solches hat dann keinen Sinn an sich selbst und kann, darf und muß vom Menschen praktisch übergangen werden, indem er die Materie in eine vernünftige Form bringt.¹³ Das Einzelne und daher auch der einzelne erhält seinen Sinn allein durch das Allgemeine, das es bzw. er repräsentiert. Seine Einzelheit als solche hingegen hat keinen Sinn, ist „zufällig“ und daher „flüchtig“, vorübergehend usw., ein „transitorisches Phänomen“ (Werke 9, S. 19)¹⁴ Es ist das, wogegen sich menschlicher Geist und menschliche Arbeit (soweit sie begrifflich gefaßte menschliche Zwecke realisiert) nur negativ verhalten. Nur die „Idee“ der Natur, nicht die materielle Natur selbst, ist es, die Anerkennung auf sich zieht. Diese „Idee“ aber

¹¹ Sie ist „Sorgenkind ... der hoch intelligenten Idee“, „zufallsüberfüllte Entäußerung des Geistes“. (Bloch 1962, S. 216f.)

¹² Daraus resultiert der oft angemerkte Bruch im Übergang von der Logik zur Naturphilosophie.

¹³ „Erst wenn man dem Proteus Gewalt antut, d.h. sich an die sinnliche Erscheinung nicht kehrt, wird er gezwungen, die Wahrheit zu sagen.“ (Werke 9, S. 19)

¹⁴ „... die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr anderen Einzelheit befangen“ (Werke 9, S. 28))

treibt dazu, materielle Natur immer nur als zu überwindende Daseinsgestalt zu betrachten und zu behandeln.¹⁵

Mit dem „jungen“ Marx ist hiergegen gerichtet die Frage aufzuwerfen: Ist die „Idee“ der Natur nicht selbst Natur: der Mensch?¹⁶ Und ist die Negativität des Geistes und der Arbeit, die auch eine Negativität des Menschen gegen seine eigene Natur einschließt (daß er nämlich sich selbst bildet), nicht eine, die ihren Maßstab dennoch an der menschlichen Natur hat, wie sie materiell vorausgesetzt ist? Daß die Natur ihrer Idee nicht entspreche¹⁷, heißt zwar, daß sie ihrem menschlichen Wesen nicht entspreche: nicht auf den Menschen als ihren Sinn zentriert sei (wie Marx sagt); ihr menschliches Wesen aber ist die Bestimmung, materieller Lebensgrund des fortdauernden Daseins der menschlichen Gattung zu sein.

Die Hegelsche Auffassung ist zwiespältig. Je nachdem, welche Perspektive in den Vordergrund rückt, kann sie sich in Ehrerbietung vor der in jedem einzelnen Menschenwesen schlummernden allgemeinen Vernunft des Menschengeschlechts ausdrücken; oder aber in der Verachtung für die „bloße Einzelheit“ dieses wirklichen Menschen, der da vor Augen steht. Besonders sich das Allgemeine im Einzelnen, so ist es das Allgemeine, das alle Aufmerksamkeit auf sich zieht; dies ist die Haltung des Geistes, der ein Organ nur für das Allgemeine ist. Besonders sich aber das Einzelne im Allgemeinen, so ist es das Einzelne, das diese Aufmerksamkeit auf sich zieht; dies ist die Haltung der Sinne.

Praktisch ist der Mensch ein sinnlich-geistiges Wesen. Praktisch also sind beide Perspektiven von Bedeutung. Eine Theorie allerdings, die sich ihrer Aufgabe einer Reflexion von Praxis nicht mehr bewußt ist, die sich absolut setzt und Praxis aus sich heraussetzen zu können glaubt, die Praxis zum Feld der Verwirklichung ihrer Ideen herabwürdigt, wird dieser zweiten Dimension, der Dimension der Sinnlichkeit, wenig Wert zumessen können.

¹⁵ Es ist richtig, „daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält“. (Werke 9, S. 13)

¹⁶ Ich meine dies natürlich nicht so, daß die Natur in ihrer vormenschlichen Geschichte sozusagen auf die Hervorbringung der Menschheit als der ihr innewohnenden „Idee“ zusteuere. Die Idee des Menschen kommt erst in die Natur mit der Existenz des Menschen; und sie gilt nur, soweit der Mensch sie in der Natur geltend macht. Allerdings: Der Gehalt dieser „Idee“: die einerseits faktische Existenz dieser Gattung und die Norm, die damit für die Natur insgesamt gesetzt ist, sofern sie als Lebensgrund und Lebensgrundlage dieser Gattung beansprucht wird (und die Einlösung dieses „sofern“ ist eine spezifisch menschliche, nämlich von Geist durchwirkte Leistung), ist durchaus „natürlich“.

¹⁷ Wie die Natur „*ist*, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht“. (Werke 9, S. 28)

So aber wurde Hegels Theorie in der Erziehungswissenschaft rezipiert. So hat sie, beginnend beim Schulmann Hegel selbst, „Schule gemacht“.

Als Naturwesen ist auch jeder Mensch Einzelner, und die Hegelsche Gnade der Allgemeinheit kommt erst über ihn, wenn er gebildet wird. Aufgabe der Schule, sagt Hegel, sei es, den einzelnen Menschen „allgemein zu machen“. Die Schule ist - in einem gewissen Sinne - das pädagogische Labor bzw. die pädagogische Fabrik, in dem bzw. der, wie im naturwissenschaftlichen Labor und in der Fabrik der großen Industrie die äußere Natur, so hier die innere Natur des Menschen unter die allgemeinen Formen gezwungen werden soll, die der menschliche Geist an ihr als vernünftig ausgemacht zu haben glaubt. Alles, was an einem Menschen so ist, daß es nur ihm zukommt, was sich also nicht in dieser Weise als vernünftig legitimieren läßt, erscheint als - pädagogisch gesehen - ohne Wert. Bildung der menschlichen Natur ist nicht zuletzt auch Zucht, und die körperliche Züchtigung des Kindes mag nach Hegel angezeigt sein, wenn seine Natur sich allzu widerspenstig gebärdet gegen das „Allgemein-gemacht-Werden“.

Hegels Erbe ist in der deutschen Pädagogik bis heute lebendig, vor allem in der geisteswissenschaftlichen und bildungstheoretischen Erziehungswissenschaft, der ein eigener Bildungs-Sinn der menschlichen Natur offensichtlich undenkbar schien. Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Natur schlägt noch durch bis auf Klafkis Kategoriale Didaktik oder sein populäres Postulat eines „Primats der Didaktik gegenüber der Methodik“, der auch als „Primat des Geistes gegenüber der Natur“ interpretiert werden kann. Nicht gegenüber dem Bildungssubjekt in der Würde seines individuellen Geistes, wohl aber gegenüber dem Naturwesen Kind erweist sich die geisteswissenschaftliche und bildungstheoretische Erziehungswissenschaft hegelianischer Tradition als vom gleichen Formungs-Denken geleitet wie diejenigen Strömungen, die sich am Vorbild der Naturwissenschaften orientieren.

Je weniger ein Mensch gebildet ist in diesem Hegelschen Sinne der Bildung durch Geist, je mehr er noch der äußeren und eigenen inneren Natur verhaftet ist, desto weniger kann ihm erlaubt werden, seine Lebensverhältnisse nach eigenem Willen zu bestimmen, umso mehr ist er - darin sind Bauer und Kind einander für Hegel vergleichbar - zum Gehorsam gegenüber den Sachwaltern des Allgemeinen, insbesondere also gegenüber den Vertretern des „dritten“ Standes, den Staatsrepräsentanten (für das Kind sind dies die vom Staat berufenen Pädagogen und Lehrer), verpflichtet. Was die Pädagogik betrifft, ist eben dies ja auch heute durchaus übliches Verständnis von der Amtsautorität der Lehrpersonen an unseren Bildungseinrichtungen, einschließlich der Hochschulen.

Bildung der menschlichen Natur, darin den Begriff der Bildung transitiv verstanden und den Genitiv als Genitivus objectivus interpretiert, läuft hinaus auf Zähmung, Disziplin, Beherrschung. Gegenüber dem, der seine Natur nicht selbst zu bezähmen, zu disziplinieren und zu beherrschen lernt, zum letzten „pädagogischen“ Mittel der Gewalt zu greifen, ist hierin zumindest im Ansatz legitimiert.

Bei Kant besteht die Gefahr der Gleichgültigkeit gegenüber dem „Ding an sich“; bei Hegel besteht die Gefahr der Verachtung gegenüber allem, was „bloß“ Einzelheit darstellt. (Hegel spricht ganz brutal von „Ausmerzungen“ und vom „Ausreuten“ des rein Individuellen, wenn es - was in diesem „Keim des Bösen“ immer als Gefahr schlummert - sich dem „Allgemeinmachen“ widersetzt.) Pädagogisch drückt sich dies aus in der didaktischen Verachtung und im didaktischen Desinteresse für das, was einen Menschen ganz allein auszeichnet, was er an nur ihm „eigenem Sinn“ in den Bildungsprozeß mit- und einbringt, einem Desinteresse, das in der Schule förmlich institutionalisiert ist.

In der pädagogischen Praxis begegnen einander natürlich nicht nur die Geister von Lehrenden und Lernenden. (Das wäre auch eine gespenstige Angelegenheit.) Es begegnen einander Menschen, die einander mit allen Sinnen als lebendige Wesen wahrnehmen und - hoffentlich - auch ernstnehmen. Als lebendiges Wesen ist jeder Mensch ein ganz besonderer Mensch. Dies ist nicht eine Besonderheit, die als eher störende „Zufälligkeit“ die Konzentration aufs Wesentliche, nämlich aufs Allgemeine behindert. Sondern: eine Besonderheit, in der die Einzigartigkeit dieses Menschen gerade das ist, wodurch der andere Mensch in seiner eigenen Lebendigkeit angerührt ist. Wo dies verloren geht, erstirbt Bildung - Hegel selbst hat dies zum Ausdruck gebracht - im Grau in Grau der Abstraktionen¹⁸, erstickt Kommunikation im Abgleich toten Wissens.

Natürlich muß ein Mensch soziale Vermittlungen eingehen (also „sich“, wie Hegel sagt, „allgemein machen“). Aber immer bleibt er als Individuum diesen Vermittlungen vorausgesetzt. Und nie geht er „ohne Rest“ in ihnen auf.

Bildung bedeutet für jeden Menschen etwas anderes, weil jeder Mensch ein anderer ist. Ein allgemeiner Begriff von Bildung, der dann z.B. dazu führt, den einen die

¹⁸ „Je mehr des Denkens in der Vorstellung wird, desto mehr verschwindet von der Natürlichkeit, Einzelheit und Unmittelbarkeit der Dinge: durch den sich eindringenden Gedanken verarmt der Reichtum der unendlich vielgestaltigen Natur, ihre Frühlinge ersterben, ihre Farben-spiele erblässen. Was in der Natur von Leben rauscht, verstummt in der Stille des Gedankens; ihre warme Fülle, die in tausendfältig anziehenden Wundern sich gestaltet, verdorrt in trockene Formen und zu gestaltlosen Allgemeinheiten, die einem trüben nördlichen Nebel gleichen.“ (Werke 9, S. 16)

Fähigkeit zur Bildung abzusprechen, die anderen zugesprochen wird, widerspricht dieser Einsicht. Allgemein ist Bildung gerade nicht dadurch, daß sie in einem Begriff allgemein gefaßt wird, sondern dadurch, daß sie in jedem Menschen ohne Ausnahme ihre je besondere, einzigartige Realität haben kann.

3. Schellings „Produktivität der Natur“ und der Satz: *Das Subjekt ist unerschöpflich.*

Schelling unterscheidet zwischen dem Seienden, das unser Objekt werden kann; und dem, woraus alles Seiende geworden ist, dem Hervorbringenden, das nie unser Objekt werden kann. Dies ist bei ihm keine Unterscheidung zwischen Natur auf der einen und Geist/Arbeit/Mensch auf der anderen Seite, sondern eine Unterscheidung an der Natur selbst in *natura naturata* (Objekt-Natur) und *natura naturans* (Subjekt-Natur). Natur ist die Einheit von beidem. Sie ist das, was sie ist, und das, was sie noch nicht ist, aber sein kann - Potenz.¹⁹ Sie ist das materielle Dasein der Möglichkeit zu anderem Dasein.

Subjektivität ist Potentialität - Möglichkeit und Fähigkeit (Kraft).²⁰

Solange es Zeit und also Werden gibt (bzw. - mit Schelling - solange es Werden und also Zeit gibt), existiert Natur als Potenz, als Hervorbringendes, also als Subjekt.²¹ Hinzuzufügen aber ist mit Ernst Bloch: *Natura naturans* ist alles Mögliche, auch die Möglichkeit einer Natur ohne Menschen.²² Durch das Naturwesen Mensch erst erhält sie eine Zentrierung auf menschlichen Sinn, nämlich auf das sich ins Zentrum setzende Naturwesen Mensch. Die Möglichkeiten der Natur

¹⁹ „Insofern wir das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, sondern notwendig zugleich als produktiv setzen, erhebt es sich für uns zur *Natur*, und diese *Identität des Produkts und der Produktivität*, und nichts anderes, ist selbst im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der Natur bezeichnet. Die *Natur* als bloßes *Produkt* (*natura naturata*) nennen wir Natur als *Objekt* (auf diese allein geht alle Empirie). Die *Natur als Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir *Natur als Subjekt* (auf diese allein geht alle Theorie). Da das Objekt nie unbedingt ist, so muß etwas schlechthin Nichtobjektives in die Natur gesetzt werden, dieses absolut Nichtobjektive ist eben jene ursprüngliche Produktivität der Natur.“ (Schelling zit. nach Sandkühler (Hg.) 1984, S. 400)

²⁰ Der Ausarbeitung dieses Gedankens hat E. Bloch bekanntermaßen sein philosophisches Hauptwerk „Prinzip Hoffnung“ (1959) gewidmet.

²¹ Bloch hat diese Seite des Seins das „Noch-nicht“, „Tendenz“ usw. genannt.

²² Bloch: „Die Materie aber enthält 'der Möglichkeit nach alle Potenzen', also auch die letzte, den 'Sabbath der Natur'... Darin deutet sich an: die Möglichkeiten der Materie reichen über die bisher realisierten, über organische Blüte und selbst über den Menschen hinaus; der letzte 'Silberblick' der gärenden Weltmasse ist in ihr noch nicht erschienen.“ (Bloch 1972, S. 223)

werden menschliche Möglichkeiten. Naturkraft wird Arbeitskraft. Die Potentialität der Natur wird zur Hegelschen „Idee“ der Natur, aber in Marxscher Auslegung.²³ Das Mögliche ist immer noch alles Mögliche, aber hinzu tritt die (selbst wieder durch die Gewordenheit der menschlichen Gattung, ihre Bedürfnisse, bestimmte) Notwendigkeit, die die Allheit der natürlichen Möglichkeiten einschränkt und den Naturprozeß konzentriert auf einen Umkreis menschlich sinnvoller Möglichkeiten.²⁴

Als Naturwesen hat der Mensch Anteil an der Subjektivität der Natur. Er kann nur Subjekt sein, weil die Potentialität der Natur eben diese Möglichkeit der menschlichen Subjektivität enthält. Ein Mensch ist zum einen das, was er jeweils (geworden) ist, und insofern ist er möglicher Gegenstand der Erkenntnis (mit der Kantschen Einschränkung) und des Handelns, ein Objekt, ein gegenständlich bestimmtes, endliches Wesen. Er ist zum andern das, was er noch nicht ist, aber - aus und durch sich selbst - werden kann (Potentialität), und insofern ist er die Quelle des Künftigen, des Noch-nicht-Existierenden, ein noch-nicht bestimmtes, sich selbst erst be-

²³ Bloch weist darauf hin, wie diese Möglichkeit der Natur zum Menschen oder menschliche „Idee“ der Natur bei Schelling selbst anklängt: „Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler ... Gott ... auch die Natur annimmt und sie zu *sich* macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden ... Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat ...“ (Schelling, zit. bei Bloch 1972, S. 228f.) Diese auf die menschlichen Möglichkeiten der Natur verweisenden „Vorbilder“ sind, wie Bloch fortfährt, nicht nur nicht gedeutet, sie sind auch lange nicht erfüllt. „Natur ist nicht nur Vorgeschichte der den Menschen bereits gewordenen Geschichte.“ (ebenda, S. 229) Sondern, in seinen Worten aus dem „Prinzip Hoffnung“: „Natur ist kein Vorbei, sondern *der noch gar nicht geräumte Bauplatz, das noch gar nicht adäquat vorhandene Bauzeug für das noch gar nicht adäquat vorhandene menschliche Haus.* (Bloch 1959, S. 807)

²⁴ Die Schellingsche Naturphilosophie wurde mit neueren Theorien über Prozesse der Selbstorganisation in der Natur in Zusammenhang gebracht. Danach erscheint menschliche Sinnggebung nur als eine Form von Selbstorganisation in der Natur neben unendlich vielen anderen solcher Formen; ja teilweise wird vom Menschen sogar gefordert, sich um seiner ökologischen Überlebenschancen willen an solchen angeblich vorfindlichen Selbstorganisationen in der Natur ein Vorbild zu nehmen.

Dagegen möchte ich behaupten, daß es eine Reflexivität der Natur erst durch den Menschen gibt. Denn auch die sogenannte Selbstorganisation organischer Systeme bspw. ist ein Abstraktionsprodukt, eine Erkenntnis, die sich als Antwort auf die interessierte Frage ergibt, ob Selbstorganisation möglich sei. Daß sie möglich sei und diese Möglichkeit zu verwirklichen, ist menschliches Interesse. Jenseits dessen ist sie möglich, aber auch nicht-möglich; es gibt keine Präferenz, so sie der Mensch nicht setzt.

stimmendes Wesen, ein Subjekt, immer mehr, als allen anderen und auch ihm selbst erscheinen kann. Solange ein Mensch lebt, ist diese (utopische) Kraft des Noch-Nicht in ihm, sind seine Möglichkeiten nicht erschöpft.

Natur als Ganze ist die unerschöpfliche Quelle aller Möglichkeiten, der menschlichen ebenso wie der gegen den Menschen gerichteten. Im Menschen bringt die Natur eine Gattung hervor, die im Bewußtsein dessen, was sie braucht und was sie kann, in Einschränkung der Möglichkeiten auf das menschlich Sinnvolle, in Entwicklung ihrer naturbegründeten Fähigkeiten zur Realisierung des menschlich Sinnvollen, ihr zum Zentrum wird. Jeder Mensch ist ein einzigartiges Sinnzentrum und eine einzigartige Kraftquelle einer der menschlichen Gattung zugewandten Natur. Als Teil dieser Natur hat er Teil an ihrer Unergründlichkeit und an ihrer Unerschöpflichkeit.

Ohne ihr Bewußtsein, ohne ihren Geist, ohne ihre Wissenschaft wäre die menschliche Gattung nicht in der Lage, das Menschen-Notwendige im Natur-Möglichen zu erkennen, das Menschen-Mögliche in sich hierauf hin zu entwickeln, also sich ins Zentrum der Natur zu setzen, aus der sie ist. So ist die Menschheit in anderer Weise produktiv als die „bloße“ Natur, indem sie - geistig und praktisch - insbesondere die noch latenten menschlichen Möglichkeiten der Natur erschließt und deren andere, dem menschlichen Leben feindliche Möglichkeiten, soweit sie kann, am Wirklichwerden hindert. Welche Bahn dies nimmt, was aus der Quelle Mensch entspringt, ist nicht zuletzt vom Geist bestimmt. Und doch, das Reservoir, aus dem er schöpft, ist und bleibt Natur. Alles Neue, das durch Geist und Arbeit zur Geltung gebracht werden könnte, entstammt den Möglichkeiten der Natur, wie sie jeder einzelne Mensch in sich trägt und in seiner Umwelt findet. Frei ist das menschliche Denken, sofern es sich erst findet (und nicht sich aus sich ergibt), also der Schritt aus dem Vordenklichen in den Gedanken erfolgt. Nicht das Denken an sich ist frei und kreativ, sondern die Natur, die es anstößt.²⁵

2. Parallelen in Winnicotts psychoanalytischer Theorie des Selbst

Ich möchte nun zeigen, daß diese naturphilosophischen Grundgedanken ganz erstaunliche Parallelen haben in Winnicotts psychoanalytischer Theorie des Selbst.

²⁵ „Nicht eigentlich das Denken, sondern die Spontaneität im Denken bleibt derart das Prius der Natur oder die im Naturobjekt zugleich wirksame Produktion des Objekts. Die transzendente Tätigkeit, wodurch das Subjekt zum Objekt kommt, ist zugleich die Naturtätigkeit oder ursprüngliche Produktivität der Natur, wodurch diese ihre Objekte (Produkte) heraussetzt.“ (Bloch 1972, S. 217)

Damit verbunden ist nun ein Perspektivenwechsel gegenüber dem Vorhergehenden. In den naturphilosophischen Argumentationsstücken, die an Kant, Hegel und Schelling anknüpften, war, auch wenn von der Subjekthaftigkeit der Natur geredet wurde, die Natur doch als das Gegenüberstehende, das Andere, das Mit-Subjekt angesprochen. Zwar habe ich betont, daß das lebendige Subjekt der Bildung selbst dieser Natur angehört. Nichtsdestoweniger blieb es bei der naturphilosophisch vorgezeichneten Perspektive: Das Natursubjekt ist das dem Geist gegenüberstehende, das andere Subjekt.

Diese Perspektive ist nun allerdings der theoretischen Betrachtung grundsätzlich inhärent, da in ihr zwar die Natur als das Andere des Geistes angesprochen und besprochen werden, nicht aber selbst zu Worte kommen kann. Dies gilt natürlich auch für die psychoanalytische Betrachtung. Dennoch ist es sicher nicht falsch, wenn ich sage, daß gerade in der psychoanalytischen Theorie Winnicotts mit ihren narzißmustheoretischen Akzentuierungen versucht wird, der menschlichen Natur sozusagen Stimme zu verleihen, indem Winnicott immer wieder bemüht ist, Bedingungen und Formen einer gesunden psychischen Entwicklung vom Standpunkt der Entwicklungsbedürfnisse des Kindes her darzustellen. Dies hat mit seiner narzißmustheoretischen Akzentuierung der psychoanalytischen Theorie zu tun: betont diese doch, daß der Mensch nicht nur Triebe und Bedürfnisse hat, die auf seinen Austausch mit der Welt außer ihm bezogen sind, sondern auch ein tiefsitzendes und fundamentales („narzißstisches“) Bedürfnis nach sich selbst, daß er nicht nur den Austausch mit der äußeren Welt und der äußeren Natur braucht, sondern auch die Möglichkeit eines Lebens aus der eigenen inneren Natur.

Es ist bei Winnicott vor allem die Kategorie des „wahren Selbst“, die sich außerordentlich weitgehend deckt mit der Vorstellung vom „natürlichen Subjekt“ und in der sich unschwer Entsprechungen zu den drei dargestellten naturphilosophischen Argumentationsstücken wiederfinden lassen.

Das Selbst in Winnicotts Theorie weist zwei Seiten auf, eine nach innen gewandte Seite, das „wahre Selbst“, und eine nach außen gewandte Seite, das „gefügige“ oder „falsche Selbst“, wie er es nennt. Alice Miller hat diese Begriffe von Winnicott übernommen. In ihrem Buch mit dem Titel „Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst“ hat sie das Mißverständnis popularisiert, wenn von einem „wahren Selbst“ die Rede sei, dann sei dies der sozusagen positive Gegenbegriff zum rein negativ besetzten Begriff des „gefügigen“ oder „falschen Selbst“. Das „gefügige“ oder „falsche Selbst“ gelte es abzustreifen, um stattdessen das eigentliche, das gesuchte und gefundene „wahre Selbst“ zum Vorschein und zur Verwirklichung zu bringen. Um eben dieses Mißverständnis zu vermeiden, daß Winnicott „wahres“ und „gefügiges Selbst“ in dieser Weise gegeneinander auszu-

spielen beabsichtige, möchte ich für letzteres lieber den Begriff „soziales Selbst“ verwenden. Denn, soviel an dieser Stelle vorweggenommen: „Wahres“ und „soziales Selbst“ einer psychisch gesunden Persönlichkeit sind für Winnicott nicht Gegenspieler, sondern Partner. Und das „wahre Selbst“ kann in einem gewissen Sinne überhaupt nicht „gefunden“ werden, weil es einen Kern hat, der verborgen bleiben muß. Verloren gehen (und vielleicht wiedergefunden werden) kann allerdings die Verbindung des „sozialen Selbst“ mit dem „wahren Selbst“. Doch dazu gleich Näheres.

Das „soziale Selbst“ ist die Seite des Selbst, die sich der Welt zeigt, die in Kommunikation tritt, die sozial akzeptierte Verhaltensformen entwickelt usw. Dahinter gibt es nach Winnicott, wie gesagt, ein „wahres Selbst“, das sich - im „normalen“, „gesunden“ Falle - des „sozialen Selbst“ als Brücke zur Außenwelt bedient, das aber selbst niemals in Erscheinung treten kann, weil es gar kein irgendwie „sichtbarer Zustand“ des Individuums ist, sondern die verborgen bleibende Quelle seiner Möglichkeiten. Dieses „wahre Selbst“ ist es, aus dem das Individuum alle Lebenskraft, alle Spontaneität und alle Kreativität bezieht.

Winnicott äußert sich über das „wahre Selbst“ in verschiedenen Akzentuierungen; und jeder dieser Akzentuierungen läßt sich eines der naturphilosophischen Argumentationsstücke und einer der Hauptsätze über das Subjekt der Bildung zuordnen.

1. Akzentuierung: Kreativität

Winnicott nennt das „wahre Selbst“ auch ein „ererbtes Potential“. Dieser „Kern“ des Selbst sei gleichbedeutend mit seiner potentiellen „Kreativität“. Nur ein Mensch, der seine Kreativität erleben kann, könne sich auch als „real“, als „lebendig“ erfahren. Kreativität aber erwachse nicht etwa aus dem Willen, etwas Neues zu schaffen, oder aus einem Streben nach Originalität. Sie habe in dieser Thematisierung auch nichts zu tun mit der Schaffung beeindruckender Kunstwerke oder dergleichen. Winnicott meint vielmehr, wie er sagt, eine „Tönung der gesamten Haltung gegenüber der äußeren Realität“ (Winnicott 1974, S. 78). „Sie gehört zum Lebendigsein.“ (S. 80) Kreativität erwachse aus der Möglichkeit, „sein“ zu können - was wiederum bedingt, daß die Umwelt ihn „sein läßt“, also nicht dazu drängt, etwas zu leisten (womöglich von ihm erwartet oder verlangt, „kreativ“ zu sein), und zur Reaktion auf diese Erwartungen und Forderungen zwingt. Denn dieses „Sein“ ist für Winnicott nicht ein unbewegter Zustand, sondern ein Fluß, ein ständiges Werden, ständiges Aufsteigen von „kreativen Impulsen“ aus dem inneren Kern des

Selbst, die zu spüren für das Individuum heiße, sich selbst, seine eigene Lebendigkeit zu spüren. Sein heißt hier: sich selbst und seine Welt ständig hervorbringen.

Werde ein Kind hingegen unablässig gezwungen, auf Anforderungen und Erwartungen seiner Umwelt zu reagieren, werde ihm diese Möglichkeit der Erfahrung eigenen „Seins“ genommen. Seine Lebenslinie setze sich dann zusammen aus Reaktionen, ihr Zusammenhang werde von außen definiert und entspringe nicht dem kontinuierlichen Strom der eigenen kreativen Lebensimpulse. Es werde zum Objekt, nämlich zum Produkt seiner Umstände, statt sich als deren Subjekt, nämlich ihren Schöpfer erleben zu können.

Das „wahre Selbst“ ist der „göttliche Funke der Subjektivität“ im Menschen. Und es fühlt sich wie Gott. Für das „wahre Selbst“, sagt Winnicott, sei am Anfang die Welt nicht etwas, das ihm vorausgesetzt und von dem es hervorgebracht ist, sondern einzig und allein seine subjektive Schöpfung. Die Welt als eine auch von ihm unabhängig existierende Realität anzuerkennen, der es sogar sein eigenes Dasein verdankt, sei dagegen eine ungeheure Zumutung, die auszuhalten das Selbst mit der Entwicklung seiner realittsangepaten Seite, des sozialen Selbst, erst fähig werden müsse. „... das Realitätsprinzip“, sagt Winnicott, „ist eine Beleidigung für die menschliche Natur.“ (Winnicott 1990, S. 44)²⁶

Diese „menschliche Natur“, von der Winnicott spricht und für die die Welt eine Schöpfung ist, die ihrer Schaffenskraft entspringt, hat unverkennbare Ähnlichkeiten mit Schellings „natura naturans“: als Anteil, den jeder einzelne Mensch auf seine einzigartige Weise hat an der „ursprünglichen Produktivität der Natur“, aus der alles wurde und wird, was existiert und je existieren wird. Das „Sein-Können“, die Existenzbedingung des „wahren Selbst“, ist „Natur-sein-Können“.²⁷ Das „wahre Selbst“ ist individuelles „Natursubjekt“, als individueller Anteil an der allgemeinen Natursubjektivitt im Sinne Schellings.²⁸

²⁶ Das Kind müsse erst lernen, „mit der ungeheuren Erschütterung fertigzuwerden, seine Omnipotenz zu verlieren“ (Winnicott 1974, S. 84).

²⁷ „... es ist möglich und nützlich, kreatives Leben und Leben überhaupt miteinander in Verbindung zu setzen“. (Winnicott 1974, S. 82)

²⁸ Man kann, wie mir scheint, das „Omnipotenz-Erleben“ des neugeborenen Kindes mit dieser Teilhabe an allgemeiner Natursubjektivitt in Verbindung bringen, dem die ganze Welt als seine subjektive Schöpfung erscheint. So ist das kleine Kind Gott - wenn die Mutter es ihm erlaubt. Die Ermöglichung von Omnipotenz wiederum ist Bedingung dafür, daß ein Kind sich als lebendig, nämlich als schöpferisch gegenüber der Welt, also als Subjekt erfahren kann. Erst danach kann allmählich die einschränkende (nicht negierende) Wirkung des Realittsprinzips ertragen werden.

Sichtbar ist die „natura naturata“; denn nur sie bietet dem Blick des Betrachters Gegenstand. So kann auf die Möglichkeiten der „natura naturans“, die ein Mensch in seinem „ererbten Potential“ trägt, zurückgeschlossen werden, soweit sie realisiert werden durften und konnten, also in „natura naturata“ umgesetzt wurden. Was nie in Erscheinung treten kann, sind diese Möglichkeiten als solche, also vor ihrer vielleicht bereits erfolgten, vielleicht später, vielleicht aber auch nie erfolgenden Verwirklichung.

Das „wahre Selbst“ als „ererbtes Potential“ ist individuelle „natura naturans“, individueller Anteil an Natur als Schöpferkraft, an Natur als Subjekt, insofern bildende, nämlich an der Bildung dieses Menschen aktiv teilhabende Natur. Die Gestalt des gewordenen Selbst hingegen, das sich als „soziales Selbst“ zeigende Selbst ist „natura naturata“, individuelle Natur als Objekt der bildenden Natur, Produkt nicht nur aus sich allein, sondern Produkt der ganzen Welt, insofern zu bildende und gebildete Natur.

2. Akzentuierung: Alleinsein

Das „wahre Selbst“ ist sozial unvermittelte Natur. Um in Gesellschaft existieren zu können - und nur so kann ein Mensch überleben - braucht das Selbst eine soziale Seite, mit der es sich der gesellschaftlichen Realität zuwenden kann. Das soziale Selbst enthält immer und unausweichlich ein Moment der Realitätsanpassung. Damit kann das „wahre Selbst“, salopp gesagt, leben, solange diese Anpassung auf der anderen Seite dazu dient, den eigenen Lebensimpulsen dieses Menschen, seinen Lebensbedürfnissen und seinen Fähigkeiten Anerkennung und Geltung und so die Möglichkeit zur Verwirklichung zu verschaffen.

Das Selbst geht Kompromisse ein, wie Winnicott sagt. Aber es gibt Grenzen, jenseits derer Anpassung dazu führt, die Potentiale des „wahren Selbst“ zu verschütten, das „wahre Selbst“ in die Innerlichkeit einzumauern. Das Selbst darf sich niemals „ohne Rest“ in seiner sozialen Gestalt aufheben, wenn seine Spaltung und damit eine Verflüchtigung des „wahren Selbst“ in die Illusion und eine Verhärtung des „gefügigen Selbst“ zu einem „falschen Selbst“ verhindert werden soll. Das „soziale Selbst“ hat also für Winnicott auch die Aufgabe, das „wahre Selbst“ vor vereinnehmenden Zugriffen der Allgemeinheit zu schützen. Die Gesellschaft müsse anerkennen, daß es im Innern einer jeden Person einen unantastbaren Kern gebe, ein „Element des 'incommunicado', das heilig und höchst bewahrenswert ist“ (Winnicott 1974, S. 245)

Die Einzigkeit eines jeden Menschen macht es unmöglich, daß alles, was er als dieser Mensch ist (und nur als „dieser Mensch“ hat er wirkliches, materielles Dasein,

ist er Naturwesen), in Formen gesellschaftlicher Kommunikation ausgedrückt werden kann. „Wenn auch gesunde Menschen kommunizieren und es genießen, so ist doch die andere Tatsache ebenso wahr, daß *jedes Individuum ein Isolierter ist, in ständiger Nicht-Kommunikation, ständig unbekannt, tatsächlich ungefunden.*“ (Winnicott 1974, S. 245) Entgegen Hegels Auftrag an die Pädagogik, den einzelnen „allgemein zu machen“, wird hier die Forderung aufgestellt, ihn „sein zu lassen“, und das heißt genauer: auch ihn „alleinsein“, also in Ruhe bei sich sein zu lassen. Das hat nichts zu tun mit Im-Stich-Lassen, Vernachlässigung, Gleichgültigkeit. Wenn eine Gesellschaft in der Lage und willens ist, ihre Individuen „alleinsein zu lassen“, zeigt das im Gegenteil vielmehr, daß sie im Interesse ihres eigenen kulturellen Reichtums und humanen Fortschritts höchst interessiert daran ist, den je einzigartigen Bedürfnissen und Fähigkeiten ihrer Mitglieder Raum und Chance zur Entfaltung zu geben.

3. Akzentuierung: Verborgeneheit

Winnicott postuliert einen Kern des Selbst, der immer verborgen bleibt und immer verborgen bleiben muß - „immer ungekannt“, wie er sagt. Ich sehe hier die Parallele zu Kants „Ding an sich“, soweit ich dieses als Kern auch der wirklichen individuellen menschlichen Existenz begreife. Natürlich thematisiert Winnicott diesen Aspekt nicht erkenntnistheoretisch, also als Grenze des Zugriffs der erkennenden Vernunft auf ihr Objekt. Er argumentiert sozusagen von der anderen Seite der Grenze her, wenn er von der Angst spricht, die das Selbst hat vor Grenzverletzungen seitens der Umwelt und die er „Angst vor Verfolgung“ nennt.

Eine der tiefststehenden Ängste des Individuums sei die vor einem ungehemmten Hereinbrechen der Außenwelt ins eigene Innere und vor deren Überwältigung.²⁹ Jeder Mensch muß in Kontakt treten mit seiner Umwelt, er muß die „Grenze“ zwischen Innen und Außen durchlässig gestalten, um überhaupt ein reales Leben führen zu können. Aber wenn das Vertrauen fehlt, daß die Außenwelt diese Öffnung nicht zur Störung der inneren Intimität mit sich selbst mißbraucht, wenn die Angst vor dem Überwältigtwerden zu groß ist, dann wird vielleicht die Grenze „dicht gemacht“; das „soziale Selbst“ ist nicht mehr Brücke, sondern wird zur Mauer, die das „wahre Selbst“ vor dem zudringlichen Blick der Außenwelt abschirmen soll; oder eine Maske, hinter der es sich verbirgt.

Unter dem Blick der Außenwelt kann ein Menschenwesen lebendig werden oder zu Stein erstarren. Ein Kind, das nicht gesehen, nicht „wahrgenommen“ wird, kann

²⁹ Laing nennt dies Angst vor „Implosion“.

sich selbst nicht wahr, seiner selbst nicht gewahr werden. Denn es sieht sich nur im Spiegel der Anderen. Aber es ist ein fundamentaler Unterschied, ob dieser Blick, der auf ihm ruht, respektvoll ist oder totalitär, voller Zuneigung oder angefüllt mit Mißtrauen, ob er Zurückhaltung signalisiert oder Vereinnahmung, Unterstützung oder Forderung, ob er zum Leben ermuntert oder tötet. Im totalitären Blick liegt Zensur und Geständniszwang; im respektvollen Blick die Anerkennung, daß jeder Mensch auch ein Geheimnis ist: immer mehr, als man wahrnehmen will und wahrnehmen kann.

„Gesehen“ zu werden ist die Chance des Lebens und eine tödliche Gefahr. Wer nur akzeptiert, was er begreift, wer ein Kind auf das Bild festnageln will, das er von ihm hat, wer in seinem Umgang mit heranwachsenden Menschen die Grenze leugnet, die seinem Erkenntnis- und Verständnisvermögen und auch - bei aller Bereitwilligkeit und Sensibilität - seiner Empathie gesetzt sind, der tut ihnen Gewalt an.

3. Schluß

Die Sätze:

Das Subjekt ist unerkennbar;
das Subjekt ist einzigartig;
das Subjekt ist unerschöpflich,

und ihre Entsprechungen in Winnicotts psychoanalytischer Theorie des Selbst (das „wahre Selbst“ ist „immer ungekannt“; das „wahre Selbst“ ist isoliert und allein; das „wahre Selbst“ ist die Quelle aller Kreativität) sind wohlbegründet, sofern ich vom Subjekt real sich vollziehender Bildung spreche und daher anerkennen muß, daß das Subjekt der Bildung auch nur der wirkliche, leibliche, real existierende Mensch sein (und nur in gedachter Bildung, in Theorien über Bildung an seine Stelle ein gedachtes, begrifflich gefaßtes, allgemeines Subjekt treten) kann. Sie sind wohl begründet, sofern ich vom Subjekt der Bildung als einem Wesen in und aus Natur spreche.

Und umgekehrt: Eine Bildungstheorie, die das Subjekt der Bildung als leiblich existierendes Wesen ernst nimmt, muß auch die Geltung dieser drei Sätze anerkennen und prinzipiell darauf verzichten, reale Bildung in einer Weise bestimmen zu wollen, die damit in Widerspruch steht.

Dies richtet sich zum ersten gegen die Aufdringlichkeit der Theorie:
Diese kann sagen, daß das Subjekt der Bildung ist, nicht aber was es ist. Es ist ihr

nicht erlaubt, irgendeinem lebenden Menschenwesen die Subjektivität abzusprechen, weil es sich ihren Begriffen von Subjektivität nicht fügen will. Der Sinn seiner Bildung liegt im „Menschen an sich“ selbst und daher jenseits dessen, was erkennbar und begrifflich erfaßbar ist.

Meine Argumentation richtet sich zum zweiten gegen den „sozialen Geständniszwang“:

Bildungstheorie kann allgemeine Inhalte der Bildung benennen und begründen, warum diese sinnvoll seien. Aber sie darf nicht beanspruchen, das Ganze der Bildung in diesen Allgemeinheiten zu erschöpfen. Das Sozialwerden und die geistige Bildung eines Menschen dürfen nicht darüber hinweggehen, daß jedes Individuum ein einzigartiges Naturwesen ist, mit einzigartigen Bedürfnissen und Fähigkeiten, die über den Kamm der sozialen und begrifflichen Bildung zu scheren, hieße, sie zu leugnen und zu zerstören. Auch Empathie hat ihre Grenzen und muß um sie wissen. Dem Individuum muß zugestanden werden, sich nicht zu äußern, und es ist anzuerkennen, daß es in seinem Schweigen vielleicht oft sich selbst gerechter wird als in der blendendsten Performance.

Und schließlich und zum dritten richten meine Ausführungen sich auch gegen den phantasielosen Anti-Utopismus „erfahrungswissenschaftlicher“ Methoden:

Bildungstheorie kann (mit Einschränkungen) Aussagen machen über die gegenwärtige Befindlichkeit der menschlichen Gattung. Sie kann von der Pädagogik verlangen, sich realistisch auf das So-Sein der Menschen einzustellen und nicht von ihren Wunschvorstellungen über den sein-sollenden Menschen auszugehen. Aber sie darf dabei nicht in Vergessenheit geraten lassen, daß im So-Sein eines Menschen und der Menschheit insgesamt immer noch unerschöpfte Möglichkeiten eines Noch-Nicht verborgen sind, daß kein Mensch und auch nicht die Menschheit je an das Ende ihrer Möglichkeiten gelangt sind, solange sie selbst sich nicht an dies Ende bringen. Bildungstheorie darf das Subjekt der Bildung nicht fertig-denken. Der Sinnhorizont der individuellen und der menschheitlichen Entwicklung ist immer offen.³⁰ Denkt man einen Menschen erst fertig, so mag zu leicht die Konsequenz folgern, ihn auch fertig-machen zu wollen.

Bescheidenheit der Bildungstheorie gegenüber dem eigenen Sinn der Bildungswirklichkeit, nämlich gegenüber der Wirklichkeit des sich bildenden Menschen,
Achtung vor der Einzigkeit eines jeden Menschen,
Aufmerksamkeit für die noch verborgenen Möglichkeiten, das noch-nicht-Erahnste,

³⁰ Benner verlangt denn auch: „die Geschichte angesichts der ungewissen Finalitäten der Naturgeschichte und der bedrohlichen Folgewirkungen unseres zurückliegenden Handelns (wieder) offen zu halten für vielleicht bessere Möglichkeiten“. (Benner 1990, S. 617)

Überraschende,

Toleranz gegenüber dem Unbegreiflichen, dem Abweichenden, dem Anomalen, dem, was zuerst als schockierend empfunden werden mag - das ist es, was sich theoretisch und praktisch hieraus ergibt. Eine Toleranz, die nicht Gleichgültigkeit ist, sondern Anteilnahme, weil das, was das Subjekt der Bildung der menschlichen Natur einzubringen hat, das ist, wovon die menschliche Gesellschaft lebt, wovon sie zehrt, woraus sie ihren Reichtum gewinnt.

Und doch:

Die Unerkennbarkeit des Subjekts ist eine Erkenntnis;
die Achtung vor der Einzigkeit des Subjekts ist Ausdruck eines gesellschaftlichen Bedürfnisses;
die Kraft des Utopischen steckt in real existierenden Menschen.

Deshalb können und dürfen wir nicht die Kraft der Erkenntnis geringschätzen; ohne sie gibt es auch kein Bewußtsein ihrer Grenzen.

Deshalb können und dürfen wir nicht das Individuum gegen die Gesellschaft ausspielen. Denn ohne ihre gesellschaftliche Anerkennung können die einzigartigen Bedürfnisse und Fähigkeiten eines Menschen keinen Raum zur Entfaltung, keine Förderung, keine Resonanz finden.

Deshalb können und dürfen wir um des künftig Erhofften willen nicht über die gegenwärtigen Daseinsbedingungen und -formen der Menschen hinweggehen. Wer die Gegenwart opfert, opfert damit auch die in ihr beschlossenen Möglichkeiten einer besseren Zukunft.

Literatur:

Benner, Dietrich: Wissenschaft und Bildung. Überlegungen zu einem problematischen Verhältnis und zur Aufgabe einer bildenden Interpretation neuzeitlicher Wissenschaft. In: Zeitschrift für Pädagogik 36 (1990). 597-620

Bloch, Ernst: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972 (Ernst Bloch Gesamtausgabe Band 7)

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1959

Bloch, Ernst: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1962

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970 (Werke 9. Hg. E. Moldenhauer und K.M. Michel)

Laing, Ronald D.: Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn. Reinbek: Rowohlt, 1976

Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx. Freiburg-München: Alber, 1984

Winnicott, D[onald] W[oods]: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Frankfurt a.M.: Fischer, 1984

Winnicott, D[onald] W[oods]: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart: Klett, 1974

Winnicott, D[onald] W[oods]: Der Anfang ist unsere Heimat. Stuttgart: Klett, 1990