
Sesink, Werner: „Gesellschaft und Ökologie. Zum entfremdeten Mensch-Natur-Verhältnis aus philosophisch-bildungstheoretischer Sicht.“ In: Überleben durch Bildung. Vorarbeiten zu einer ökologischen Fundamentaldidaktik. Hg. Armin Bernhard/Lutz Rothmel. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1995. 98-126

Werner Sesink

Gesellschaft und Ökologie. Zum entfremdeten Mensch-Natur-Verhältnis aus philosophisch- bildungstheoretischer Sicht

1. Die Frage nach der Natur als Frage nach dem Menschen

Wir sprechen vom *Verhältnis* zwischen Mensch und Natur und erwecken mit dieser – wohl unvermeidbaren – Redeweise, gewollt oder ungewollt, den Eindruck, als gebe es auf der einen Seite den Menschen oder die Menschheit und auf der anderen Seite die Natur, als seien beide je für sich und an sich bestimmt oder bestimmbar und als gehe es nun darum, wie beide in ein Verhältnis zueinander träten bzw. gebracht würden und was sich darüber sagen lasse.

Nimmt man in einem so aus der Getrenntheit verstandenen Mensch-Natur-Verhältnis die Perspektive des Menschen ein (und welche sollte man sonst einnehmen?) und interpretiert es zugleich als ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, drängt sich wie selbstverständlich die Annahme auf, in dies Verhältnis zur Natur könnten wir in jeder von uns gewünschten Weise eintreten, um es nach unseren Präferenzen zu gestalten, instrumentell oder freundschaftlich, ausbeuterisch oder schonend oder sonstwie. Die Frage nach dem Verhältnis zur Natur fragt dann zuerst schon nicht mehr nach der Natur, sondern nach unserem Menschsein: unserem Willen und unserer Macht; nach der Natur aber erst an zweiter Stelle und nur, insofern sie uns ein mehr oder weniger gefügiges oder widerspenstiges Gegenüber ist. Was die Natur ist, bestimmte sich danach aus ihrer Relation zu uns. Wir aber wären allein, wozu wir uns selbst bestimmen.

Eine Position wie die soeben skizzierte wird in ökologisch orientiertem Denken heute weithin als *anthropozentrisch* kritisiert (z.B. Meyer-Abich 1984). Worin unser Menschsein bestehe, könne nicht bestimmt werden, ohne endlich wieder anzuerkennen, daß wir selbst aus Natur und auf diese existentiell angewiesen sind. Wir könnten ohne die Natur nicht auskommen; die Natur aber sehr wohl ohne uns. Es sei daher eine grenzenlose Verkennung der eigenen Abhängigkeit von Natur, wenn Menschen beanspruchten, in deren Zentrum zu stehen.

Das bedeutet nun in einem gewissen Sinne eine Umkehrung der kritisierten „anthropozentristischen“ Auffassung, die man analog als *Naturzentrismus* oder mit Meyer-Abich als „physiozentrisches Weltbild“ (Meyer-Abich 1984, 93-134) charakterisieren könnte: Jetzt ist es der Mensch, dessen Existenz als abhängige Größe erscheint, die nur relativ zur von seiner Existenz unabhängigen Natur bestimmt werden kann. Wir sind nur, was die Natur zu sein uns erlaubt.

Daß wir nicht ohne die Natur auskommen können, weil wir selbst ein „Stück Natur“ sind, daß also über Menschsein nichts gesagt werden kann, ohne diese Abhängigkeit von Natur zu thematisieren, scheint heute im Grundsatz kaum noch bestritten zu werden. Den Machtphantasien einer denkbaren vollständigen Emanzipation der menschlichen Lebensform von naturgegebener Bedingtheit ist angesichts der im Geleit forciert technologischer Entwicklung exponential anwachsenden Umweltprobleme die Plausibilität abhanden gekommen. Wollen wir etwas über die

menschlichen Lebensmöglichkeiten sagen, müssen wir uns der Natur zuwenden und fragen: Was ist die Natur, und welche Stellung könnte dem Menschen in ihr zugebilligt sein?

Wenn wir so fragen, scheinen wir nicht mehr – „anthropozentrisch“ – von uns auszugehen, sondern von der Natur, um von ihr her unsere eigene Existenz zu bestimmen. Wir relativieren unser Dasein im Hinblick auf das Umgreifende der Natur. Aber können wir die Frage nach der Natur stellen, ohne zu bedenken, *wer* fragt? Gibt es eine Frage ohne *Fragesteller*? Und wer soll hier antworten? Die Natur? Wäre sie damit nicht doch schon wieder eine *befragte*, zur Antwort herausgefordert? Und wem soll sie antworten; in welcher *Sprache*? Denken wir nicht notwendig den mit, an den die Antwort gerichtet ist, in dessen Sprache sie formuliert ist, der die Antwort *hört*? Mit einem Wort: Kann es überhaupt eine Antwort geben auf die Frage nach „der Natur“, wenn wir nicht schon den Menschen voraussetzen, zu dem sie in jeder Antwort notwendig in ein Verhältnis gesetzt ist, auch wenn die Frage eben hiervon vorerst absehen wollte?

Auch die „naturzentristische“ Position mündet in eine Aporie, wenn sie vorgibt, die Natur an sich bestimmen zu können, um aus ihr den Menschen und seine Lebensmöglichkeiten abzuleiten. Wir können weder den Menschen noch die Natur an sich, außerhalb ihres Verhältnisses zueinander, bestimmen. Menschsein gibt es nur im Naturverhältnis, und die Natur, von der wir sprechen und zu der wir uns verhalten können, ist nur im Bezug auf unsere Gattungsexistenz.

Damit sind wir nun keineswegs zurückgefallen auf den Ausgangspunkt; sondern wir sind einen entscheidenden Schritt weitergekommen, der uns allerdings vor eine erhebliche gedankliche Schwierigkeit führt: Wir fragen nach einem Verhältnis, in dem es keine feste Größe, keinen gesicherten und zuverlässigen Ausgangspunkt gibt. Jetzt ist es gleich, ob wir zuerst nach dem *Menschen* fragen – dann fragen wir zugleich nach seiner *Natürlichkeit*; oder zuerst nach der *Natur* – dann fragen wir zugleich nach deren *Menschlichkeit*. Die ökologische Position ist richtig: Wer von der Natur nicht reden will, soll auch nicht vom Menschen sprechen. Aber auch die Umkehrposition stimmt: Wer nicht vom Menschen reden will, soll auch von der Natur schweigen.

Reden wir also vom Menschen.

Da wir nicht vergessen wollen, daß der Mensch ein Naturwesen ist, da wir diese seine Grundbestimmung gerade erörtern wollen, müssen wir nun weiterfragen, worin die *Natürlichkeit des Menschen* besteht. Ökologen geben darauf die Antwort: in unserer Abhängigkeit von den Kreisläufen der Natur, unserer Eingebundenheit in die Ökosysteme unserer Biosphäre. Wie für alle anderen Gattungen definierten diese auch für die Menschheit, welche Lebensmöglichkeiten ihr zur Verfügung stünden. Und jede menschliche Praxis, die sich nicht in diese natürlichen Rahmenbedingungen einfüge, müsse zerstörerisch wirken.

Der *ökologische „Sündenfall“* besteht nach dieser Auffassung in der Verletzung von natürlichen Gesetzmäßigkeiten, in der Sprengung ökologischer Systemstrukturen. Er „kann ... als das Herauslösen des Menschen aus der ökologischen Gemeinschaft ... verstanden werden.“ (Vester 1984, 242) Rationalität und Technik erscheinen als die Vehikel, mittels derer die Menschheit sich aus ihren Ökosystemen herauskatapultierte. Rettung kann demzufolge nur kommen, wenn wir uns auf unsere ökologische Abhängigkeit von der Natur zurückbesinnen und uns wie andere Gattungen und Arten, notfalls auch durch einen „Ausstieg aus unserer technisch-wissenschaftlichen Kultur“ (Unsel 1992), wieder einpassen in den Rahmen, der uns von Natur vorgegeben ist. Von unseren besonderen Begabungen sollen wir nur insoweit Gebrauch machen, als dieser zu einer instinktanalogen Unterordnung unter natürliche Gegebenheiten führt.

Was damit umschrieben ist, ist eine Konzeption von *ökologischer Vernunft*, derzufolge wir uns als Gattung unter Gattungen, als Art unter Arten zu verstehen, auf jedes *besondere* Lebensrecht zu verzichten und alles in uns zu unterdrücken haben, was den natürlichen Rahmen sprengt.

Nun besteht das Problem, daß sowohl im spontanen menschlichen Verhalten als auch in der Wahrnehmung der Umwelt anders als im Verhalten anderer Gattungen nicht – qua Instinkt und Sinnesapparat – allein die Natur zu Worte kommt, sondern immer schon eine geistige Verarbeitung des In- und Aus-Natur-Seins. „Die Natur“ findet in unserem Verhalten keinen unmittelbaren Ausdruck und in unserer Wahrnehmung keine unmittelbare Rezeption. Wenn ökologisch von „der Natur“ gesprochen wird, dann in Form ihrer *begrifflichen* Fassung – einer begrifflichen Fassung, die sich keineswegs ausschließlich und primär in Naturtheorie und -wissenschaft manifestiert, sondern ebenso und womöglich ursprünglicher in unserem praktischen, von menschlichem Selbstbewußtsein geleiteten und in menschlicher Leiberfahrung fundierten Umgang mit der Natur. Alternative Naturbegriffe sind nicht näher an der wahren, ursprünglichen, reinen Natur, sondern Entwürfe für einen *alternativen Umgang mit Natur*.

Ökologischer „Naturzentrismus“ neigt jedoch dazu, seine Naturbegriffe zu unmittelbaren Offenbarungen von Natur zu hypostasieren. Er bietet sich an, „Verantwortung für das Ganze“ der Natur zu übernehmen, und glaubt hierzu berechtigt zu sein, weil „die Natur“ im (ökologisch denkenden) Menschen „zur Sprache“ komme (Meyer-Abich 1984, 114) – und macht sich damit eben des Vergehens schuldig, dem er entgegenzutreten meint: der Subsumtion von Natur unter Kategorien der menschlichen Vernunft, der *Produktion* eines Naturverhältnisses. Indem er zugleich diese Tat gegen jede Kritik zu immunisieren sucht (wer ökologische Naturbegriffe kritisiert, steht unter der Anklage, hybride die Natur zu kritisieren), verschleiert er den eigenen heimlichen Anthropozentrismus und macht diesen unangreifbar.

Wird mit der Aufhebung der menschlichen Gattung in ein Allgemeines „der Natur“ eine besondere Stellung der menschlichen Gattung, eine wesentliche Differenz zu anderen Gattungen und Arten in der Natur geleugnet, dann löst man die Frage nach dem Menschen in die Frage nach der Natur auf. Dies ist ein neuralgischer Punkt der ökologischen Bewegung: Sie tendiert, wo sie ernst macht mit dem „Naturzentrismus“, zu einer riskanten Absetzung von gesellschaftlichen Entwicklungsvorstellungen, die sich auf die Idee der Humanität gründen. Und sie bewegt sich damit auf eine Position zu, die – wenn sie nicht bloß für die private Lebensführung vertreten, sondern gesellschaftlich und politisch propagiert und ihre Durchsetzung praktisch angestrebt wird – zu einer im Zweifel erbarmungslosen Übersteigerung der menschlichen Gattungsbindungen bereit sein könnte; worin wir übrigens gerade noch einmal unsere besondere Stellung in der Natur unter Beweis stellen würden. Denn zu einer solchen „Selbstlosigkeit“ gehört wohl eine, und zwar bis in die Selbstverleugnung getriebene Fähigkeit der Abstraktion. Welche andere Gattung wäre in der Lage, sich auf einen von den eigenen Gattungsbindungen emanzipierten Standpunkt „der Natur“ oder „des Lebens“ zu stellen?

2. Die humane Idee der Natur

Nicht *daß* der „Naturzentrismus“ Naturbegriffe schöpft, ist ihm vorzuwerfen, sondern daß er dies *leugnet*. Denn „die Natur“, wie auch immer gefaßt, ist eine *menschliche Idee*.

Das ist nun ein vermutlich sehr mißverständliches Statement. Was auf gar keinen Fall damit gemeint ist: Natur sei eine freie Konstruktion oder „Erfindung“, im Wesen selbst nichts anderes als

ein technisches Artefakt, ein Entwurf, der nicht an der Natur, sondern lediglich am Entwicklungsstand der technischen Vermögen der Menschheit seine immer nur vorläufige Grenze habe. Nein – die „Idee der Natur“, die ich meine, ist eine „objektive“ Idee.

Auch dies ist wieder erklärungsbedürftig. Wo steckt denn diese Idee, wenn sie objektiv sein soll? Und woher kommt sie? Führt die Rede von einer „objektiven Idee der Natur“ nicht zum Hegelschen objektiven Geist, der die Welt beseelt? Wonach dann der subjektive Geist des einzelnen Menschen die Aufgabe hätte, ihn sich erkennend anzueignen?

Die Idee der Natur steckt weder im menschlichen Kopf, als irgendwie geartete subjektive Eingebung, Konstruktion oder Erfindung, noch in der äußeren Welt als objektiver Geist oder objektive Struktur. Der Mensch, und zwar jeder einzelne Mensch ist die Idee der Natur. Und er ist diese Idee weder als nur leibliches, noch als nur geistiges Wesen, sondern allein in der Einheit dieser seiner beiden Seiten.

Das soll heißen:

- „Die Natur“ existiert nicht einfach, ewig und unabhängig vom menschlichen Dasein, als Erste Natur. Sondern sie ist eine Idee, die ein Hintersichlassen Erster Natur und somit die Hervorbringung Zweiter Natur impliziert.
- Sie ist nicht etwas Erdachtes, nur Geistiges, reiner Entwurf. Sondern sie hat ihre Verankerung im Unfaßbaren der Ersten Natur.

Sie existiert *als* Mensch. In unserer *Inneren Natur* (Physis, Leiblichkeit) sind wir verwiesen auf eine *Äußere Natur* (Umgebung, Umwelt), deren Eigenschaften und Struktur nicht beliebig sind. Wir bedürfen einer Welt, in der wir leben können, weil sie uns leben läßt. Dies haben wir mit anderen Gattungen und Arten gemeinsam. Und dies ist es, was ökologisches Denken als Naturabhängigkeit heraushebt, die sich in „biologisch objektiv wahren Weltbildern“ (Unsel 1992, 31) darstelle. Keine Gattung aber nimmt „von sich aus“ Rücksicht auf die Stabilitätsbedingungen des Ökosystems, dem sie zugehört. Sie alle verhalten sich durchaus „gattungszentristisch“ mit expansiver Tendenz, was etwa die Populationsdichte betrifft, werden allerdings von ihrer Umwelt in der Regel auf das ihnen ökologisch zustehende Maß zurückgestutzt.

Die Naturabhängigkeit artikuliert sich in uns Menschen jedoch erstmals als *bewußt erhobener Anspruch der Inneren Natur an die Umwelt*, den wir im Unterschied zu allen anderen Gattungen und Arten kraft der uns mit dem Vermögen des Geistes verliehenen Macht der Arbeit gegenüber der Äußeren Natur zudem praktisch zur Geltung zu bringen in der Lage sind. Erst damit wird das Sollen, das in unserer Physis steckt, zur Idee, d.h. zum geistig organisierenden Prinzip unseres Verhaltens, das wiederum deshalb Praxis genannt werden darf.

Man könnte also sagen: Unsere Innere Natur ist eine der Ersten Natur eingeschriebene „Vorschrift“, die sich als solche allerdings erst realisiert, indem sie „gelesen“ wird, also zum Selbstbewußtsein kommt und so praktisch werden kann. Der „Text“, der hier „gelesen“ wird, entsteht mit dem Lesen, und doch ist das Lesen nicht Schreiben und die Erste Natur nicht ein unbeschriebenes Blatt, humane „tabula rasa“.

In unserer Inneren Natur ist uns das organisierende Prinzip „der Natur“ gegeben, dies jedoch nur dadurch, daß wir uns dessen, was wir sind, bewußt werden und uns deshalb an die Arbeit machen können, es in geschichtlicher Praxis zu verwirklichen.

Wir selbst sind damit Maßstab unseres Handelns; aber ein Maßstab, den wir nicht erfunden, den wir nicht geschaffen haben, der uns vielmehr gegeben ist als maßgebend für ein Tun, in dem wir uns als *Aufgabe* zu verwirklichen haben. „Die Natur“ ist – als humane Idee – eine Entwicklungsaufgabe, der wir uns nicht entziehen können, weil wir uns nicht unserem Dasein entziehen können. Leben heißt für Menschen, sich der Idee der Natur zu widmen.

Die Idee der Natur finden wir zwar in uns vor, aber sie liegt nicht zutage. Sie macht sich geltend als Sehnen nach einer menschengerechten Umwelt, als Wille zur Umgestaltung der Welt. Sie drängt sich in unser Bewußtsein als der Artikulation harrende vorbewußte humane Utopie, aber sie artikuliert sich dort nicht als umrissenes Ziel. Ja, eine solche Artikulation und Umsetzung der Idee der Natur in zweckrationales Handeln ist im Grunde unmöglich. Niemals werden wir „den Menschen“ als den festen Ausgangspunkt fixieren können, den wir bräuchten, um unsere humane Sehnsucht als Handlungsziel definieren zu können. Und niemals werden wir das Ganze der äußeren Welt in der Vollständigkeit nicht nur ihrer Gegebenheit, sondern auch ihrer Potentialität erfassen können, wie es nötig wäre, um Wege und Mittel zur Erreichung eines solchen Ziels zu bestimmen. Hinzu kommt: Sowohl wir selbst als auch unsere Umwelt werden erst das, was sie sind, durch das, was wir tun. Die Voraussetzungen des menschlichen Handelns werden durch es selbst ständig verschoben.

Einerseits also müssen wir die humane Idee der Natur in Ziele, Zwecke, Wege und Mittel, und das heißt: technisch umsetzen; wir müssen Macht ausüben, Erste Natur in Zweite Natur umwandeln; auf diesen Weg zwingt uns aufgrund ihrer Vernunftbegabung unsere Innere Natur. Andererseits aber ist dies Unterfangen von vornherein zum Scheitern verurteilt; unsere Macht ist Ohnmacht. Die Idee der Natur ist eine unlösbare Aufgabe; ja mehr noch: eine unfaßbare Aufgabe. Sie hat etwas von einer „unvermeidlichen Illusion“ (Meyer-Drawe 1990, 7ff.), einem *Traum*, den träumend wir wissen können zu träumen, aus dem zu erwachen jedoch Verlust des Menschseins hieße. „Die Menschen ... fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, ... sobald sie anfangen, zu träumen.“ (Schmid Noerr 1990, 281)

3. Mutter Natur?

Die These, die Natur sei eine humane Idee, birgt die Gefahr des Mißverständnisses, aus dem damit gesetzten subjektiven Moment im Naturbegriff eine Rechtfertigung für den objektivierenden und herrschaftlichen Zugriff auf Natur abzuleiten. Dies Mißverständnis läßt sich kaum vermeiden, weil es in der Tat Teil des Verständnisses der These ist, insofern diese besagen soll: Eine Unmittelbarkeit zur Ersten Natur ist uns nicht möglich; Menschsein *ist* der Verlust der Naturnmittelbarkeit.

Dieser Verlust ist demnach die Kehrseite des geschichtlichen Prozesses, in dem die Menschheit sich *gewinnt*, indem sie sich aus der Naturnmittelbarkeit herausarbeitet, der Preis, den sie hierfür zu zahlen hat. Die am „Bild von der Natur als der ernährenden Mutter, dem Organismus, in den man hineinverwoben ist“ (Böhme/Böhme 1985, 34), an Vorstellungen von Mutterschaft, Geburt und Kindheit orientierten Metaphern, in denen die *Trennung* von Erster Natur, sei als *Mutterverlust* oder als *Emanzipation*, oft beschrieben wird, spiegeln das Zwiespältige des Vorgangs wieder.

Übrigens steckt die Metapher schon in den Worten selbst. Natur stammt vom lateinischen Wort für Gebären (*nasci*) ab; und das Wort Materie vom lateinischen Wort für Mutter (*mater*). Verfol-

gen wir also ein wenig die Auslegungen des Mensch-Natur-Verhältnisses, die mit dieser Metaphorik verbunden sind.

Daß die menschliche Gattung eine Hervorbringung der Natur in ihrem Evolutionsprozeß ist, ist eine aus moderner Sicht triviale Feststellung. Diese „Geburt“ der Gattung begründet allerdings noch kein *Verhältnis*. Zwar legt die Rede von einer Geburt die Analogie eines Mutter-Kind-Verhältnisses nahe, doch verdankt sich diese Analogie einer falschen Projektion. Alle Gattungen sind Hervorbringungen der Natur; aber für keine andere von ihnen bedeutet dies den Eintritt in ein „Verhältnis“ zur Natur. Sie alle bleiben Natur, ungetrennt von dieser.

Das Auftreten der menschlichen Gattung jedoch ist ausgezeichnet durch die Konstitution eines Verhältnisses der Gattung zu dem, woraus sie ist, zur Natur. Die Metapher der Geburt stimmt, soweit sie eine Trennung unterstellt. Sie wird fragwürdig, soweit sie ihre Vorstellungsbilder aus dem menschlichen Sozialleben nimmt, wo mit dem Geburtsvorgang Mutter und Kind auf den Weg der Gewinnung eines Verhältnisses aus der Trennung geschickt sind. „Mutter Natur“ ist keine „Mutter“ in diesem Sinne. Wollte man diese Metapher auf sie anwenden, so wäre über sie zu sagen, daß sie eine Mutter ist, die von ihrer Mutterschaft nichts weiß, die gegen ihr Kind daher von absoluter Gleichgültigkeit ist.

Natur ist „da“, aber nicht für ihr Kind. Ihr Kind nährt sich von ihr, aber sie nährt nicht ihr Kind. Ihr Kind existiert für sie nicht als eigenes Wesen, um das sie sich zu sorgen hat. Diese Mutter sorgt sich um gar nichts. Sie „lebt ihr Leben“, und ihr Kind ist darin nur ein flüchtiges Detail neben unendlich vielen anderen. Sie ist wie eine Mutter, die nichts weiß von ihrem Kind, das neben ihr ruht, und es durch eine einzige unwillkürliche Körperdrehung erdrücken könnte, ohne es zu bemerken.

„Mutter Natur“ hat geworfen, aber nicht entworfen. Für sie hat eine Geburt nie stattgefunden, gibt es so etwas wie eine Geburt gar nicht. Die Entbindung des Kindes von der Mutter war daher alles andere als eine „natürliche Geburt“. Dieses Kind hat sich selbst entbunden. Die Geburt der Menschheit fand statt, als diese begann, sich selbst zu identifizieren, sich als von der (übrigen) Natur getrennte Einheit zu begreifen, als also ihr in ihre Innere Natur eingeborener Gattungszentrismus sich als soziales Selbstbewußtsein artikulierte und damit eine absolut neuartige reflexive Kraft, die Macht der gesellschaftlich organisierten Arbeit gegenüber der Äußeren Natur, konstituierte. Erst diese „zweite Geburt“ (der auf die Hervorbringung einer Zweiten Natur gehende praktische und theoretische Gattungszentrismus) ließ auch die „erste Geburt“ (die Hervorbringung der Gattung aus Erster Natur) zur „Geburt“ werden (Böhme/Böhme 1985, 146). „Indem ... die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, also das Werden der Natur für den Menschen, so hat er [der Mensch] also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst“. (Marx MEW E I, 546)

Weder liebt „Mutter Natur“ ihr Kind, noch haßt sie es. Sie hat gar kein Verhältnis zu ihm, denn sie weiß von keinem Kind. Das Kind aber braucht eine Mutter, die es liebt, die es versorgt, beschützt, sich seiner Entwicklung annimmt. Es braucht diese Mutter um so mehr, je geringer seine eigene Macht ist. Es nimmt sich von ihr, was es bekommen kann, und liebt sie dafür. Es entsteht die Projektion der „guten Mutter Natur“, die nährt, kleidet, behaust und „die Ablösung des Kindes zu einem Selbstbewußtsein an und für sich, jenseits der Symbiose, *selbst will*.“ (Böhme/Böhme 1985, 143) In dieser Vorstellung verliert „Natur ... niemals ihren Charakter, freundliche nutritive Umgebung unseres um Abgrenzung kämpfenden Einzelorganismus zu sein.

Grundlegend steht dieses Urvertrauen hinter aller philosophischen Teleologie der Natur“ (Böhme/Böhme 1985, 158). „Daß Natur die ‚Intention‘ zugerechnet wird, den Menschen zu selbstbewußtem Dasein sich entwickeln lassen zu wollen ..., ist Reflex einer personalistisch stilisierten Urverbundenheit der Mutternatur mit den Wegen ihres Kindes: Mensch.“ (Böhme/Böhme 1985, 158) Aber „Mutter Natur“ bleibt tatsächlich gleichgültig. Sie gibt und nimmt, sie bewahrt und vernichtet. Mal erscheint sie als „gut“, mal als „böse“ und mal als indifferent, ja abgewandt. All dies sind Projektionen aus der kindlichen Abhängigkeit. Es sind Projektionen der humanen Idee der Natur in die Erste Natur.

Zugleich allerdings entdeckt die Menschheit das Wachstum jener Kräfte in sich, durch die sie sich von aller übrigen Natur unterscheidet, ihrer reflexiven Geisteskräfte. In der geschichtlichen Entwicklung der Arbeit als „zweiter Geburt“ wird die Absetzung von Erster Natur zur Praxis der Emanzipation von den Launen, Lösung vom „Gängelband“ der „Mutter Natur“ (Marx MEW 23, 536). Es ist nun die Arbeit der Vernunft, welche das menschliche Dasein von den Fesseln der Ersten Natur befreit und so als Geburtshelfer der Gattung zum Werden ihrer selbst verhilft.

Ist die Nabelschnur einmal durchtrennt, wird Humanisierung der Natur durch Objektivierung der Vernunft zur Menschheitsaufgabe. Aber was ist das für eine Aufgabe! Es ist das Unternehmen, sich die „gute Mutter“ selbst zu schaffen, von der abzustammen, behütet und versorgt zu werden die Gattungsnatur beansprucht. Es ist das Projekt der technischen und sozialen Aufhebung von Erster Natur in Zweite Natur in und durch Arbeit und Gesellschaft.

Es unterstellt, daß „die Natur“ und mit ihr „der Mensch“ vollständig enträtselt, aus ihnen auch der letzte Rest von Geheimnis getilgt, sie zur restlosen Anwesenheit gebracht werden können, absolut durchsichtig für den menschlichen Geist und total verfügbar für menschliches Tun; daß in „der Natur“ nichts mehr ist, worin wir nicht einen Ausdruck unseres eigenen Lebensanspruchs und unserer Macht zu dessen Durchsetzung erkennen können. Heidegger hat in diesem Projekt das Wesen der *Technik* gesehen (Heidegger 1954, 20).

Verstellt zu werden droht damit die Naturvoraussetzung, auf der selbst noch dieses Projekt entworfen wird, eine Voraussetzung, die niemals einzuholen ist: daß unsere eigenen schöpferischen Kräfte, die spontanen Impulse unserer praktischen wie geistigen Tätigkeit, sich aus einer Naturquelle speisen, die nicht verfügbar gemacht werden kann, weil das Verfügbarmachen selbst noch in ihr gründet. Für Heidegger ist die auf Herrschaft gehende (technische) Bewegung der Arbeit eine Weise des „Entbergens“ menschlicher Lebensmöglichkeiten, insofern Teil des „Wahrheitsgeschehens“, also des Geschehens, in dem der Mensch sich bewahrheitet. Es ist ein für Menschsein wesentliches Tun, aber als solches verdankt es sich einem Ursprünglicheren. Heidegger fragt: „... geschieht dieses Entbergen irgendwo jenseits alles menschlichen Tuns? Nein. Aber es geschieht auch nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn.“ (Heidegger 1954, 24)

Alles Hervorbringen verweist als Entbergen menschlicher Möglichkeiten auf eine verborgen bleibende Quelle, die man mit Schelling als ursprüngliche „Produktivität der Natur“ verstehen kann. Und alle sogenannten technischen Produktivkräfte sind nur Hemmungen, Formungen, Kanalisierungen dieser ursprünglichen ungehemmten, ungeformten, unkanalisierten, vor-humanen Produktivität in Hinsicht menschlicher Zwecksetzungen. Schelling unterscheidet in seinem – übrigens stark am Modell der Mutter-Kind-Beziehung orientierten – Naturbegriff zwischen der gebärenden (*natura naturans*) und der geborenen (*natura naturata*) Natur. (Schelling 1799, 284) Die „zweite Geburt“ des Menschen (Böhme/Böhme 1985, 146), als Selbstentbindung eines be-

reits Geborenen (*natura naturata*), ist nur möglich, weil er als Gebärender (*natura naturans*) teilhat an den produktiven Kräften der Natur.

Unser Verhältnis zur Natur ist somit von einer grundlegenden und unaufhebbaren doppelten Ambivalenz durchzogen. Zum ersten ist es die *relative Ambivalenz* von Bejahung und Verneinung, von Aufgehobensein und Bedrohtsein in und durch Natur, mit der wir uns auseinanderzusetzen haben. Dies ist die Ambivalenz einer uns zugewandten Natur. Zum zweiten aber gibt es eine *absolute Ambivalenz* von Zuwendung und Abgewandtheit, die jene erste relative Ambivalenz selbst noch umfaßt. Auch eine „feindliche“ Natur wird ja noch in ihrer Beziehung zu uns erfahren und begriffen. Dazu können wir uns verhalten: Wir können versuchen, dem Feindlichen auszuweichen, vor ihm zu fliehen, es abzuwehren, zu unterdrücken, zu überwinden, durch List zu unterlaufen. Jenseits dessen aber bleibt an der Natur eine Unübersetzbarkeit in jegliche Beziehung zum Menschsein, ein Sich-entziehen, das als absolute Fremdheit, Abgewandtheit von Natur erscheinen mag. Natur ist – in dieser Dimension – nicht nur das relativ Andere, sie ist das absolut Andere und damit auch die unzugängliche Schattenseite der humanen Idee der Natur.

Die *relative* Ambivalenz der Natur bestimmt das Feld menschlicher Praxis. Naturprozesse, die gestern noch bedrohlich waren, sind heute in menschlichen Dienst eingespannt. Niemals wird es gelingen, alle Bedrohlichkeit aus der Natur zu bannen, aber jede Identifizierung einer Gefahr eröffnet Aussichten, ihr zu begegnen.

Zur Natur als dem *absolut* Anderen gibt es keine positive Beziehung. Sie fordert keine Praxis heraus, keine Produktivität. Ihre Andersheit ist selbst ein Moment aller Produktivität als Form von Naturproduktivität, der Rest, der in allem, was getan wird und geschieht, die unüberbrückbare Differenz zum menschlichen Sinn wahrt, der sich auf keine objektive Bestimmtheit festnageln läßt und daher auch keine an den Objekten festmachbare Beziehung zum Menschen, sei sie „freundlich“ oder „feindlich“.

Es bleibt dabei: Das mutterlose Kind Menschheit kann ohne die „gute Mutter Natur“ nicht überleben. Und es muß sich von der „bösen Mutter Natur“ emanzipieren. Beide „Mütter“ sind eine „Mutter“ und als solche eine notwendige Projektion, in der das Kind „Menschheit“ sich identifiziert als gebunden und getrennt, als abhängig und autonom zugleich. Das „Schlimmste“ aber ist: „Mutter Natur“ bleibt letztlich unberührt von dieser Ambivalenz des von ihr geworfenen Kindes. Ihr Kind ist verlassen, mutterseelenallein.

4. Dimensionen einer humanen Idee der Natur: Arbeit und Gesellschaft

Sprechen wir also weiter vom Menschen: Indem die Menschheit sich von den anderen Gattungen und Arten durch das Vermögen des Geistes unterscheidet und sich so zur Idee der Natur erhebt, wird diese zum notwendig geträumten Wachtraum. Negierten wir die Notwendigkeit der Arbeit und verzichteten auf die Ausübung unserer Macht, unterdrückten wir in uns den Willen zur Macht, dann machten wir uns auf den aussichtslosen Weg einer rational geplanten Rückkehr in die Naturunmittelbarkeit – als ob wir zurückkriechen könnten in „Mutters“ Schoß. Wir müßten dann versuchen, uns zu dem zu machen, was wir für ein „Naturwesen“ halten, eine technische Konstruktion, die sich selbst als solche nicht erkennt. Die Affinität systemtheoretisch argumentierender Ökologie zur Computertechnologie spricht in dieser Hinsicht Bände. (Vgl. Sesink 1993a, 87) Negierten wir andererseits die Unmöglichkeit einer definitiven Durchsetzung unserer Macht, verdrängten wir das in uns, was sich unserer Kontrolle und konstruktiven Potenz entzieht, und

würde unser Wille zur Macht absolut, begäben wir uns auf den ebenso aussichtslosen Weg einer technokratischen Utopie. Beides ist uns verschlossen: Die Rückkehr in paradiesische Naturunmittelbarkeit ebenso wie das Fortschreiten ins technologische Paradies. „Das bedeutet, daß die Selbstreflexion des Geistes als mit sich entzweiter Natur die Versöhnung von Geist und Natur in einer utopischen Perspektive denkt, die gleichsam am Rand des Reflexionsprozesses notwendig aufscheint, nicht aber als geschichtliche Wirklichkeit einlösbar ist.“ (Schmid Noerr 1990, XII) In dieser Aporie sich haltend und sie aushaltend, den Traum der Verschmelzung von Naturprozeß und Vernunft zur humanen Natur in Arbeit, Gesellschaft und Bildung *als* Traum, also *wach* träumend, haben wir allein die Chance, die Aufgabe des Menschseins zu bestehen.

Arbeit interpretiere ich also als die Verfolgung der in der Ersten Natur „vorgeschriebenen“ (aber nicht realisierten) humanen Idee der Natur. So verstanden ist Arbeit sowohl Ausübung menschlicher Macht gegenüber der Ersten Natur als auch Orientierung an ihr, Versuch einer Verwirklichung der Natur ihrer humanen Idee nach.

Wir verstehen Arbeit heute in erster Linie als *Produktion* und somit als zweckgerichtete Tätigkeit. Sie verfolgt die Herstellung eines bestimmten Produkts, eines definierten Ergebnisses. Und sie tut dies auf der Basis wohldefinierter Kenntnisse des Gegenstandes und exakt kalkulierten Mitteleinsatzes. In Produktion wird die Idee der Natur also *technisch* operationalisiert. Indem sie ihre Zwecke verwirklicht, verwandelt sie aber die Natur in verfügbaren „Bestand“ (Heidegger) und droht die Beziehung zu dem an Natur zu verlieren, woraus deren Idee sich speist. Nur soweit wir fähig und bereit sind, unsere Produktionserfolge und -ergebnisse, ja das Produzieren selbst wieder infragezustellen, bleiben wir der Naturidee treu – im Durchlässigmachen der Arbeit für das in Zwecken, Operationen und Mitteln nicht Faßbare des menschlichen Naturverhältnisses.

Dies Nichtfaßbare des menschlichen Naturverhältnisses in der Arbeit ist die in uns zur Sprache drängende Idee der Natur, und diese spricht sich zwar aus in unseren Bedürfnissen, Fähigkeiten, Sehnsüchten und Eingebungen, aber sie tritt darin niemals erschöpfend zutage, weil das Zutagegetretene sich einer immer verborgen bleibenden Quelle verdankt, aus der wir schöpfen, ohne sie erschöpfen zu können. Maß zu nehmen an der Idee der Natur heißt nicht, im Platonischen Sinne die Idee zu erkennen und dann aus der Wahrheit des Erkannten und nunmehr Offenbaren zu handeln. Sondern es heißt *Offenheit* für die *Potentialität* der Welt, für das, was werden kann und was noch nicht ist; was wir noch nicht wissen, noch nicht haben, noch nicht können, überzeugt, daß dieses „Noch-nicht“ kein zeitlich dimensioniertes ist, sondern unaufhebbare Grundverfassung, und daher ein „Niemals“ bedeutet: das „Niemals“ einer vollständigen Übersetzung der Natur, aus der wir sind, in eine Natur für uns. Die menschliche Gattung ist einmal aus den ihre Lebensmöglichkeiten determinierenden Kreisläufen Erster Natur herausgetreten, und einen Wiedereintritt in technisch induzierte Kreisläufe einer humanisierten Zweiten Natur wird es danach nicht mehr geben.

Das beschützte Leben im zuverlässigen Kreislauf bergender Naturprozesse ist uralter Menschheits Traum: der *Traum vom Paradies*. Daß nun ausgerechnet die *Arbeit*, die ja nach alttestamentarischer Überlieferung gerade als Folge der Vertreibung aus einem ursprünglichen Paradies zu gelten hatte, berufen sei, den Weg hin zu einem menschheitsgeschichtlich erst zu erringenden Paradies zu bahnen, war ein Leitgedanke der geschichtsphilosophischen Utopie des jungen Marx. Er sprach zwar nicht vom „Paradies“, sondern vom „durchgeführten Naturalismus des Menschen“ und vom „durchgeführten Humanismus der Natur“ (Marx MEW EI, 538). Er sprach damit von eben dem, was ich die „humane Idee der Natur“ nenne. Aber er sprach von ihrer *Durchführung*

und von einem gesellschaftlichen Zustand, in dem diese Durchführung einmal an ihr Ziel gelangt und die humane Idee der Natur durchgeführt sein werde. Er sprach aus der Produktionsperspektive der Arbeit.

Die technische Seite einer Durchführung des Humanismus der Natur war für Marx im Prinzip gelöst. Aus seiner Sicht waren die technischen Produktivkräfte weit genug entwickelt, um eine endgültige Lösung der Menschheit aus der Fesselung an die Bedingungen Erster Natur und somit eine Befreiung der Natur selbst zu ihrer inneren Bestimmung erwartbar werden zu lassen. Was nach seiner Auffassung ausstand, war, die gesellschaftliche Rationalität auf die Höhe der technischen zu bringen. In der Regulierung ihrer sozialen Verhältnisse hätten die Menschen bei weitem nicht zu der planvollen Zielstrebigkeit und Durchrationalisierung gefunden, die sie in ihrer Produktionstechnik längst realisierten. Deshalb müsse die bestehende soziale Form als neue Fessel der Entwicklung der Produktivkräfte gesprengt und die technische Rationalität ihre Entsprechung in der bewußten Gestaltung der sozialen Verhältnisse finden.

Bloch hat im „Prinzip Hoffnung“ in seinem Kapitel über die technischen Utopien das Postulat des jungen Marx von einer Übereinstimmung des menschlichen Lebenssinns mit dem geheimen Telos der Natur übernommen und weitergedacht zur Idee einer „Allianztechnik“ (Bloch 1959, 802ff.), in der sich die technische Produktivität der Arbeit verbindet mit der „Mitproduktivität“ eines zum Partner gewonnenen „Natursubjekts“, das eben dadurch mitbefreit werde zu seiner eigentlichen Bestimmung. „Es geht hier um unsere Bewußtwerdung als gesellschaftliche Produzenten in der Totalität des produktiven Werdens der Natur, in die wir praktisch immer schon mit der Aufgabe hineingestellt sind, in eine bewußte Allianz mit ihr zu kommen, um uns und sie dadurch selbst zu erfüllen.“ (Schmied-Kowarzik 1984, 129)

Die Annahme, ein freundliches, gewaltloses Verhältnis zur Natur sei möglich, stützt sich hier auf die Hoffnung, die Natur, die mit Gewalt ohnehin nicht unter den menschlichen Willen zu zwingen ist, werde von sich aus, sozusagen freiwillig und ungenötigt, in ihren eigenen Prozessen einen Bund eingehen mit den technisch induzierten Produktionsprozessen. Von dieser Vorstellung eines „durchgeführten Humanismus der Natur“ hat der „spätere“ Marx der Kritik der Politischen Ökonomie offensichtlich wieder Abstand genommen, wenn er die Unaufhebbarkeit eines „Reichs der Notwendigkeit“ betonte, in dem die „Arbeit nicht Spiel werden“ könne (Marx GR, 599; vgl. auch Schmidt 1971, 137ff.; Sesink 1990, 167ff.). „Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen.“ (MEW 25, 828) Wenn Arbeit aber nicht Spiel werden kann, dann bleibt sie notwendige Gewaltausübung gegenüber der Äußeren wie notwendige Disziplinierung der Inneren Natur, dann bleibt ein Rest nicht-humanisierter Natur, *gegen* den sie sich richtet. Das Humane der Arbeit scheint sich dann allein von ihren *Produkten* her zu bestimmen, nicht aber aus ihren Naturquellen. In der angewandten *Technik*, nicht in der beanspruchten Natur erscheint dann die eigentlich humane Seite der Arbeit. Deshalb konnte Heidegger die Marxsche Theorie der Vollendung der mit Platon anhebenden Geschichte der Metaphysik zuordnen (Heidegger 1949, 31), die sich der Offenheit des „Seins“ nicht aussetzen will und alles Seiende, einschließlich des menschlichen Daseins, unter die (bei Marx: gesellschaftliche) Kontrolle des Bewußtseins zu bringen beansprucht. (Heidegger 1958, 40f.) (Ich interpretiere Heideggers Seinsverständnis im Sinne seiner Auslegung des Physis-Begriffs bei Aristoteles, also als einen Naturbegriff; Heidegger 1978) (Vgl. Voßkübler 1987; Basta 1987) Daß allerdings in der radikalen philosophischen Wendung gegen jede Werthaltung, die den Menschen ins Zentrum stellt, im Zurückgehen hinter jede humanistische Bindung des Denkens und Verhaltens selbst

eine äußerste Gefährdung liegen kann, hat nicht zuletzt Heideggers eigenes politisches Engagement für die aus solchen Bindungen ins Inhumane entfesselte Gewalt der nationalsozialistischen Bewegung gezeigt. (Vgl. Safranski 1994, 240ff.; Farias 1989)

In der modernen kybernetischen Modellvorstellung der Grundstruktur sich selbst reproduzierender dynamischer Systeme scheint nun beides aufgehoben: die Geborgenheit in einem eingespielten Prozeß der Harmonie von Mensch und Natur ebenso wie die Rolle der Technik als Regulatorin dieses Prozesses. Zumal im kybernetisch-ökologischen Traum kommen Natur und Technik wieder zusammen: als technische Reproduktion der angeblich von der Ersten Natur abgeschauten ökologischen Kreislaufprozesse, als *Verkopplung von Innerer und Äußerer Natur in einer kybernetisch geregelten Zweiten Natur*. Vester nennt das „Bionik“ (Vester 1984, 217ff.; vgl. auch Schmid Noerr 1990, 76).

Wird Arbeit aber allein vom Produkt (oder kybernetisch vom Sollwert) her verstanden, reduziert auf ihre Zweckrationalität, reduziert auf das, was an ihr zutage liegt, erkannt, durchschaut, geplant, kontrolliert und gesteuert ist, auf Produktion also im modernen Sinne, so verliert sie ihr Maß an der Idee der Natur. Sie verliert damit die Beschränkung, die ihrer Machtausübung durch dieses Maß auferlegt wird, das nicht gesetzt, nicht einmal gefunden, sondern nur empfunden und gesucht werden kann. Im abstrakt Technischen der Arbeit gibt sich die menschliche Macht maßlos, unbedingt, absolut und rein selbstbezüglich. Dann aber offenbart sich das Ohnmächtige der Macht nicht als Unvermögen, sondern als Macht der Zerstörung, tendenziell der Selbstzerstörung.

Die Reduktion der Arbeit auf Technik ist jedoch selbst kein technischer Vorgang, sondern Ausdruck ihrer gesellschaftlichen Form und Funktion. Denn immer ist Arbeit schon eine sozial verfaßte Tätigkeit und wird geleistet im Zusammenhang sozialer Lebensbezüge und Sinngebungen.

In Gesellschaft erweitern wir unsere Bedürfnisse zu Gattungsbedürfnissen und unsere Kräfte und Fähigkeiten zu Kräften und Fähigkeiten der Gattung. Gesellschaft ist jedoch nicht nur eine Potenzierung und Erweiterung unserer Macht gegenüber der Äußeren Natur, sondern zudem ein *Maßnahmen an den Menschen* und ihren Bedürfnissen. Gesellschaft heißt, daß Leistungsfähigkeit und Bedürftigkeit, Macht und Abhängigkeit aufeinander bezogen werden. In einem einzelnen Menschen können diese beiden Seiten niemals komplementär sein, weil kein Mensch zeit seines Lebens allein für sich sorgen kann. In jeder menschlichen Gemeinschaft ist ein Teil ihrer Mitglieder bedürftig und abhängig ohne entsprechende Leistungsfähigkeit (Kinder, Alte, Kranke) und kann zugleich ein Teil mehr leisten, als er für sich selbst benötigt. Der gesellschaftliche Mensch geht von sich aus, um beim (andern) Menschen anzukommen. Dies ist die soziale Dimension der Reflexivität menschlichen Lebens. Die humane Idee der Natur enthält die Idee der sozialen Solidarität und Fürsorge. „Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den andern und des andern für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eignen *menschlichen* Daseins. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden.“ (Marx MEW E I, 537f.) *Gesellschaft* heißt demnach Versuch einer Konstituierung jener humanisierten Gattungsnatur, der zuzugehören ursprüngliches Bedürfnis, ja Lebensnotwendigkeit jedes einzelnen Menschen ist. Die Idee der Natur schließt die Idee des gesellschaftlichen Menschen ein, weil sie den Menschen als Gattung, nicht als Ansammlung isolierter Einzelwesen voraussetzt und intendiert und nur in der Gattungszugehörigkeit jedes einzelnen Menschen als Idee überhaupt existiert.

Eine Gesellschaft, die in ihrer Praxis der humanen Idee der Natur folgt, ist eine *Gesellschaft der Solidarität*, da sie die Aufnahme des Einzelnen in die Fürsorge nicht von seinem Beitrag zur gesellschaftlichen Leistung abhängig macht, sondern als Ausdruck der Gattungswahrheit vollzieht: Dies ist mein Vater, meine Schwester, mein Kind, und es ist nicht möglich, die Anerkennung dieser Beziehung von Bedingungen abhängig zu machen. Der einzelne Mensch, jeder, „ist die ganze Menschheit. ... Er ist selbst die Gattung, sie muß in ihm aufgedeckt werden. ... Außerhalb dieses Menschen gibt es keine Wahrheit, kein Ziel, das seine Opferung rechtfertigt.“ (Heydorn 1970, 24f.)

Während die Geburt der menschlichen Gattung aus der Natur gleichbedeutend ist mit dem Tod von „Mutter Natur“ – „Mutter Natur“ stirbt bei der Geburt des Kindes Menschheit, das daher für sich selbst sorgen muß –, ist für die soziale Geburt des Individuums das Überleben der „guten Mutter“ entscheidend. Die soziale Fürsorge ist keine Projektion wie die „gute Mutter Natur“, in der sich die menschliche Gattung ihres Lebensgrundes in der Natur zu versichern sucht, sondern eine reale Erfahrung, in der sich das individuelle Sein in Gesellschaft erst konstituiert. Ein Kind kann nur leben, wenn sein Leben *gesellschaftlich gewollt* ist. Gesellschaft ist der *organisierte Anthropozentrismus*; das Vorbild, aus dem die Projektion der „guten Mutter Natur“ sich speist. Deshalb ist es auch nicht primär die Arbeit, in der für den jungen Marx „die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur“ möglich wird, sondern die Gesellschaft *ist* „der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ (Marx MEW E I, 538), und es ist dann auch nicht eine vermeintliche Unmittelbarkeit zur Natur, sondern erst der *gesellschaftlich vermittelte* Charakter der Arbeit, durch den Natur sich humanisiert.

Wenn es richtig ist, daß in der Leiberfahrung die humane Idee der Natur sich in einer präreflexiven Weise, als „vorläufiger Entwurf meines Seins im ganzen“ (Merleau-Ponty 1966, 234) manifestiert, dann muß dazu gesagt werden, daß diese Leiberfahrung schon voraussetzt, daß sie in einem sozialen Verhältnis ermöglicht wurde, welches die Behandlung des eigenen Leibes durch einen anderen einschließt, und zwar eine Behandlung, in der er nicht als Ding, als Bündel einzelner Teile, als Mittel benutzt und traktiert, sondern als ein Sein aus eigenem Sinn aufgenommen und gehalten wurde. (Vgl. Winnicott 1974, 62f.) Die *erste Naturerfahrung* eines Menschen ist eine *Sozialerfahrung*: die ihm und d.h. seiner Inneren Natur zuteil werdende Pflege und Fürsorge.

In Gesellschaft kommt die humane Idee der Natur zur *Geltung*: als praktisch alltägliches Maßnehmen an der menschlichen Natur. Und daher ist es auch die Gesellschaft, die deren Geltung widersprechen kann.

5. Entfremdung von der Natur

Was bedeutet es nach all dem, von einem *entfremdeten* Mensch-Natur-Verhältnis zu sprechen?

Sagen wir zunächst, was es nach dem Bisherigen *nicht* bedeuten kann.

Es kann *nicht* bedeuten die *Entfernung von einem Ursprung*. Denn die Natur, von der der Mensch spricht, zu der er sich verhält, hat es nie gegeben. Sie ist überhaupt nicht etwas, das es einmal geben und das man dann wieder verlieren kann. Selbstverständlich hat der Mensch einen Ursprung, dem er sich verdankt – verdankt aber als die Aufgabe, die ich humane Idee der Natur genannt habe. Die Idee der Natur hat ihren Ursprung in der Ersten Natur, die die menschliche

Gattung hervorgebracht hat, ist in dieser „vorgeschrieben“. Sie ist nicht Idee im idealistischen Sinne. Aber ihr zu folgen, heißt nicht, sie in ihren Ursprung zurückzunehmen (wie dies in naturzentristischen Positionen unterstellt wird). Die Entfernung vom Ursprung unterscheidet gerade Geschichte von Evolution. Man mag darin so etwas wie Entfremdung sehen, wenn man das gebrochene Verhältnis der Menschheit zu ihrem Ursprung mißt am ungebrochenen Verhältnis anderer Gattungen zu der Natur, aus der sie sind. Dann allerdings gehörte Entfremdung zur menschlichen Lebensform.

Entfremdetes Mensch-Natur-Verhältnis kann auch *nicht* bedeuten die *Abwendung von einem Ziel* oder das Verfehlen eines Ziels. Denn die humane Idee der Natur ist nicht umsetzbar in Ziele, die wir verfolgen und erreichen können (wie dies in anthropozentristischen Positionen unterstellt wird), wenngleich wir ihr nicht anders zu folgen vermögen. Natur ist Werden aus einer Quelle, die sich aus stets und ewig Verborgenen speist. Menschliche Möglichkeiten treten aus dieser Quelle zutage und weisen in eine Zukunft; aber nie ist das Menschenmögliche in dem, was zutage getreten ist, erschöpft. Offenheit ist die Kategorie, die an die Stelle der Kategorie des Ziels treten muß.

Entfremdung kann mit Bezug auf das Mensch-Natur-Verhältnis daher auch *nicht* bedeuten den *Verlust einer Harmonie*, einer Vertrautheit, einer Einheit mit der Natur, sei es einer gewesenen und gehabten, sei es einer möglichen und erreichbaren. Die humane Idee der Natur ist nichts, was in sich Geschlossenheit und Abgeschlossenheit erreichen kann. Sie ist eine notwendige, aber unlösbare Aufgabe; nicht einmal eine endlose Annäherung an einen Idealzustand.

Was also heißt hier Entfremdung?

Im Anschluß an die bisherige Argumentation heißt Entfremdung im modernen Mensch-Natur-Verhältnis Verlust der humanen Idee der Natur, also Selbstverlust. Sie ist dabei weder aufzufassen als Sich-entfernen von der Natur *durch* Fremdheit noch als Sich-entfernen von der Natur *in* die Fremdheit; sondern als *Entfernen der Fremdheit aus der Natur* oder als *Sich-entfernen von der Fremdheit der Natur*. Es ist das Leugnen der Notwendigkeit wie Unmöglichkeit einer Überwindung der Fremdheit zwischen Mensch und Natur, durch Hypostasierung einer entweder vergangenen (und wiederzuholenden) oder erreichbaren Harmonie; durch Hypostasierung der menschlichen Macht gegenüber der Äußeren Natur als absoluter, maßloser Macht; oder auch durch Hypostasierung einer gütigen Natur an sich, die sich des Menschen annimmt.

In der Gefahr, sich in dieser Weise der Idee der Natur zu entfremden, stehen wir als Menschen. Heidegger nennt sie „*die Gefahr*“ des menschlichen „Geschicks“, die sich in der modernen Technik zur „höchsten Gefahr“ steigert. (Heidegger 1954, 30) Man kann sagen, sie ist dem menschlichen Dasein, der menschlichen Lebensform wesentlich. Wir können ihr daher nicht entgehen, wir können sie nur bestehen.

6. Entfremdete Arbeit, entfremdete Gesellschaft

Unsere gegenwärtige menschliche Verfassung ist nun dadurch charakterisiert, daß sie uns eben diese Chance zu nehmen droht. Es ist nicht wichtig, welchen Namen man dieser Verfassung gibt; ob man sie kapitalistisch nennt, die Produktionsverfassung betonend; oder bürgerlich, die Gesellschaftsverfassung betonend; oder modern, die historische Verfassung betonend; oder sonstwie. Wichtig ist, zu begreifen, in welcher Weise hier Entfremdung gegeben ist: als Zerstörung der

humanen Idee der Natur (nicht als Zerstörung der Natur) durch Ablösung der menschlichen Macht vom menschlichen Maß.

Ökonomisch grundlegend geschieht diese Ablösung in der Institution des *Werts*, was allerdings nur begreiflich wird, wenn man sich auf die kritische Analyse der Wertkategorie durch die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie einläßt, die zu dem Ergebnis führt, daß der ökonomische Wert alles andere ist als der Ausdruck menschlicher Wertschätzung, alles andere als der Ausdruck menschlicher Bedürftigkeit. Daß etwas Wert hat, drückt nur noch aus, daß in ihm menschliche Arbeit steckt, und zwar Arbeit, der jeder Bezug auf das menschliche Maß, auf das menschliche Bedürfnis genommen ist, Arbeit, an der nur noch von Bedeutung ist, daß sie geleistet wurde, das heißt: sich in einem Produkt vergegenständlicht hat, Arbeit, die allein daran bemessen wird, daß sie etwas bewirkt, was ohne menschliches Zutun nicht zustandegekommen wäre. Alles, was „von Natur“ da ist und geschieht, hat daher – ökonomisch gesehen – keinen Wert. Marx belegte diese, den ökonomischen Wert begründende Arbeit mit dem außerordentlich treffenden Namen „*abstrakte Arbeit*“. (Marx MEW 23, 58-61)

Auch die „abstrakte Arbeit“ folgt einer Naturidee, und zwar jener inhumanen Idee von Natur, die im Wert steckt: Natur als wertloses Material und Mittel der Arbeit, als Vehikel und Objekt der menschlichen Macht. Es gibt Dinge, die hierzu besser taugen als andere, verfügbarere und weniger verfügbare „Natur“. Arbeit, die sich auf verfügbarere Natur stützen kann, wird in derselben Zeit mehr produzieren als Arbeit, die sich auf weniger verfügbare Natur stützen muß. Im Austausch wird dieses Mehr oder Weniger der Verfügbarkeit von Natur für Arbeit auf einen Durchschnitt zurückgeführt, den ich – analog zum Begriff der abstrakten Arbeit – als *abstrakte Natur* (Sesink 1988a) bezeichnen möchte: durchschnittlich verfügbare Natur.

Das Maß der Natur liegt hier in der Arbeit. Was sie ist, wird bestimmt dadurch, ob und wie sie der Arbeit verfügbar ist. Wenn Natur in der Verfügbarkeit ihre vollständige und erschöpfende Bestimmung hat, wenn also die Unverfügbarkeit, die unaufhebbare Fremdheit der Natur gegen den menschlichen Zweck gezeugnet wird, dann verschwindet sie. Was zu bleiben scheint, ist dann der Mensch und sein Wille. Aber wo die Natur verschwindet, verflüchtigt sich auch das Menschliche in eine geisterhafte Abstraktion vom Menschen, in das, was sich als seine Macht in den von ihm installierten Systemen und Apparaten, Maschinen vergegenständlicht hat: seine reine leere Rationalität, die sich in reiner leerer Funktionalität der Systeme manifestiert. Die das Geldsymbol verarbeitende Maschinerie, als die Marx das „Kapital“ identifiziert hat, bringt schließlich die ihr entsprechende technische Gestalt hervor: die künstliche Intelligenz von computergesteuerten Anlagen, die produzieren um der Produktion willen. (Vgl. Sesink 1988b)

Die ökonomische Bewegung des Kapitals birgt demnach einen höchst eigenartigen „Anthropozentrismus“. Wert ist allein, was vom „Menschen“ kommt, und doch erscheint die von Natur gereinigte „Menschlichkeit“ des Werts als äußerste Entfernung von menschlichem Lebenssinn und so die „Absurdität“ eines „Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt“ (Horkheimer/Adorno 1968, 53). Daß „der Mensch“ mit seinem Willen zur Macht sich absolut setzt, erfahren *die Menschen* als ihre Ohnmacht. „Der Mensch“, zeigt sich, ist das Kapital; und der postmodern proklamierte „Tod des Subjekts“ fällt augenscheinlich zusammen mit der Krise des Kapitalsubjekts.

Der Ort, an dem die Abstraktion von der Natur als Abstraktion vom Menschen sich vollzieht, ist der *Markt*. Dort geschieht die Verteilung, also die soziale Beziehung der Arbeitsleistungen auf die Bedürfnisse, in der spezifischen Form des *Tauschs*, d.h. vermittelt durch die Wertform. Es „tau-

schen“ sich deshalb nicht Bedürfnisse gegen Leistungen aus, sondern Leistungen gegen Leistungen. Dies besagt die Bedingung der Zahlungsfähigkeit oder Kaufkraft für den Zugang zum Markt: daß nicht das Bedürfnis, sondern einzig und allein die Verfügung über im Wert vergegenständlichte Arbeitsleistung zur Teilhabe am Verteilungsprozeß berechtigt. Um *Leistung für mich* zu erhalten, muß ich *Leistung von mir* anbieten können. Leistung koppelt sich vom Bedürfnis ab, die Komplementarität gesellschaftlicher Beziehungen wird zerstört (die Gesellschaft wird zur „Leistungsgesellschaft“), und diejenigen, die bedürftig sind, ohne zur Arbeitsleistung fähig (oder zugelassen) zu sein, haben – ökonomisch gesehen – keinen Anspruch mehr auf „Leistung für ...“. In der gesellschaftlichen Bewegung des Werts wird diese Abkopplung von Arbeitsleistung und Bedürfnis manifest: Es geht um die Anhäufung vergegenständlichter Arbeitsleistung als solcher („Akkumulation“). Ökonomisch ist die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse nur soweit vorgesehen, als sie Leistungsträger (das „variable Kapital“; Marx MEW 23, 224) in benötigter Quantität und Qualität reproduziert. Die Behauptung, die „Industriegesellschaft [wolle] ... den Menschen zum Maß aller Dinge machen“ (Meyer-Abich 1984, 99), spricht nur das gängige industriekritische Mißverständnis aus, das die kapitalistische Abstraktion „des Menschen“ nicht als *Abstraktion vom Menschen* erkennt.

Das Reden von „dem Menschen“ erhält vor dem Hintergrund der sozialen Form, in der unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsweise der einzelne Mensch „allgemein gemacht“ wird, einen äußerst problematischen Hintersinn. Ob „Subjektivität“ überhaupt noch etwas bezeichne, das als Bestimmung menschlicher Existenz Gültigkeit beanspruchen dürfe, ist inzwischen ja philosophisch heiß umstritten. Den Menschen, die auf Äckern und Feldern, in den Fabriken und Büros, in Kriegen als Material und Opfer herzuhalten haben, war dies allerdings seit jeher zweifelhaft, auch und vielleicht gerade zu Zeiten bürgerlicher Herrschaft, also in den letzten rund zwei Jahrhunderten, zu Zeiten, in denen die Philosophie jene subjekttheoretischen Ideen entwickelte und ausformulierte, die man heute gern als das „moderne“ Selbstverständnis „des Menschen“ apostrophiert. Jetzt hat der Zweifel nicht nur die Menschen, sondern anscheinend auch „den Menschen“, sprich: die Philosophie, ereilt. Einiges spricht dafür, daß der philosophische Zweifel nur Ausdruck der sich abzeichnenden Brüchigkeit jener Macht-Abstraktion ist, die den realen Kapitalbewegungen innewohnt.

Der Warentausch als formgebende Grundlage der sozialen Beziehungen zerstört menschliche Solidarität. Nur punktuell kommen die Menschen im Austauschakt zusammen, um sich sogleich wieder voneinander zurückzuziehen in die Isolation der Privatheit. Die Gattungsbindungen werden aufgelöst und ersetzt durch die abstrakte Sphäre der Allgemeinheit des *Marktes*, auf dem sich nicht Menschen, sondern Waren aufeinander beziehen, insofern sie alle nichts anderes sind als Wert, vergegenständlichte abstrakte Arbeit. Diese Allgemeinheit, welche die Grundlage der gesellschaftlichen Beziehungen in einer bürgerlichen Gesellschaft ist, kennt keine inneren qualitativen Differenzierungen, nur noch *Identität*. Was sich der Wertidentität nicht fügt, hat gesellschaftlich gesehen keine Geltung, weil es außerhalb der Austauschsphäre bleibt. Es ist Privatangelegenheit.

So regiert der allen von der ökonomischen Struktur aufgezwungene gleiche Wille, gesellschaftlich Wert (nämlich Arbeitsleistung ohne Beziehung auf ihr Komplementär, das Bedürfnis; abstrakten gesellschaftlichen Reichtum) zu produzieren und sich individuell Verfügung über Wert zu verschaffen, um an der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums teilhaben zu können. Das individuelle *Motiv*, mit dem andern zusammenzukommen, ist nicht dessen Bedürfnis, sondern dessen Verfügung über Leistung. Und das *Recht*, mit dem andern zusammenzukommen, beruht nicht

auf eigener Bedürftigkeit, sondern auf eigener Verfügung über Leistung. Dies ist die Identität eines so vergesellschafteten Menschen: Leistungsträger zu sein.

Es ist keine Frage, daß so etwas wie eine soziale Identifizierung des einzelnen stattfinden muß, wenn gesellschaftliches Leben möglich sein soll. Die humane Idee der Natur ist eine Aufgabe, der sich die Gesellschaft nur stellen kann, wenn sie sich über sie verständigt, sie also zum Inhalt von Kommunikation macht. Wer kommunizieren will, muß sich „allgemein machen“, einen Ausdruck seiner selbst finden, der anderen zugänglich ist. Dennoch bleibt jeder Sprecher im Grunde seines Sprechens ein Sprachloser und Unaussprechlicher. „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, 245) Es bleibt ein unaufhebbar Fremdes in der sozialen Beziehung, das lediglich anerkannt, dem Raum gegeben werden kann, das aber nicht einbeziehbar ist in die soziale Vermittlung und das daher – als nicht anzueignender und unvermittelbarer „Naturrest“ – eine Umsetzung der humanen Idee der Natur in den Entwurf eines gesellschaftlichen Projekts, wie Marx es in der kommunistischen Gesellschaftsutopie intendiert hatte, unmöglich macht. Herstellung eines *gemeinsamen Willens* ist Bedingung für die notwendige Organisation gesellschaftlichen Zusammenlebens. In einer Gesellschaft „konkreter Allgemeinheit“ (Sesink 1990, 176-206) allerdings würde dies nicht bedeuten, daß alle dasselbe wollen müssen, also eine Auslöschung der individuellen Unterschiede, sondern daß alle etwas aufeinander Bezogenes, aufeinander Verwiesenes wollen – was die Differenzen voraussetzt und nicht negiert.

Sowohl die bürgerliche Gesellschaft als auch das utopische kommunistische Gesellschaftsprojekt weisen demgegenüber Strukturen „abstrakter Allgemeinheit“ auf. Wie – hinsichtlich der Arbeit – beide auf Produktion setzen, auf die Herstellung einer dem menschlichen Willen bzw. Bedürfnis entsprechenden Äußeren (Zweiten) Natur, so setzen – hinsichtlich der Gesellschaft – beide auf die soziale Formung *identischer Sozialcharaktere*. Allerdings, auch die Unterschiede sollten über diesem Vergleich nicht übergangen werden. Der Kapitalismus konstituiert ein äußeres Gewaltverhältnis: Produktion geht auf Naturbeherrschung, und die soziale Identifizierung der Individuen vollzieht sich über die strukturelle Gewalt der Marktbeziehungen, auch wenn diese weitgehend als Selbstdisziplin verinnerlicht wird. Die Sozialutopie des Kommunismus dagegen träumt von einer Vermittlung von Mensch und Natur und der Menschen untereinander, die keinen unvermittelten Rest zuläßt und dennoch gewaltfrei erfolgen soll. Während der Kapitalismus einen Eigensinn der Natur überhaupt nicht anerkennt und daher Gewalt gegen die Natur in ihm als grundsätzlich legitimiert erscheint, unterstellt die kommunistische Utopie eine Gleichgesinntheit von menschlichem Sinn und Naturtelos, welche die Notwendigkeit von Gewalt prinzipiell abstreitet und sie daher dort, wo sie – im Namen der eigenen Idee – dennoch stattfindet, zu leugnen gezwungen ist. So produziert eine kommunistische Gesellschaft (bzw. eine Gesellschaft oder gesellschaftliche Bewegung, die sich als auf dem Wege zum Kommunismus versteht) ihre eigenen „Charaktermasken“. (Vgl. Sesink 1990, 185ff.)

Fremdheit ist so sehr gegen die abstrakte Allgemeinheit der Gesellschaft gerichtet, daß sie von einer Gesellschaft, die ihre Mitglieder zu *identifizieren* beansprucht, nicht akzeptiert werden kann. Sie wird entweder eingemeindet, heimisch gemacht, als Variante von etwas eingefügt, das der vertrauten Konvention entspricht; oder sie wird ausgesondert, liquidiert.

7. Bildung der menschlichen Natur

Die Geburt der Menschheit wiederholt sich in der Geburt jedes einzelnen Menschen. *Bildung* nenne ich die Entwicklung des einzelnen Menschen, in der er bezogen auf sich selbst der humanen Idee der Natur innewird und ihren Regulativen nachspürt: sich selbst ins Verhältnis setzt zur Äußeren Natur und zur Gesellschaft und in diesem Verhältnis das in sich zur Entwicklung kommen läßt, was Maß und Möglichkeit seines Daseins ist. Maß: der Anspruch der Natur, der er selbst ist; der Anspruch der Natur, der sich durch ihn selbst an ihn richtet. Möglichkeit: die Potentialität der Natur, die er selbst ist; die Potentialität der Natur, die durch ihn hindurch zur Wirkung kommen kann.

Das durch Bildung sich entwickelnde Selbstverhältnis eines Menschen vermittelt sich über Arbeit und Gesellschaft. Im Verhältnis zur Äußeren Natur (Arbeit) erfährt der einzelne seine Macht ebenso wie das Maß ihrer Ausübung, ihre Grenzen und so seine Eingebundenheit in eine äußere Welt als Aufgabe. Im Kennenlernen der äußeren Welt lernt er sich selbst kennen, und in der praktischen Auseinandersetzung mit den Dingen entwickelt er sich selbst als bedürftiges und produktives Wesen. Im Verhältnis zu den anderen Menschen erfährt er seine Abhängigkeit von Fürsorge und seine Fähigkeit zur Fürsorge, die Bedeutung der Gesellschaft für ihn und seine Bedeutung für die Gesellschaft (was hier nicht seine Leistung betrifft, sondern ihn als Teil des gesellschaftlichen Leibes in der Komplementarität von Leistung und Bedürfnis, Macht und Abhängigkeit). In der Auseinandersetzung mit anderen Menschen trägt er bei zur gesellschaftlichen Entwicklung und entwickelt er sich selbst als soziales Wesen.

All dies ist ihm möglich, weil er von Natur in die Möglichkeit wie Notwendigkeit gestellt ist, ihre humane Idee wahrzunehmen und in den Traum zu erwachen, sie in Arbeit und Gesellschaft zu realisieren. Bildung ist daher in ihrer Grundlage *intransitiv*, weder transitiv noch reflexiv. Sie ist ein Geschehen, für dessen Zustandekommen weder das Tun anderer (transitiver Bildungsbegriff) noch die Selbstreflexion (reflexiver Bildungsbegriff) hinreichen (Sesink 1993a, 167f.; 1993b, 107 u. 113 Anm. 22). Die Bewegung des *Werdens* eines Menschen ist nicht Selbstproduktion, sondern Ausdruck der Produktivität seiner Inneren Natur, die hierin immer Erste Natur bleibt, auch wenn sie sich durch soziale und individuelle Reflexion zur „zweiten Geburt“ und Entwicklung einer zweiten Inneren Natur, als Werden dieses *Menschen* humanisiert.

In ihrer intransitiven Grundbewegung, „als Spontaneität, als nur auf sich selbst zurückführbare, originäre Größe, die durch keine fremde Bestimmung abgedeckt wird“ (Heydorn 1970, 23), ist Bildung in keiner Weise zu bewirken. Wir können sie lediglich zulassen durch „*Sein-lassen*“ in dem Doppelsinne: jemanden zu einem „Sein“ aus seiner eigenen Inneren Natur kommen zu lassen und es sein zu lassen (zu unterlassen), sich mit pädagogischem Tun in dieses eigene Sein einzumischen. Ich beziehe mich hier sowohl auf Heideggers „Gelassensein zu den Dingen“ (Heidegger 1959, 23), das ja ein Gelassenwerden (durch andere) impliziert, als auch auf Winnicotts Begriff des „Halten“, insoweit dieses den „potentiellen Raum“ schafft und schützt für die Weltbegegnung eines Kindes auf der Basis eines „kontinuierlichen“, also nicht durch Außenweltforderungen unterbrochenen und „zerstückelten Seins“ (Winnicott 1974, 47-71). Erst auf dieser Grundlage können (und müssen) sich pädagogische Anleitung und Selbstreflexion als Bildungsmomente entfalten und daher transitiver wie reflexiver Bildungsbegriff ihre Legitimation erhalten.

In ihrer *sozialen Funktion* soll Bildung den einzelnen Menschen zur Arbeits- und Sozialfähigkeit führen. In einer Gesellschaft, die das Fremde und Unverfügbare nicht akzeptieren kann, heißt dies: Ausbildung der instrumentellen Macht über die Äußere Natur und Ausbildung der persona-

len Identität, die es erlaubt, den einzelnen sozial zu identifizieren, sozial einzuordnen. Bildung nennen wir dies gewöhnlich, insofern der einzelne es bewußt und zustimmend selbst an sich vollzieht. Sie ist daher nicht denkbar ohne die Entwicklung eines Selbstbewußtseins, in dem der einzelne sich als *Machthaber gegenüber der Natur* und als Identität, als mit sich identische, erkennbare, offenbare, *sozial identifizierbare Person* versteht. Weder die Unverfügbarkeit der äußeren Welt noch die Fremdheit des eigenen Selbst können im Rahmen eines solchen Bildungsverständnisses akzeptiert werden. Sie wären Risse und Bruchstellen in der Person, die zu kitten sind; dunkle Seiten und Schatten, die auszuleuchten, und Abgründe, die auszuloten sind.

Beides hängt unmittelbar miteinander zusammen. Die Ausbildung der Macht gegenüber der Äußeren Natur, instrumentelle Qualifizierung der Arbeitskraft, dies heißt Verfügung über Leistungsfähigkeit, wie sie nachgefragt wird; dies ist der Zugang zum Markt als entscheidender Instanz gesellschaftlicher Integration, welche zugleich erlaubt, im Privaten all das auszuleben, was sozial ohne Wert und Anerkennung ist – soweit die soziale Teilhabe hierfür Raum gibt. Denn der Raum des Privaten wird definiert durch die Teilhabe am Sozialen: durch die freie Zeit, welche die Ableistung abstrakter Arbeit läßt; durch die materiellen Möglichkeiten, die das Einkommen am Markt eröffnet; durch den Umfang von der Kontrolle seitens sozialer Institutionen ausgesparter Lebenssphären; durch das Maß an Verzicht der Öffentlichkeit auf das Eindringen in die Intimsphäre des Privaten. Das Private als Refugium der individuellen Einzigartigkeit jedes Menschen ist eine sozial geduldete Restgröße.

Funktionale und d.h. institutionalisierte Bildung kann daher in unserer Gesellschaft nur transitiv und reflexiv verstanden werden. *Transitiv*, insofern sie die Gestaltung des Menschen nach einem Bilde ist, das – vorbildlich – zeigt, was er zu sein hat. *Reflexiv*, insofern der einzelne Mensch, sich dieses Bild zu eigen machend, sich selbst bewußt nach ihm gestaltet und weiß, wer und was er kann und ist.

Arbeit, Gesellschaft und Bildung erscheinen in entfremdeter Gestalt, nämlich in einer Form, in der das Fremde und Unverfügbare gelehnt wird. Was tatsächlich stattfindet: Naturzerstörung, soziale Desintegration und Persönlichkeitsdeformationen, ist daher nicht Ausdruck eines Verlustes von Macht gegenüber der Natur, dem durch Machtsteigerung (Technik) zu begegnen wäre, Ausdruck des Verlustes sozialer Integration, dem durch verstärkte Bemühungen um die Herstellung gesellschaftlicher Übereinstimmung abzuwehren wäre, Ausdruck mißlungener Identitätsbildung und Qualifizierung, auf die durch überzeugendere Identifizierungsangebote und bessere Qualifizierung zu antworten wäre. Denn all dies hieße nur Verstärkung eben dessen, was die Entfremdung gerade ausmacht.

Wenn es um die Natur gehen soll, muß es auch um die Menschen gehen, um jeden einzelnen. Bildung ist „Bildung der menschlichen Natur“, wobei der in dieser Formulierung enthaltene Genitiv nicht nur als Genitivus obiectivus, sondern eben auch als Genitivus subiectivus zu verstehen ist. Natur selbst ist bildend – aber nicht über eine vermeintliche Unmittelbarkeit zu Erster Natur, die gar nicht zu haben ist, sondern vermittelt über die Wahrnehmung ihrer humanen Idee, welche Selbstbewußtsein eines zur Ersten Natur prinzipiell differenten Wesens einschließt. Der traumatische Geburtsschmerz der Trennung von Erster Natur begleitet wie die Menschheitsgeschichte eine jede Lebensgeschichte; und er ist nicht auszulöschen durch technokratische Naturvergessenheit oder romantizistische Naturschwärmerei. Er ist auszuhalten.

Dazu wäre eine Öffnung nötig für die ent-fremdend ausgeschlossene Unverfügbarkeit und Fremdheit in der Äußeren Natur, im anderen Menschen und im jeweiligen eigenen Selbst. Das

wäre eine Öffnung für die Idee der Natur, die sich in Arbeit, Gesellschaft und Bildung ereignen müßte. „Die Natur“ – dies ist bildungstheoretisch vielleicht das Bedeutsamste, was gesagt werden kann – , ist, wie „die Menschheit“, im einzelnen Menschen. In ihm ist sie zu finden, nicht als zu erkennendes und hinzunehmendes ererbtes Muster von Anlagen, die es pflegend zur Entwicklung kommen zu lassen gälte, sondern als eine Entwicklungsaufgabe, die sich sowohl den Menschen stellt, die die Entwicklung eines Menschen unterstützend und fördernd begleiten, als auch dem Menschen selbst, um dessen Entwicklung es gehen soll. Die Aufgabe ist notwendig, weil „die Natur“ nicht existiert, zu der ein Mensch bildend sein Verhältnis entwickeln muß; und sie ist unlösbar, weil „die Natur“ nicht herstellbar, nicht erreichbar, nicht einmal faßbar ist, die es zu entwickeln gilt.

Bildung ist, um mit Heidegger zu sprechen, das „Geschick“ des einzelnen Menschen: der Weg der Entwicklung seiner Inneren Natur im Verhältnis zur Gattungsnatur und zur Äußeren Natur, auf den und zu dem er „geschickt“ ist. Die Erfüllung dieses „Geschicks“ ist nicht die Vollstreckung eines Verhängnisses oder das Erreichen eines Ziels, sondern: es anzunehmen und ihm zu entsprechen.

Daß es nicht ohne Risiko ist, einen Menschen „sein zu lassen“, scheint mir klar. Über die Naturquelle der Bildung gibt es keine Kontrolle, auch nicht im Namen der Menschlichkeit. Wie die Natur so ist auch der einzelne Mensch als Teil der Natur nicht vollständig „humanisierbar“; jeder Versuch, der dies zu unternehmen sich anschickt, führt zu Terror. Die Trennung von der Ersten Natur und die daraus folgende doppelte Ambivalenz markieren einen Riß, der durch jeden Menschen selbst hindurchgeht. In ihm ist ein Potential spontaner Kräfte, deren bloßes „Loslassen“ angesichts mangelnder Instinktgebundenheit des menschlichen Verhaltens unausweichlich auch *destruktive* Tendenzen entbirgt; destruktiv mit Bezug auf eine an der humanen Idee der Natur orientierte Produktionsweise und Gesellschaftsform. (Vgl. Sesink 1993b, 109) Andererseits wäre jede vorgängige Verpflichtung auf den Entwurf oder die Reproduktion einer humanen Weltordnung nur durchzusetzen durch Unterdrückung und Fesselung der spontanen Lebensäußerungen eines Menschen. Wenn die Reflexion des Selbst in seinen Bezügen zur Äußeren Natur und den anderen Menschen zur Wahrnehmung der humanen Idee der Natur führt, zur Selbstverpflichtung auf einen ihr entsprechenden Entwicklungsweg und so zur Identifizierung von Destruktivität, ist diese bereits eine Seite des Selbst.

Die doppelte Ambivalenz der menschlichen Natur tritt zutage erst im Lichte der humanen Idee der Natur. So findet der einzelne Mensch sich schon zerrissen auf dem Weg seiner Bildung. Indem er Verantwortung übernimmt für die humane Idee der Natur, sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, nicht nur die Äußere Natur, sondern auch sich selbst zu humanisieren, kann aber seine destruktiven Tendenzen nicht auslöschen, ohne zugleich damit die Spontaneität abzutöten, der er sein Leben verdankt. Reine Spontaneität wäre ebenso antihumane Gewalt gegen die Idee der Natur, wie reine Vernunft in antihumane Gewalt gegen die Spontaneität des menschlichen Lebens umschlagen müßte.

Die eigene Destruktivität wird nur aushaltbar als integraler Bestandteil eines Selbst, das sich auf die humane Idee der Natur verpflichtet weiß, wenn *Wiedergutmachung* möglich ist, indem dafür gesorgt wurde, daß menschliche Spontaneität sich in einen Wirklichkeitsraum entäußert, in dem es keine irreversiblen Folgen des eigenen Tuns gibt. Dies war die Idee der Schule, soweit sie einen Schonraum darstellen sollte, in dem die Heranwachsenden ihre Kräfte erproben können, ohne daß sie auf die Folgen ihres Tuns definitiv festgenagelt werden. Der Gedanke läßt sich ausweiten

auf ein Prinzip ökologisch verantwortlichen Handelns: daß Wiedergutmachung nicht nur als nachträgliche Wiederherstellung des Zerstörten und Kompensation des Geraubten unternommen wird, sondern besser noch als in die Bearbeitung der Natur integrierte Bewahrung ihres Guten (ihrer immanenten Humanität) und – wo dies an die Grenzen der Abschätzbarkeit der Folgen stößt – als Konzipierung von Produktion als Probehandeln, das immer bereit ist, sich selbst zurückzunehmen.

Aber auch solche Konzepte finden ihre Grenze an dem, was ich *absolute Ambivalenz* genannt habe: an der absoluten Andersheit der Natur, die jeder Mensch auch in sich selbst trägt. Hier stellt sich keine Aufgabe, auch keine unlösbare. Die Differenz von Zuwendung und Abgewandtheit ist nur auszuhalten, und das heißt: anzuerkennen. Jenseits der relativen Ambivalenz von Freundschaft und Feindschaft (die immer auch einschließt, daß aus Feindschaft Freundschaft werde) wird eine Haltung bedeutsam, die man Achtung und Respekt nennen darf, wenn man sie versteht als Verzicht auf den imperialen Anspruch auf Identität, darauf, das Fremde in Bekanntes aufzuheben.

Dies heißt für das pädagogische Verhältnis: den anderen Menschen als Menschen anzunehmen und zu achten, was nur möglich ist, wenn man sich auf ihn einläßt, nie aber, wenn man sich von ihm abwendet. Und für Bildung selbst heißt es: sich selbst in seinem Menschsein anzunehmen, Selbstachtung nicht aufgrund einer Identifizierung, sondern angesichts der Grenzen von Identität. Jeder Mensch bewahrt nicht nur für andere, sondern auch für sich selbst ein Fremdes. „In diesem Sinne ist er das Unverstehbare, Unbestimmbare, ein Rätsel oder Geheimnis, dessen ‚Entdeckung‘, die keine Entblößung ist, identisch mit der Anerkennung ist. Man kann ihn nicht entdecken, ohne ihn anzuerkennen und zu achten, denn die Entdeckung *ist* die Anerkennung, weil sie das Subjekt von der Entscheidungsfreiheit entbindet, ihn zu achten oder nicht.“ (Wimmer 1993, 73)

Es ist keine Frage, daß Bildung, intransitiv verstanden, nur möglich ist in Unterlaufung der Wertabstraktionen der Arbeit, der Identifizierungszwänge der Gesellschaft und der Bildermacherei der institutionalisierten Bildung, die allesamt und gemeinsam die humane Idee der Natur zerstören, indem sie sich von ihrer Quelle abschließen. Dies Unterlaufen findet alltäglich statt, wo gearbeitet, gemeinsam gehandelt, gelehrt und gelernt wird; mit ihm muß nicht erst begonnen werden. Aber was darin bewahrt wird, ist gefährdet, und diese Gefahr spitzt sich aufs äußerste zu gerade dadurch, daß ihr Charakter nicht erkannt wird. Ökologische Aufklärung als Aufklärung über Quelle und Gehalt der humanen Idee der Natur wie deren Gefährdungen ist Vorbedingung für eine Revision des Verhältnisses zur Natur, die bei der Achtung der Spontaneität der Inneren Natur ansetzt und nicht im Namen eines alternativ geschöpften Begriffs einer zu schützenden, zu bewahren oder zu restituierenden Äußeren Natur sich disziplinierend der Kontrolle über die Innere Natur der Menschen zu versichern sucht.

Danach erst wäre auch darüber nachzudenken, was besser gemacht werden kann mit Bezug auf die instrumentelle Seite der Arbeit, die integrative Funktion gesellschaftlicher Vermittlungen, die qualifizierende und identitätsstiftende Funktion der Bildung.

Denn die Öffnung für das Unverfügbare und Fremde ist nicht Negation der notwendigen Aufgabe, Natur verfügbarer zu machen und zu ihr ein harmonisches Verhältnis zu suchen, soziale Übereinstimmungen anzustreben, instrumentelle Arbeitsqualifikationen und personale Identität auszubilden. Sie bedeutet nur eine Begrenzung des unausweichlich enthaltenen Machtanspruchs,

Akzeptieren und Respekt für das, was sich ihm entzieht, und schließlich auch die Fähigkeit, das Mißlingen des Notwendigen auszuhalten ohne aufzugeben.

Weiterführende Literaturhinweise:

- Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1959. Darin das Kapitel „Die technischen Utopien“. 729-817
- Böhme, G. (Hg.): Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule. München 1989
- Böhme, H./Böhme, G.: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a.M. 1985
- Heidegger, M.: Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954. 9-40
- Heidegger, M.: Vom Wesen und Begriff der *physis*. In: Ders.: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1978
- Horkheimer, M./Adorno, Th.W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1968
- Marx, K.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Werke Ergänzungsband I. Berlin 1973. 465-588
- Meyer-Abich, K.M.: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München 1984
- Meyer-Drawe, K.: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich. München 1990
- Schmid Noerr, G.: Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses. Darmstadt 1990
- Schmidt, A.: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Überarb. und ergänzte Neuausg. Frankfurt a.M. 1971
- Schmied-Kowarzik, W.: Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx. Freiburg-München 1984
- Sesink, W.: Die Bildung der menschlichen Natur. Naturphilosophische und psychoanalytische Reflexionen über das Subjekt der Bildung. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 67 (1991). 455-470
- Sesink, W.: Das Subjekt aus Natur. Zur möglichen Bedeutung der Schellingschen Naturphilosophie für einen ökologisch revidierten Bildungsbegriff. In: L. Koch/W. Marotzki/H. Peukert (Hg.): Revision der Moderne? Beiträge zu einem Gespräch zwischen Pädagogik und Philosophie. Weinheim 1993. 94-116

Zitierte Literatur:

- Basta, D.N.: Zu Heideggers Marx-Interpretation. In: R. Wisser (Hg.): Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Freiburg-München 1987. 215-238
- Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1959
- Böhme, H./Böhme, G.: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a.M. 1985
- Farias, V.: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt a.M. 1989
- Heidegger, M.: Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954. 9-40
- Heidegger, M.: Gelassenheit. Pfullingen 1959
- Heidegger, M.: Grundsätze des Denkens. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6 (1958). 33-41
- Heidegger, M.: Über den Humanismus. Frankfurt a.M. 1949
- Heidegger, M.: Vom Wesen und Begriff der *fusiz*. In: Ders.: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1978
- Heydorn, H.J.: Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Frankfurt a.M. 1970
- Horkheimer, M./Adorno, Th.W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1968
- Marx, K.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Werke Ergänzungsband I. Berlin 1973. 465-588 (zit. MEW E I)
- Marx, K.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Unveränd. reprogr. Nachdruck der Ausgabe Moskau 1939/41. Frankfurt a.M.-Wien o.J. (zit. GR)
- Marx, K.: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Bd.: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Marx-Engels-Werke Bd. 23. Berlin 1959 (zit. MEW 23)
- Marx, K.: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Dritter Bd.: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. Hg. F. Engels. Marx-Engels-Werke Bd. 25. Berlin 1958 (zit. MEW 25)
- Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966
- Meyer-Abich, K.M.: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München 1984
- Meyer-Drawe, K.: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich. München 1990
- Safranski, R.: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München-Wien 1994
- Schelling, F.W.J.: Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799). In: Ders.: Schriften von 1799-1801. Unveränd. reprogr. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart-Augsburg 1858/59. Darmstadt 1990. 269-326

- Schmid Noerr, G.: Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses. Darmstadt 1990
- Schmidt, A.: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Überarb. und ergänzte Neuausg. Frankfurt a.M. 1971
- Schmied-Kowarzik, W.: Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx. Freiburg-München 1984
- Sesink, W.: Der Wert der Natur. In: H. Immler/W. Schmied-Kowarzik (Hg.): Natur und Marxistische Werttheorie. Kassel 1988. 131-159 (zit. 1988a)
- Sesink, W.: Hirngeld oder die Wertform des Geistes. Sozialphilosophische Überlegungen zur Künstlichen Intelligenz. Wuppertal 1988 (Arbeitspapiere des Fachbereichs Wirtschaftswissenschaft der Universität Wuppertal; 119) (zit. 1988b)
- Sesink, W.: Der Eigensinn des Lernens. Die Dialektik der menschlichen Natur und ihr Bildungschicksal in Familie, Schule, Arbeit und Staat. Weinheim 1990
- Sesink, W.: Menschliche und künstliche Intelligenz. Der kleine Unterschied. Stuttgart 1993 (zit. 1993a)
- Sesink, W.: Das Subjekt aus Natur. Zur möglichen Bedeutung der Schellingschen Naturphilosophie für einen ökologisch revidierten Bildungsbegriff. In: L. Koch/W. Marotzki/H. Peukert (Hg.): Revision der Moderne? Beiträge zu einem Gespräch zwischen Pädagogik und Philosophie. Weinheim 1993. 94-116 (zit. 1993b)
- Unsel, G.: Maschinenintelligenz oder Menschenphantasie? Ein Plädoyer für den Ausstieg aus unserer technisch-wissenschaftlichen Kultur. Frankfurt a.M. 1992
- Vester, F.: Neuland des Denkens. Vom technokratischen zum kybernetischen Zeitalter. München 1984
- Voßkühler, F.: Praxis und Wahrheit. Ein Gang des Denkens von Marx zu Heidegger. In: R. Wisser (Hg.): Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Freiburg-München 1987. 183-213
- Wimmer, K.-M.: Intentionalität und Unentscheidbarkeit. In: L. Koch/W. Marotzki/H. Peukert (Hg.): Revision der Moderne? Beiträge zu einem Gespräch zwischen Pädagogik und Philosophie. Weinheim 1993. 57-80
- Winnicott, D.W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. München 1974