
Sesink, Werner: „Die Materie der Bildung. Überlegungen zu einem neugefaßten Materialismus in der Bildungstheorie.“ In: Mündigkeit. Zur Neufassung materialistischer Bildungstheorie. Jahrbuch für Pädagogik 1997. Red. H.-J. Gamm und G. Koneffke. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1997. 53-65

Werner Sesink

Die Materie der Bildung.

Überlegungen zu einem neugefaßten Materialismus in der Bildungstheorie

1. Bildungstheorie: Selbstkritik des Bildungsbegriffs

1972 erschien H.-J. Heydorns Studie „Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs“. Sie schloß eine Phase intensiver Auseinandersetzung mit dem Bildungsbegriff der bürgerlichen Pädagogik ab. „Neufassung“ ergab sich als theoretische Perspektive aus kritischer Selbstreflexion einer pädagogischen Bildungstheorie, der Heydorn selbst sich verpflichtet wußte, an deren bruchloser Tradierung er aber keinen weiteren Anteil haben wollte und konnte. Eröffnet werden sollte eine neue Traditionslinie bildungstheoretischen Denkens, die sich der Illusion einer Bildung im Stande gesellschaftlicher Unschuld entledigt hatte und konsequent darauf bestand, die Eingebundenheit von Bildung in soziale Herrschaftsverhältnisse zur Kenntnis zu nehmen und genauestens zu analysieren. Dies war eine radikalisierte Fassung der Mitte der 60er Jahre bereits proklamierten „realistischen Wendung“ zur Anerkennung der Tatsache gesellschaftlicher Funktionalität der Pädagogik. Diese wurde von Heydorn ja nicht etwa bestritten oder beklagt, sondern in einem noch strengeren Sinne ernst genommen: Bildung ist immer ein Moment der Genese und Reproduktion gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse und spiegelt dies unausweichlich in ihrer Idee wie Praxis wider. In radikaler Selbstkritik jedoch – in kritischer Bildungstheorie – kann sie dieser ihrer eigenen Mitschuld inne werden und aus der Hermetik des Zirkels pädagogisch vermittelter Perpetuierung sozialer Herrschaftsverhältnisse ausbrechen, indem sie erkennt, daß nur in einer herrschaftsfreien Gesellschaft auch Bildung von dem inneren Widerspruch ihres eigenen Herrschaftscharakters befreit und Bildung zur Mündigkeit möglich werden kann. In diesem Sinne konnte man die kritische Bildungstheorie Heydorns auch als „materialistisch“ verstehen: Sie bezog sich auf eine kritische Theorie der Gesellschaft, die deren historische Gestaltungen zurückbezog auf die Entwicklung der Mittel und Formen, in denen die Menschen sich gemeinschaftlich der materiellen Bedingungen ihres Lebens versichern.

Der vorliegende Band des Jahrbuchs für Pädagogik führt im Titel die Formulierung „Zur Neufassung materialistischer Pädagogik“. Wie immer dies von den Herausgebern und Beiträgern sonst interpretiert werden mag: Die Anspielung auf Heydorns Studie ist offensichtlich, und ich möchte sie nicht bloß verstanden wissen als Aufforderung zu einer rekapitulierenden Sammlung und Demonstration der theoretischen Kräfte einer materialistischen Pädagogik auf kurzem Zwischenhalt ihres ansonsten unbeirrbar Marsches voran. Die postulierte „Neufassung“ sollte Ausdruck von Selbstkritik ebenso wie Perspektive einer nicht nur peripher veränderten materialistischen Pädagogik sein.

Daß es hierzu an der Zeit ist, scheint mir außer Zweifel zu stehen. Heydorns Begründung kritischer Bildungstheorie war – sicherlich ebenso wie andere Ansätze und Begründungen einer materialistischen Pädagogik – noch ziemlich fest verankert im modernen Glauben an die emanzipato-

rischen Wirkungen der Produktivkraftentwicklung. Die Erschütterung dieses Glaubens durch die Krise des menschlichen Naturverhältnisses setzte in nennenswertem Maße erst ab Mitte der 70er Jahre, nach Heydorns Tod, ein. Seit Ende der 70er Jahre findet sie ihren Niederschlag auch in einer Neubefragung der auf Marx' Kritik der Politischen Ökonomie zurückgehenden materialistischen Geschichts- und Gesellschaftsauffassung. Diese Neubefragung betrifft notwendigerweise die Fundamente: Die Kritik an den Produktionsverhältnissen, bei Marx gewissermaßen ausgesprochen vom emanzipatorischen Standpunkt hochentwickelter, lediglich in ihren Entfaltungsmöglichkeiten gefesselter Produktivkräfte, wendet sich zurück auf die Produktivkräfte selbst. Sollte die Formbestimmtheit durch die kapitalistischen Eigentums- und Produktionsverhältnisse sich noch tiefer in die materiellen Fundamente unseres sozialen Lebens eingefressen haben, als bisher angenommen? Ist die Technik selbst kapitalistisch? Und daran anschließend: Könnte es sein, daß sogar die emanzipatorisch und sozialkritisch radikalisierte Bildungsidee der Mündigkeit noch beeeelt ist von kapitalistischem Geist?

Das Innehalten materialistischer Pädagogik, das sich in der Aufforderung zu einer „Neufassung“ artikuliert, folgt derselben selbstkritischen Grundhaltung, welcher Heydorn damals im Namen einer sich selbst zweifelhaft gewordenen bürgerlichen Bildungstheorie Ausdruck verlieh und wie sie zuletzt noch von Koneffke für die Mündigkeitsidee auch der kritischen Bildungstheorie angemahnt worden ist. „Sie ist *bürgerliche* Mündigkeit und kann folglich sich nur bewähren, wenn sie die kritische Vergegenständlichung ihrer selbst zuspitzt auf die Vergegenständlichung der in ihr wirkenden Bürgerlichkeit, die ihre unumgehbare Einschränkung und daher das in ihr wirkende unumgehbare Moment von Nicht-Mündigkeit bedeutet, mithin den in ihr wirksamen, für sie konstitutiven Widerspruch.“ (Koneffke 1994, S. 11) Dies herauszuarbeiten: die immanente Bürgerlichkeit der Bildungsidee der Mündigkeit, ist mein Anliegen. (Vgl. auch Sesink 1995a, 1995b, 1996a)

Statt von den scheinbar gesicherten Voraussetzungen einer materialistischen Gesellschafts- und Bildungstheorie aus deren neuere Fassungen zu diskutieren, soll also erneut die Frage nach dem „Materialismus“ der zugrundeliegenden Position aufgeworfen werden: Was ist das für eine Materie, auf der die soziale Lebenspraxis der Menschen beruht oder in der sie gründet?

2. Was heißt „Materialismus“?

„Materialistisch“ nennt sich eine Pädagogik, welche die Materialität als eine wesentliche Bestimmung menschlicher Existenz ansieht: daß Menschen als Geschöpfe aus Natur angewiesen sind auf eine materiell ihrem Leben zuträgliche Welt und daß die Sorge dafür substantieller Gehalt ihrer Lebensäußerungen ist. Eine „materialistische“ Pädagogik wird demzufolge pädagogisches Handeln und Bildung immer in Hinsicht auf diese fundamentale Voraussetzung zu bestimmen versuchen, in den Bedingungen ihrer Möglichkeit ebenso wie in ihren Gehalten, ihren Formen und den Gründen ihres Gelingens oder Scheiterns.

Die Basis des Materialismus ist also die Anerkennung einer Materialität der Menschen, nämlich nicht nur einer lebensfundierenden Bedeutung ihrer materiellen Umwelt, sondern auch der ihnen in ihrer Leiblichkeit eigenen Materialität. In seinen ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 sprach Marx wiederholt von der „Gegenständlichkeit“ der Menschen selbst, so unsere Wesensgleichheit mit unserer materiellen Umwelt betonend. Das legt ein objektivistisches Mißverständnis nahe, dem Marx jedoch in seiner ersten Feuerbachthese ausdrücklich begegnete: „Der

Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ... ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus ... entwickelt." (MEW 3, S. 5)

Marx postulierte hier offensichtlich eine Position jenseits des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus bzw. einen „neuen Materialismus“ (MEW 3, S. 7), der den Idealismus in sich aufgehoben hat (was sich wohl auch umgekehrt formulieren ließe). Die Menschen, so könnte man demnach vorläufig sagen, sind *tätige Materie*, und ihre Praxis ist „*gegenständliche* Tätigkeit“ (MEW 3, S. 5). Höchst wichtig ist: Sie sind nicht das eine und zusätzlich das andere, Materie plus Idee, gegenständlich plus tätig, sondern sie sind das eine im andern, das eine durch das andere. Daher ist es auch nicht möglich, von einer der beiden Bestimmungen auszugehen und dann danach zu fragen, wie die andere hinzukommt, also von der reinen Materialität der Menschen her nach dem Hinzukommen der Idee oder von der reinen Idealität her nach ihrem Materiellwerden zu fragen. Von der Idealität her gedacht wird die Materie notwendig zum Material, an und in dem die Idee sich verwirklicht. Aber im Grunde ist auch der „anschauende Materialismus“, der doch vorgeblich von der Materialität ausgeht, ein Idealismus, da er die Materie als Objekt in der reinen Gegenständlichkeit fixiert und so als Material der theoretischen Anschauung dingfest macht. Auch hier ist es letztlich eine Idee, die sich als Sprachrohr einer angeblich unveränderlich gegebenen Natur der Materie gibt, damit aber nur ihren eigenen Durchsetzungswillen kaschiert.

Für meinen Versuch, den Materialismus einer materialistischen Bildungstheorie neu zu fassen, greife ich zurück auf Marx' Sätze in der Deutschen Ideologie über die „Voraussetzungen, mit denen wir beginnen“: „Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur.“ (MEW 3, S. 20f.) Diese erste Bestimmung stellt die menschliche Gattung in den Umkreis der übrigen Gattungen. Sie kennzeichnet die Menschen als Naturwesen mit bestimmten Bedürfnissen und Kräften und einem dadurch gegebenen Verhältnis zu ihrer natürlichen Umwelt. Erst die folgende zweite Bestimmung hebt die spezifisch menschliche Fähigkeit hervor, sich aus der Abhängigkeit von natürlichen Gegebenheiten herauszuarbeiten und sich ihre materiellen Lebensbedingungen selbst zu schaffen: „Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel *zu produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“ (MEW 3, S. 20f.) Die „Voraussetzungen“ des „neuen Materialismus“ betreffen also unmittelbar das menschliche Naturverhältnis.

Natürliche Konstitution und Naturabhängigkeit auf der einen, Geistigkeit und damit gegebene Fähigkeit zur befreienden Arbeit auf der anderen Seite, so könnte man die beiden Bestimmungen polar gegeneinander setzen; und so sind sie auch meist interpretiert worden. Die Wesensbestimmung der Menschen liegt demzufolge in der befreienden Arbeit; und die Naturabhängigkeit ist nur eine, wenn auch möglicherweise nie ganz zu überwindende, so doch immer weiter zurückzulassende Erinnerung an ihre Herkunft, eine negative Einschränkung der Arbeit, von der diese sich fortschreitend zu emanzipieren sucht. Ich möchte eine andere Interpretation anbieten: *Arbeit als Emanzipation nicht von der Natur, sondern zur Natur.*

Marx sprach von der „körperlichen Organisation“ der Menschen „und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur Natur“, also von einem Verhältnis der inneren, physischen zur äußeren Natur. Darin ist Bedürftigkeit und Potenz angelegt: Angewiesenheit auf eine der inneren zuträgliche Qualität der äußeren Natur und Fähigkeit, sich zur Beschaffung und Aneignung des Benötigten in der äußeren Natur zurechtzufinden. Die innere, physische Natur enthält also in der Bedürftigkeit der „körperlichen Organisation“ einen Anspruch an die äußere Natur, aber auch an ihre eigene andere Seite, an ihr Potential an Fähigkeiten und Kräften, diesem Anspruch im Stoffwechselprozeß mit der äußeren Natur Geltung zu verschaffen. Eine solche Anspruchshaltung ist nur der menschlichen Gattung zu eigen; denn nur sie vermag durch ihr geistiges Vermögen die äußere Natur am Maß ihrer inneren Natur zu messen und die verborgene Potentialität der Natur im Horizont ihrer eigenen Potentiale an Fähigkeiten und Kräften zu erschließen.

„Innere Natur“, die menschliche Physis oder Leiblichkeit, ist somit keinesfalls lediglich der biologische oder physikalische Körper. Der Leib ist das Zentrum einer von ihm entworfenen idealen Struktur. Diese ideale Struktur ist jene Natur des Menschen, wie sie in den Paradiessehnsüchten, den Träumen vom goldenen Zeitalter, auch in ökologischen Utopien einer herzustellenden Harmonie und Partnerschaft von Mensch und Natur, des vollkommen Heimatlichwerdens und Zuhauseesens des Naturwesens Mensch in einer humanen Natur sich ausdrückt. Sie ist nicht bloße Bedürftigkeit, bloßes Getriebensein des Inneren auf das Außen, des biologisch-physikalischen Körpers auf die Welt; nicht bloße Funktionalität in einem biologisch-ökologischen Systemgefüge, sondern das implizite Maß, das der „gegenständlichen Tätigkeit“ der Menschen in der Organisation ihrer Weltbezüge immanent ist. Sie ist das Geltendmachen eines humanen Lebensanspruchs gegenüber der Natur im Ganzen.

Die „innere Natur“ beansprucht eine menschliche Qualität der Natur. Doch dieser Anspruch erhebt sich nicht unmittelbar zur Geltung, sondern erst vermittelt über die soziale Anerkennung, die ein Mensch zu Beginn seines Lebens erfährt, indem er eben als Mensch in seinen offenen Möglichkeiten, gleichwohl konkreten Bedürfnissen wahrgenommen, behandelt und in die menschliche Gemeinschaft aufgenommen wird. Die erste Naturerfahrung ist die Erfahrung der Pflege, die Erfahrung, berührt, getragen und genährt zu werden, Erfahrung einer Resonanz auf die Materialität der inneren Natur in ihrem eigenen Zusammenhang wie in ihrem Zusammenhang mit der äußeren Welt. Erst die leibliche Zuwendung des anderen Menschen bringt auch die sonstige äußere Welt in den Horizont der eigenen Leiblichkeit eines Menschen ein.

Der Anspruch der inneren Natur erlangt erst durch die soziale und d.h. notwendig auch geistige Vermittlung Geltung und Wirklichkeit. Denn nur so wird er zur regulativen Idee menschlicher Lebensgestaltung. Zugrunde liegt dem Geltendmachen der Idee humaner Natur aber auch die Differenz von Seiendem und Sein-Sollendem, also nicht nur die Harmonie mit der gegebenen Natur, sondern auch der *Schmerz* an ihr. Diese Erfahrung versetzt den Lebenswillen in einen unausweichlich gewaltsamen Machtanspruch gegenüber einer be- und verurteilten Natur. Gegründet ist dieser Anspruch auf eine Erweiterung der Perspektive, um die das bewußte Sein innerer Natur das bloß physisch-körperliche Empfinden übersteigt: auf der Erschließung des *Möglichen*, des Noch-nicht-Seienden, aber Sein-Könnenden – sowohl des Menschen selbst als auch seiner Welt, des subjektiv wie des objektiv Möglichen.

Im Menschen reflektiert sich somit die Natur selbst in Hinsicht ihrer Potentialität. Die Folge dieser Reflexion ist ein Entwicklungsauftrag: durchzuführender Humanismus der Natur, durchzuführender Naturalismus des Menschen (Marx in MEW EI, S. 538); Aneignung der Natur an

den Menschen und des Menschen an die Natur. Zu seinem Vollzug sind *ineins gesetzt das Projekt der Arbeit und das Projekt der Bildung*.

Diese Ineinssetzung besagt, daß Bildung nicht isoliert als die Entwicklung eines einzelnen Menschen oder der Menschheit in ihrer Subjektivität und Innerlichkeit betrachtet und begriffen werden kann, sondern im Zusammenhang steht mit der Gestaltung einer äußeren Lebenswelt. Oder anders ausgedrückt: Die Bildung eines Menschen ist auch Gestaltung einer Lebenswelt; und umgekehrt: die Gestaltung einer Lebenswelt bildet auch den Menschen, dessen Lebenswelt sie ist. Der Zusammenhang von Arbeit und Bildung begründet sich aus dem Zusammenhang von innerer und äußerer Natur als Sinnzusammenhang, dessen ideale Struktur unsichtbar entworfen ist in der „körperlichen Organisation“, der Leiblichkeit der Menschen.

Um die Welt gestalten und an sich selbst arbeiten zu können, muß das angelegte Maß der idealen Struktur expliziert werden. Die Exekutierbarkeit des anthropozentrischen Willens in Arbeit und Bildung setzt die volle Macht des Bewußtseins über die Naturphänomene und deren Möglichkeiten und damit zentral gerade auch über die eigene innere Natur und deren subjektive Vermögen voraus. Aber dies war ja Marx' Einwand gegenüber dem anschauenden Materialismus: Die innere Natur läßt sich nicht objektivieren und anschauen, da sie selbst es ist, die anschauend tätig wird, als eigener verborgen bleibender Rückhalt. Das Anschauen und Vorstellen bleibt für sich selber blind. Der Standpunkt der inneren Natur ist praktisch immer schon tätig eingenommen, wenn er distanziert und der theoretischen Anschauung gegenübergestellt werden soll. Die „Voraussetzung“, von der der neue Materialismus ausgeht, ist die tätige, nicht objektivierbare und unanschauliche „Materie“ der menschlichen Physis mit der ihr unsichtbar eingeschriebenen idealen Strukturvorgabe einer humanen Natur.

So bleibt das humane Maß der Natur der Einsicht letztlich entzogen; und damit geraten Arbeit und Bildung jeweils in einen unausweichlichen inneren Widerspruch. Im Geltendmachen ihres humanen Anspruchs werden der äußeren und inneren Natur technisch kontrollierte und gesteuerte Machtbereiche abgerungen, die allein von bewußter humaner Sinngebung bestimmt sein sollen, in denen nichts Fremdes wirkt, in denen der Mensch nichts vorfindet, was er nicht selbst geschaffen hat. Die Eigenbewegung der Materie wird stillgestellt, zum Stande gebracht. An ihre Stelle tritt subjektive Zwecksetzung, durch Arbeit mitgeteilte, kontrolliert gesteuerte Bewegung, in letzter Konsequenz der Automatismus. Indem aber die im Schaffen und Erweitern dieser Bereiche ausgeschaltete nicht-objektive Materie doch allein die Quelle ist, aus der die schöpferische Potenz des Menschen entspringt und die Potentiale einer humanen Welt geschöpft werden, ist jede Zustandssicherung innerer und äußerer Natur zugleich auch immer eine Stilllegung latenter menschlicher Entwicklungspotentiale. In der Unauflöslichkeit dieser Spannung manifestiert sich die Materie als ein letztinstanzlicher Widerstand für geistige Durchdringung und Formung, als letzte unüberschreitbare Grenze, aber auch als letzter unhintergebar Grund humaner Sinngebung. Materialismus heißt, dies anzuerkennen.

3. Entmaterialisierung des menschlichen Naturverhältnisses im Kapitalismus

Wohl nur von einem so verstandenen Materialismus her läßt sich erkennen, welches die entscheidende Weichenstellung in der Entwicklung der Arbeit und der Bildung war, die mit dem Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft vollzogen wurde: die Trennung der menschlichen Arbeitskraft von den materiellen Bedingungen und Mitteln der Ar-

beit als Trennung von innerer und äußerer Natur durch das kapitalistische Privateigentum. Diese Trennung, historisch die Emanzipation der Menschen von der feudalen Leibeigenschaft als Zugehörigkeit des Leibes zum feudalen Grundeigentum, bedeutete andererseits, angesichts der Ablösung des feudalen Grundeigentums nicht durch das gemeinschaftliche, sondern durch das privatkapitalistische Eigentum an den materiellen Mitteln der Arbeit, nichts weniger als die *Entmaterialisierung* des menschlichen Naturverhältnisses. Damit eröffnete sie die Möglichkeit einer getrennten Bearbeitung von innerer und äußerer Natur des Menschen ohne Rücksicht auf den materiellen Sinnzusammenhang, in dem innere und äußere Natur aufeinander verwiesen sind. Marx sprach von Entfremdung. Das Wesen der Entfremdung ist Abstraktion, und Verdinglichung ist einer ihrer Ausdrücke.

Gemeint ist bei Marx die Entfremdung von der eigenen Materialität, von der Leiblichkeit als materieller Idee einer menschlichen Natur, insofern sie umfassend verstanden wird als Zusammenhang des menschlichen Körpers mit der äußeren Natur. „Die Natur“, sagte Marx, „ist der *unorganische Leib* des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben.“ (MEW E I, S. 516) Die Entfremdung von der eigenen Materialität ist begründet im kapitalistischen Privateigentum, insofern dieses auf der Seite derer, die nur durch Arbeit ihren Lebensunterhalt bestreiten können, *Eigentumslosigkeit* bedeutet.

Das entmaterialisierte Arbeitsvermögen ist „die von allen Arbeitsmitteln und Arbeitsgegenständen, von ihrer ganzen Objektivität getrennte Arbeit. Die lebendige als *Abstraktion* von diesen Momenten ihrer realen Wirklichkeit existierende Arbeit ...; diese völlige Entblößung, aller Objektivität bare, rein subjektive Existenz der Arbeit. Die Arbeit als die *absolute Armut*: die Armut, nicht als Mangel, sondern als völliges Ausschließen des gegenständlichen Reichtums. Oder auch als *der* existierende *Nicht-Wert* und daher rein gegenständliche Gebrauchswert, ohne Vermittlung existierend, kann diese Gegenständlichkeit nur eine nicht von der Person getrennte: nur eine mit ihrer unmittelbaren Leiblichkeit zusammenfallende sein. Indem die Gegenständlichkeit rein unmittelbar ist, ist sie ebenso unmittelbar Nicht-Gegenständlichkeit. In anderen Worten: keine außer dem unmittelbaren Dasein des Individuums selbst fallende Gegenständlichkeit.“ (Marx in GR, S. 203)

Durch Reduktion auf *unvermittelte* Körperlichkeit wird der Mensch tatsächlich seiner *vermittelten* Leiblichkeit entfremdet, „ungegenständig“, entmaterialisiert; zu einer Abstraktion von seiner realen Wirklichkeit; in moderner Terminologie: zur *virtuellen Existenz*. Zugleich wird die äußere Natur *menschenleer*. Die technische Seite der Produktion, das in Arbeitsgegenständen und Arbeitsmitteln materialisierte Kapital, kann nun entwickelt werden, ohne Rücksichten auf die Begrenzungen und Sinnvorgaben der inneren menschlichen Natur nehmen zu müssen. Und ebenso kann die Bildung der Menschen, separiert von produktiver Arbeit, sich vollziehen ohne Rücksicht auf die Bindungen, die der Produktivität einer in die praktische Bewältigung konkreter Materialität der Welt einbezogenen Leiblichkeit auferlegt wären. Die kapitalistische Eigentumslosigkeit macht den Menschen zur tabula rasa, ohne besondere Bestimmtheit, auf die zu achten wäre, „aber jeder Bestimmtheit fähig“ (GR, S. 204). Sie macht ihn unbegrenzt „bildsam“. Seine innere Natur wird zum Bildungsmaterial.

Im Wert und der von ihm diktierten ökonomischen Bewegung manifestiert sich diese Abstraktion von der Materialität und nimmt die paradoxe Erscheinungsform der *Verdinglichung* an. Wert hat nur, was der rein subjektiven *formgebenden* Tätigkeit entspringt; die Materialität der Arbeit, in

der sich innere und äußere Natur in ihrer wesentlichen Konkretion (ihrem „Zusammen-Wachstum“) miteinander vermitteln, verschwindet in der Abstraktion kapitalistischer Arbeit. Zugleich bleibt die ökonomisch wertlose Materie der menschlichen Leiblichkeit die unverzichtbare Quelle aller Wertschöpfung. Als Fähigkeit zur Formtätigkeit ist sie selbst nicht auf produzierte Form reduzierbar, sondern bleibt eine Mitgift der Natur, eine externe Quelle, von der die kapitalistische Produktion sich zu emanzipieren trachtet, um sich dadurch tendenziell jedoch selbstzerstörerisch nur der eigenen Basis zu berauben. Im Wert löst sich die durch Arbeit gestiftete Form von der Materie; sie verdrängt die materiellen Dinge und setzt sich an ihre Stelle, nun ihrerseits von den Menschen unabhängige und selbständige Existenz beanspruchend. Verdinglichung der Formen, *Fetischismus*, wie Marx auch sagt (MEW 23, S. 87), ist gleichbedeutend mit Entdinglichung, Virtualisierung der Welt.

Die Entkopplung von innerer und äußerer Natur erschien historisch als Befreiung von der Heteronomie wechselseitiger Bindung und als Entfesselung der objektiven wie subjektiven Produktivkräfte. Marx' Kritik der Politischen Ökonomie des Kapitalismus betonte in dieser Hinsicht die objektive Fortschrittlichkeit der kapitalistischen Produktionsweise. Ihr innerer Widerspruch bestehe darin, daß sie die potentiell befreiten technischen und subjektiven Produktivkräfte erneut in die Fesseln einer sozialen Herrschaftsform schlage, von denen sie nun wiederum sozialrevolutionär befreit werden müßten: die soziale als Fortsetzung und Vollendung der technischen Revolution. Von Heydorn wurde dies bildungstheoretisch aufgenommen und in eine Steigerung des Mündigkeitsbegriffs umgesetzt, wonach der mündige Mensch der Zukunft in dem Sinne zu sich selbst befreit sein werde, daß er vollständig seiner selbst habhaft sein und eben nicht mehr „an die Materie geklebt, der Determination unterworfen“ (Heydorn 1972, S. 10, 32) sein werde.

Die Denkbare einer solchen Perspektive der Bildung ist jedoch – wie mir scheint – selbst noch Ausdruck eines subjektiven Gestaltungswillens, der einerseits aus der Konkretion leiblicher Existenz herausgeraten ist und dies als Befreiung empfindet, andererseits aber von der Möglichkeit einer materiellen Realisierung abgeschnitten bleibt. Die Trennung der Menschen von den materiellen Bedingungen ihrer Lebensbewältigung ist es, die erst jenes Lernen in der Distanz eines entmaterialisierten Schonraums erlaubt, aus dem die Abstraktionen erwachsen, in denen sich die Menschen subjektiv über ihre vorgefundene Bestimmtheit erheben können. Ihre Arbeitskraft scheint dadurch rein aus dem subjektiven Vermögen entwickelbar zu werden und die Beziehung zur äußeren materiellen Welt sich vorrangig in der Verfügung des Geistes über deren von ihm geschaffene symbolische Repräsentationsformen zu vollziehen. Entwirklichung ist so gesehen geradezu die Bedingung für eine Bildung, welche die *Emanzipation von allen Heteronomien* intendiert. In der Mündigkeitsidee artikuliert sich das durch Entmaterialisierung in die Potentialität der Macht über die Materie versetzte Arbeits-Bewußtsein, das nun die Möglichkeit zur Aktualisierung dieser Macht in Arbeit und Bildung einklagt. Der formgebende Geist will zurück zur Materie, von der er getrennt wurde, aber jetzt als unumschränkter Machthaber.

4. Bildung und Rematerialisierung des menschlichen Naturverhältnisses

Heydorn hat Bildungstheorie als Selbstkritik der Bildungsidee begründet. In ihrer Selbstkritik wird sie ihrer eigenen Verstrickung in soziale Herrschaftsverhältnisse inne. Sie dient nur der Macht, wird aber nicht selbst zur Macht. Daraus folgte die „Neufassung“: Die in Kritik und Selbstkritik aufscheinende Mächtigkeit des Geistes verlangt nach Entschränkung, nach Materialisierung.

Seit der Formulierung dieser Neufassung haben sich Entwicklungen vollzogen, durch die kritische Bildungstheorie genötigt ist, ihre Selbstkritik weiterzutreiben. Das Postulat, die soziale auf die Höhe der technischen Rationalität zu heben, bildungstheoretisch: „das Bewußtsein des Menschen von sich selber auf die Höhe der technologischen Revolution zu bringen“ (Heydorn 1972, S. 122), kann angesichts der Krise des menschlichen Naturverhältnisses unbefragt heute nicht mehr unterschrieben werden. Die Rückfrage aber richtet sich auf die Materialität der menschlichen Existenz und damit auch an den Materialismus kritischer Bildungstheorie.

Indem ich versucht habe, diese Rückfrage zu stellen und – soweit mir z.Z. möglich – zu beantworten, erschien in Umrissen, was sich im radikalisierten Mündigkeitspostulat der kritischen Bildungstheorie Ausdruck verschafft: der Wille zur Macht. Es macht die Dialektik geistiger Machtausübung aus, daß sie vor sich selbst nicht haltmacht, daß sie auch noch die Blindheit für sich selbst, diese Ohnmacht des Machtwillens, nicht akzeptieren kann und so in einen Zirkel kritischer Selbstaufklärung treibt, in dem ihr „der Boden unter den Füßen“ schwindet. Die Selbstkritik der Bildungsidee führt in Ausübung der Macht des Denkens zur Erfahrung der eigenen Ohnmacht. So wird ihr „Materialismus“ eingetrieben, vorausgesetzt, sie ist bereit, diese Erfahrung zu akzeptieren.

Dieser Materialismus beruft sich nicht primär auf die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse als *materieller Bedingungen* der menschlichen Existenz, sondern auf die Materialität dieser Existenz selbst. Die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse kommt sonst um die Konsequenz kaum umhin, in letzter Instanz die Bedingtheit überhaupt und damit gerade die Materialität der menschlichen Existenz in Frage zu stellen. Mit gewisser Berechtigung könnte man daher sagen: Solch ein Materialismus war und ist im Kern ein Antimaterialismus. Von einem neugefaßten Materialismus her hingegen stellt die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse gerade etwas anderes heraus: die Koinzidenz der (anti)materialistischen Befreiungsintention mit der algorithmischen Entwicklungslogik der ökonomischen Grundlagen dieser Gesellschaft selbst. Das Kapital geriert sich als die große Befreiungsmaschine, der sich selbst herstellende Automatismus, ein *perpetuum mobile*, das von nichts getrieben wird als von seinen eigenen Hervorbringungen, daher auf nichts zurückzuführen ist als auf den letzten Grund reiner Formtätigkeit („abstrakter Arbeit“). Die einzelnen Menschen werden zu Elementen dieser großen Maschine, die als „der Mensch“ erscheint. Sie haben teil am Menschsein, sofern der Geist der großen Maschine in sie fährt: das Bewußtsein, nichts zu sein, als was sie aus sich selbst gemacht haben.

Was Bildung sei, beantwortet sich von einem neugefaßten Materialismus her anders. Das heißt nicht, daß Bildung in der Realität ihres Ereignisses etwas anderes wird. Bildungstheorie ist eben nicht Begründung von Bildung, sondern ihre Reflexion. Sie formuliert nicht, was Bildung sein solle, sondern was sie ist. Die Erfahrung, die Bildungstheorie in ihrer radikalen Selbstkritik macht, muß daher aufgefaßt werden als die Erfahrung der Bildung selbst. Es geht nicht um Konsequenzen, die für die praktische Bildung aus der theoretischen Einsicht zu ziehen seien. Die bildungstheoretische Einsicht ist lediglich in sich selbst ein Beispiel für Bildung, wie sie unter den Bedingungen einer entmaterialisierten Existenz möglich ist. Sie belegt auf ihre Weise den Satz von Marx: „... daß die Arbeit [als eigentumsloses, abstraktes Arbeitsvermögen; W.S.] einerseits die *absolute Armut als Gegenstand*, andererseits die *allgemeine Möglichkeit* des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit ist, bedingen sich wechselseitig und folgen aus dem Wesen der Arbeit, wie sie als Gegensatz, als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapital *vorausgesetzt* ist, und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt.“ (GR, S. 203) In Bildung erkennt sich das abstrakte Arbeitsvermögen in dieser widersprüchlichen Doppeltheit, absolute Armut und allgemeine Möglichkeit

des Reichtums zu sein. Es gibt keine Auflösung dieses Widerspruchs, denn eine Re-materialisierung der menschlichen Existenz relativierte nicht nur die Armut des Menschen zur Leidenschaftlichkeit materieller Weltbeziehung, sondern entzöge auch der Omnipotenzillusion des auf reine Formtätigkeit reduzierten Subjekts, in sich das totale Potential möglichen humanen Naturverhältnisses zu bergen, die Grundlage.

Die Materialität der Bildung ist unter gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen nur negativ erfahrbar: auf der einen Seite als Erfahrung des schwindelerregenden Zirkels rückhaltloser Selbstkritik, in dem die immanente Rückhaltlosigkeit der Kritik den Verweis auf das Jenseitige des geistigen Machtbereichs, auf Materialität entbirgt; auf der anderen Seite als Erfahrung jener Verflüchtigung der Dingwelt, jenes Verlustes von Wirklichkeitsempfindung, der mit wachsender Objektivierung und Instrumentalisierung der voneinander isolierten Materialitäten innerer und äußerer Natur einhergeht.

Die alte Forderung nach einer Revolutionierung der Eigentumsverhältnisse erhält damit ganz andere Implikationen, als gemeinhin mit ihr assoziiert werden. Sie meint dann nicht im Sinne sozialistischer Überbietung des Kapitalismus die Kollektivierung des totalen Verfügungsanspruchs über die innere wie äußere Natur, sondern Aneignung der menschlichen Leiblichkeit im umfassenden Sinne, als Aneignung der äußeren an die innere Natur ebenso wie als Rückübereignung der inneren an die Lebenszusammenhänge äußerer Natur. Rechtstitel haben damit nichts zu tun. Marx hat vom durchgeführten Humanismus der Natur und vom durchgeführten Naturalismus des Menschen gesprochen. Mir scheint, ihm schwebte bei dieser Formulierung noch die Möglichkeit einer umfassenden Versöhnung vor: die Arbeit nicht als Folge der Vertreibung aus dem Paradies, sondern als Weg dorthin. Doch denke ich, daß die Formulierung aufgenommen werden kann auch ohne die spekulative Unterstellung einer immanenten humanen Teleologie der Natur jenseits der menschlichen Leiblichkeit. Dann bleibt auch bei einer Aufhebung der kapitalistischen Trennung von innerer und äußerer Natur ein Zwiespalt im menschlichen Naturverhältnis: der Zwiespalt zwischen dem notwendigen anthropozentrischen Machtanspruch gegenüber der Natur, wie er sich in technischer Kontrolle und Steuerung der geschaffenen Formen manifestiert, und der Angewiesenheit auf eine hierzu Kraft und Möglichkeit erst spendende Materie. Diese Angewiesenheit drückt sich negativ aus in der Vergeblichkeit des technischen Bemühens um totale Kontrolle: als Ohnmachtserfahrung gegenüber den Bewegungen einer Natur, die sich der Formung entzieht, der zugleich sich aber alle Möglichkeiten der Formung verdanken; positiv in der Anerkennung einer immanenten Güte der vorausgesetzten Natur, die es keineswegs zu konservieren, sondern durch Arbeit restituierend zu bewahren gilt, ohne daß technisch hierfür zu garantieren wäre.

Arbeit erhält damit eine entscheidende Bedeutung für Bildung, nicht nur als deren Bewährungsfeld, sondern auch als Ort der Erfahrung des Zwiespalts des menschlichen Naturverhältnisses am eigenen Leibe, der Selbsterfahrung „tätiger Materie“ oder „gegenständlicher Tätigkeit“. Bildung ist dann nicht nur, was einer aus sich macht, oder gar, was andere aus ihm machen, nicht nur gestiftete, zweckmäßig initiierte, gemachte Bewegung. Sie ist auch empfangene und empfangende Bewegung, Impulsivität und Spontaneität, *intransitiv*. Bildend ist Arbeit, indem sie zweckmäßige Formtätigkeit, also Technik und zugleich Bewegungsvermittlung der Materie ist, technische Produktivität und Naturproduktivität: Entwicklung der humanen Idee der Natur in ihrer Materialität.

Meine Überlegungen zu einer Neufassung materialistischer Bildungstheorie möchte ich an dieser Stelle abschließen, ohne auch nur im entferntesten behaupten zu wollen, daß sie abschließend oder abgeschlossen seien. Es müßten sich weitere Überlegungen zum Begriffskomplex Arbeit-Technik-Natur-Bildung anschließen. Manches davon, so die Untersuchung, inwiefern sich in den Charakteristika der Neuen Technologien die Tendenz zur Entmaterialisierung der Welt auffinden läßt, habe ich an anderer Stelle in Angriff genommen (Sesink 1993, 1996b). Anderes wie zum Beispiel ein neues Bedenken der traditionsreichen Konzepte von Arbeitsbildung und polytechnischer Bildung aus der hier vorgetragenen Perspektive wäre erst noch zu leisten.

Literatur

- Heydorn, Heinz-Joachim: Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs. Frankfurt a.M. 1972
- Koneffke, Gernot: Pädagogik im Übergang zur bürgerlichen Herrschaftsgesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte und Philosophie der Bildung. Wetzlar 1994
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Werke Ergänzungsband I. Berlin 1973. 465-588 (zit. MEW E I)
- Marx, Karl: Thesen über Feuerbach. Die deutsche Ideologie. In: Marx-Engels-Werke Bd. 3. Berlin 1973 (zit. MEW 3)
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Unveränd. reprogr. Nachdruck der Ausgabe Moskau 1939/41. Frankfurt a.M.-Wien o.J. (zit. GR)
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Bd.: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Marx-Engels-Werke Bd. 23. Berlin 1959 (zit. MEW 23)
- Sesink, Werner: Menschliche und künstliche Intelligenz. Der kleine Unterschied. Stuttgart 1993
- Sesink, Werner: Gesellschaft und Ökologie. Zum entfremdeten Mensch-Natur-Verhältnis aus philosophisch-bildungstheoretischer Sicht. In: Armin Bernhard/Lutz Rothermel (Hg.): Überleben durch Bildung. Vorarbeiten zu einer ökologischen Fundamentaldidaktik. Weinheim 1995. 98-126 (zit. 1995a)
- Sesink, Werner: Vom Wert der Mündigkeit. In: Peter Euler/Ludwig A. Pongratz (Hg.): Kritische Bildungstheorie. Zur Aktualität Heinz-Joachim Heydorns. Weinheim 1995. 151-167 (zit. 1995b)
- Sesink, Werner: Aus der Sicht dialektischer Bildungstheorie: Perspektiven auf das Projekt ‚Erziehung zur bürgerlichen Mündigkeit‘. In: Andreas Gruschka (Hg.): Wozu Erziehungswissenschaft? Darmstadt 1996. 36-51 (zit. 1996a)
- Sesink, Werner: Virtuelle Realität. Über das Produktionspotential der neuen Maschinen. In: Vjschr. f. Wiss. Päd. 67 (1996). 320-342 (zit. 1996b)