

*Werner Sesink*

## **Das Subjekt aus Natur.**

### **Zum Aspekt der Produktivität**

**(Über eine mögliche Bedeutung der Schellingschen Naturphilosophie für einen ökologisch revidierten Bildungsbegriff)<sup>1</sup>**

### **Vorbemerkung**

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Mein Beitrag wird nicht die Grundlagen oder Umriss einer Theorie der Subjektivität skizzieren. Der Untertitel begrenzt die folgenden Überlegungen auf einen - für die Bildung einer solchen Theorie allerdings bedeutsamen - „Aspekt“, den Aspekt der Produktivität. Meine Überlegungen zielen also nicht auf das Vorhaben, eine Theorie der Subjektivität zu fordern oder gar selbst zu entwickeln, die andere Theorien der Subjektivität überbietet und ablösen soll. Vielmehr soll ein Beitrag dazu geleistet werden, eine bisher in der Bildungstheorie stark vernachlässigte Dimension von Subjektivität zu thematisieren, eine Dimension, die mit der Herkunft des Menschen aus und seiner Zugehörigkeit zu der Natur zusammenhängt.

In der Bildungstheorie gehört zum Subjektbegriff untrennbar das Adjektiv gebildet. Das Subjekt, von dem in Bildungstheorie gesprochen wird, ist gebildetes Subjekt. Mir scheint, in aller Regel wird dabei das Subjektsein als ein Ergebnis von Bildung betrachtet. Dagegen möchte ich die - zu begründende - These aufstellen: *Wenn Menschen überhaupt Subjektivität für sich beanspruchen können<sup>2</sup>, dann sind sie geborene Subjekte, „Subjekte aus Natur“.*

Die Anerkennung eines Naturaspekts von Subjektivität läßt sich allerdings Bildungstheorie nicht einfach hinzufügen, ohne zugleich eine Revision des dort bisher maßgeblichen Naturbegriffs einzuleiten, jedenfalls sofern Bildungstheorie nicht nur *Naturvergessenheit* vorzuhalten ist, sondern eine theorieimmanente *Unterdrückung* des Naturaspekts von Subjektivität.

Auch zum Naturbegriff werde ich hier nur Aspekthafte beisteuern können, das ebenfalls durch den Begriff der Produktivität bezeichnet wird: Der Naturaspekt menschlicher Subjektivität wird thematisiert als Teilhabe an und Form von Produktivität der Natur.

Was ich hierzu ausführen werde, greift zurück auf Ideen, Begriffe, Anregungen, die ich von verschiedenen Autoren empfangen habe. Aber es geht mir nicht darum, diese Ideen und Begriffe in ihrer authentischen Gestalt zu rekonstruieren. Ich löse sie aus ihrem ursprünglichen Theoriezusammenhang heraus und versuche, einen neuen theoretischen Argumentationsstrang zu skizzieren, der durch die Frage nach den Möglichkeiten der Bildung des Subjektes motiviert ist. Kann ich mich so einerseits nicht hinter der Autorität der ins Feld geführten „großen Namen“ verschanzen und muß selbst für die Argumente gerade stehen, um deren Darlegung es mir geht, brauche ich mich andererseits so doch auch nicht darum zu kümmern,

ob meine Art, Anregungen aus der Theoriegeschichte aufzunehmen, dem dort ursprünglich Intendierten nicht Gewalt antut. Rekonstruktionen haben ihren eigenen hoch anzusetzenden Stellenwert. Aber manchmal ist es auch angebracht, etwas anderes zu tun.

In meiner wissenschaftlichen Biographie gab es zwei zentrale Einflüsse, die für die Art, wie ich an mein Thema herangehe, von großer Bedeutung sind: die Auseinandersetzung mit der *sozialen Frage* im Verlaufe der Studentenbewegung; und - rund ein Jahrzehnt später - die Konfrontation mit der *ökologischen Frage*. Meine Fragestellung richtet sich auf das menschliche Verhältnis zur Natur und steht insofern im Zusammenhang mit Motiven, wie sie insbesondere von der Ökologiebewegung vertreten werden. Aber ich frage nach diesem Verhältnis als nach einem Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Und indem ich so die in der Ökologiebewegung vorrangig thematisierte Beziehung zur äußeren Natur verbinde mit der Blickrichtung auf das Natursein des Menschen selbst, also auf seine innere Natur, nehme ich zugleich Motive auf, die für die sozialistische Kritik von Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen zentral waren. Während eine ökologisch einseitige Betonung der äußeren Natur in der Gefahr steht, über das Schicksal hinwegzugehen, das die innere Natur des Menschen erfährt, ist die ökologische Zerstörung der äußeren Natur im Namen einer angeblichen Emanzipation des Menschen von Ausbeutung und Unterdrückung in den realsozialistischen Ländern längst eine Hinterlassenschaft, mit der sich die Menschen in diesen Ländern nun herumschlagen haben. Wenn ich von Natur spreche, dann meine ich äußere und innere Natur des Menschen in ihrem Zusammenhang. Nur so kann im übrigen meiner Überzeugung nach die ökologische Perspektive von Bedeutung werden für Bildungstheorie.

## 1. Produktivität und Subjektivität der Natur bei Schelling

Ich beginne mit einem für meine folgenden Überlegungen zentralen Zitat von Schelling über die Anwendung des Subjektbegriffs auf die Natur:

„Insofern wir das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, sondern nothwendig zugleich als produktiv setzen, erhebt es sich für uns zur *Natur*, und diese *Identität des Produkts und der Produktivität*, und nichts anderes, ist selbst im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der *Natur* bezeichnet. Die *Natur* als bloßes *Produkt* (*natura naturata*) nennen wir *Natur* als *Objekt* (auf diese allein geht alle Empirie). Die *Natur* als *Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir *Natur* als *Subjekt* (auf diese allein geht alle Theorie). Da das Objekt nie unbedingt ist, so muß etwas schlechthin Nichtobjektives in die *Natur* gesetzt werden, dieses absolut Nichtobjektive ist eben jene ursprüngliche Produktivität der *Natur*.“ (I/3, 284)

Subjekt ist demnach das Zugrundeliegende, das „Unterliegende“; Objekt ist das, dem das Subjekt „zugrundeliegt“. Objekt ist das Ding, das Be„ding“te; Subjekt das Be„ding“ende, selbst Unbe„ding“te.<sup>4</sup> Subjekt ist das Hervorbringende; Objekt das Hervorgebrachte. Das Subjekt ist die Kraft und das Objekt, wie Schelling an anderer Stelle sagt, ihre „Hemmung“, das ihr Gegenständliche, Entgegenstehende. *Natur* als Objekt und nur als Objekt - das ist die inzwischen gewöhnliche, naturwissenschaftlich, technisch und ökonomisch befestigte Auffassung von *Natur*.

„*Natur* als Produktivität“ und „*Natur* als Subjekt“ - dies sind dagegen die beiden Schlüssel-formulierungen, an denen sich das neue, in den letzten Jahren gewachsene Interesse an der Schellingschen Naturphilosophie entzündet.<sup>5</sup> Die durch die ökologischen Probleme aufgeworfene Frage nach einem möglichen neuen Verhältnis zur *Natur* hat unter Philosophen, Naturwissenschaftlern und Ökonomen Schellings Annahme eines produktiven *Natur*-Subjekts diskutabel gemacht. Während Philosophen und Naturwissenschaftler vor allem die Frage eines neuen Ansatzes der Naturerkenntnis bzw. der Interpretation von Naturerkenntnissen im

Anschluß an Schelling diskutieren<sup>6</sup> (der selbstverständlich auch Konsequenzen hätte für eine alternative Technik), geht es Ökonomen um eine Revision unseres praktischen Umgangs mit der Natur in der ökonomischen Wertproduktion.<sup>7</sup>

Allerdings bleibt auch in diesen Versuchen, Grundannahmen der Schellingschen Naturphilosophie für eine Neubestimmung des menschlichen Naturverhältnisses fruchtbar zu machen, noch die Tendenz stark spürbar, Mensch und Natur zu trennen, also Natur vor allem als „äußere Natur“ zu behandeln. Natur gilt als Mit-Subjekt der Geschichte, als Mit-Produzent ökonomischen Reichtums. Zu wenig - in meinen Augen - werden die Konsequenzen bedacht, die daraus folgen, daß der Mensch nicht nur in Natur lebt und auf sie angewiesen ist, sondern selbst Natur ist.

Wenn dies, daß der Mensch Natur ist, wirklich ernst genommen wird, dann ist alles, was Schelling über die Natur sagt, unmittelbar auch für den Menschen selbst relevant.

Also:

Nicht der Mensch ist Subjekt und die Natur auch, sondern das Subjektsein der Natur ist unmittelbar Moment des Subjektseins des Menschen;

nicht der Mensch handelt und muß Rücksicht nehmen auf den Partner Natur, sondern im menschlichen Handeln ist Natur am Werk;

nicht der Mensch produziert und muß dabei ein Mitproduzieren der Natur in Rechnung stellen, sondern das menschliche Produzieren ist eine Ausdrucksform der Produktivität der Natur.

Und auf die Bildungsthematik bezogen bedeutet das:

Das Bedenken einer eigenen subjekthaften Qualität der Natur hat nicht nur Konsequenzen für die Bildung eines Menschen hinsichtlich seiner Art und Weise, die ihn umgebende Natur zu betrachten und zu behandeln<sup>8</sup>, sondern für sein Verhältnis zu sich selbst, zu seiner eigenen „inneren Natur“ und für das Verhältnis zum anderen Menschen und dessen innerer Natur. Die ökologische Dimension betrifft nicht nur eine Theorie der *Bildungsinhalte*, sondern - zuvor noch - eine Theorie des *Bildungssubjekts*.

Schelling unterscheidet zwischen dem Seienden, der Welt unserer Objekte; und dem, woraus alles Seiende hervorgeht, dem Produzierenden, das nie unser Objekt werden kann. Dies ist bei ihm eine Unterscheidung an der Natur selbst. Natur ist die Einheit von Subjekt und Objekt, von *natura naturans* und *natura naturata*. Sie ist das, was sie ist, und das, was sie noch nicht ist, aber sein kann.

Und das heißt, sie ist mit sich selbst auseinander, und zwar notwendig und immer.

Daraus, daß Natur als Ganzes „nicht bloß Produkt, sondern zugleich produktiv sey, ... folgt, daß es in diesem Ganzen niemals zur absoluten Identität kommen kann, weil diese ein absolutes Übergehen der Natur, insofern sie produktiv ist, in die Natur als Produkt, d.h. eine absolute Ruhe, herbeiführen würde; jenes Schweben der Natur zwischen Produktivität und Produkt wird also als eine allgemeine Duplicität der Principien, wodurch die Natur in beständiger Thätigkeit erhalten und verhindert wird in ihrem Produkt sich zu erschöpfen, erscheinen müssen“. (I/3, 277)) „Jene Identität der Produktivität und des Produkts im *ursprünglichen* Begriff der Natur wird ausgedrückt durch die gewöhnlichen Ansichten der Natur als eines Ganzen, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung und in seiner (durch alle Erscheinungen hindurchgehenden) Duplicität wieder identisch ist.“ (I/3, 284)

Nur begrifflich allerdings ist Natur als Subjekt vor Natur als Objekt. Real ist sie immer schon beides, „Duplizität der Prinzipien“, wie Schelling sagt. In der begrifflichen Trennung von der Natur als Objekt wäre die Subjektivität der Natur eine unendliche und eben daher unwirkli-

che, unverwirklichbare. Nur indem sie an sich selbst als Objekt gehemmt wird, kann sie sich verwirklichen.<sup>9</sup> Man könnte also sagen: Die Subjektivität der Natur liegt ihrer Objektivität nicht voraus, sondern „steckt“ in dieser: als ihre - je begrenzte, da durch den jeweiligen Zustand der *natura naturata* bestimmte - Möglichkeit, in andere Zustände übergehen zu können.

„... so gelangen wir zum Begriff einer auf dem Übergang ins Produkt begriffenen Produktivität, oder eines Produkts, das ins Unendliche produktiv ist.“ (I/3, 299)

Natur als Objekt ist nur, insofern sie sich Natur als Subjekt darbietet, also insofern sie *veränderbar* ist. Natur als Subjekt ist nur, insofern sie an Natur als Objekt ihre Hemmung erfährt, also insofern sie *verwirklichbar* ist.<sup>10</sup> Dennoch erweist sich die Unendlichkeit der Natur-Subjektivität darin, daß jeder bestimmte Zustand wieder die Möglichkeit zu anderem in sich trägt: also im unendlichen und sich nie erschöpfenden Prozeß der Natur durch ihre Bestimmtheiten hindurch. Natur ist das materielle Dasein der unerschöpflichen Möglichkeit zu anderem Dasein: „unendliches Werden“ (I/3, 285), ewiges Neu-Anfangen.

Jeder Punkt im Naturprozeß „ist uns durch ein Produkt bezeichnet, aber in jedem Punkt der Evolution ist die Natur doch unendlich, also ist die Natur in jedem Produkt noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Universums.“ (I/3, 291) „... die Produktivität wird bleiben, nicht aber das Produkt.“ (I/3, 300)

Schelling selbst gebraucht hierfür den Begriff der Potenz, in dem beides steckt: die - passiv-objektive - Veränderbarkeit und die - aktiv-subjektive - Kraft des Veränderns (Produktivität). Auch die Potenz der Natur ist eine je bestimmte, und sie durchläuft nach Schelling im Naturprozeß eine Entwicklungsreihe von sich steigernden Potenzen, welche schließlich auf die Hervorbringung des Menschen und seiner spezifisch menschlichen Potenz, den Übergang der bewußtlosen Naturgeschichte in die besondere Form der mit Bewußtsein gestalteten Geschichte der menschlichen Gattung hinausläuft.<sup>11</sup>

## 2. Zum Problem eines humanen Telos in der Natur

Wenn Natur nicht mehr bloß als Objekt gelten kann, dann muß jede Theorie, die auf der Annahme der Natur als eines bloßen Objektes beruht, die Subjektivität dem Menschen vorbehält und sich diese gerade in der Objektivierung von Natur erweisen läßt, tiefgehenden Revisionen unterzogen werden. Was kann Subjektivität noch bedeuten, wenn sie ihr Gegenüber, die Natur als Inbegriff des Objektiven, verliert? Und was heißt dann noch Bildung von Subjektivität?

Die Behauptung, der Natur komme Subjektivität zu, stellt sicher einen radikalen Gegenentwurf zur modernen Selbstermächtigung des Menschen als *des* Subjektes schlechthin dar. O. Marquard hat daher die Schellingsche Naturphilosophie als Ausdruck tiefster „Resignation“ interpretiert:

Schelling „wurde fast alles zweifelhaft: vor allem der strahlende Glanz der Autonomie des menschlichen Ich, seine Absicht und Macht, es zu sein und alles aus Eigenem beginnen und vollenden zu können. Denn da war ja - in der Französischen Revolution - ein offenbar nicht gut verlaufender Beginn, und da war ja kein Ende, geschweige denn ein gutes. So erfuhr er menschliche Ohnmacht: im Konvoi der Philosophie der geschichtlichen Potenz und Omnipotenz des Ich wurde er zum Philosophen der Depotenzierung“ ... Aber diese dem Ich wohlgesonnene Depotenzierung des Ich durch Ermächtigung der Natur war im Effekt eine als Hoffnung verkleidete Verzweiflung, eine Enttäuschung, die sich als Bezauberung gab, eine als Faszination maskierte Resignation.“ (Marquard 1975a, S. 11f.)<sup>12</sup>

Ausdrücklich stimmt Marquard W. Schulz' Interpretationsthese zu, bei Schelling komme „in repräsentativer Weise die autonome 'Subjektivität' an ihr Ende“ (Marquard 1975a, S. 14)<sup>14</sup>. Schulz schreibt, in Schellings Philosophie sei

„erstmal diese Bewegung vollzogen, in der die sich zu sich ermächtigen wollende Subjektivität gerade durch die Erfahrung ihrer Ohnmacht zum eigentlichen Verständnis ihrer selbst kommt“ (Schulz 1975, S. 8f.) „... die Subjektivität konnte sich nicht in sich selbst gründen. Deswegen überstieg sie sich zu ihrem Andern.“ (Schulz 1975, S. 299)

Während in der Spätphilosophie Schellings (auf die Schulz' Untersuchung sich bezieht) in diesem Anderen - nämlich in Gott - das menschliche Subjekt einen es ewig tragenden und zu seiner Selbstkonstitution ermächtigenden Grund findet<sup>15</sup>, betont Marquard die in Schellings Naturphilosophie noch ungesicherte Einholung des Anderen in den menschlichen Sinnhorizont.

„Menschliche Freiheit ist abhängige Freiheit, abhängig von etwas, über das sie nicht verfügt: das ist beim frühen Schelling die Natur ...“ (Marquard 1975a, S. 14f.)

Die Natur erscheint bei Schelling als dem Menschen überlegene Macht, der Mensch als ihre Hervorbringung. So ist *sie* der Grund, von dem alle menschliche Praxis, menschliches Sein und Bewußtsein, Handeln und Denken getragen wird. Nur indem die Hervorbringung der menschlichen Gattung nicht als beiläufige Episode der Naturgeschichte, sondern als deren Gipfelpunkt erscheint, kann sich dann bei Schelling noch das moderne Selbstbewußtsein des Menschen als Macht seiner selbst bewahren: so daß der Mensch in der Setzung seiner Zwecke die überlegene Macht der Natur auf seiner Seite weiß<sup>16</sup>, die Subjektivität der Natur sozusagen als „kräftigende Substanz“ der eigenen Subjektivität.

Nun wäre allerdings die menschliche Subjektivität so nur einer Natur entlehnt, welche den Menschen durchaus aus eigenem Vermögen und „Wollen“ trüge. Eine solche Subjektivität wäre mithin überflüssig oder anders ausgedrückt: sie löste sich auf in allgemeine Naturproduktivität. Nein - die Natur hat den Menschen hervorgebracht, aber nach Schelling „weiß“ sie nicht, was sie getan hat, und es ist die Bestimmung des Menschen, das, was die Natur bewußtlos getan hat, nun mit Bewußtsein zu vollenden: das der Natur bewußtlos innewohnende Telos einer den Menschen tragenden Natur bewußt zu verwirklichen.<sup>17</sup>

In der Natur wäre demnach die Möglichkeit einer im emphatischen Sinne *menschlichen* Natur, und mit der menschlichen Gattung hätte sie die Potenz hervorgebracht, dieses ihr selbst verborgene Telos wirklichkeitsmächtig werden zu lassen. Die Geschichte der menschlichen Natur wäre daher als Möglichkeit in der Natur angelegt, aber mit dem Hervorbringen der menschlichen Gattung wäre sie nicht an ihr Ziel, sondern erst an ihren Anfang gelangt. Auch die Möglichkeit einer Natur ohne Menschen existiert.<sup>18</sup> Das bewußtlose Streben der Natur zum Menschen fände seine Erfüllung erst im bewußten Streben der Menschen nach einer menschlichen Natur. Schelling:

„Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden ... Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat ...“ (I/7, 411, 415)

Natur enthält für den Menschen eine Aufgabe; und zugleich findet er in ihr alle Möglichkeiten zur Lösung dieser Aufgabe, die Fortführung der Naturgeschichte als menschliche Geschichte ist. Mit dem Beginn der menschlichen Geschichte ist die Naturgeschichte nicht vorbei. Wie Bloch im Anschluß an Schelling sagt: Die auf die menschlichen Möglichkeiten der

Natur verweisenden „Vorbilder“ sind nicht nur nicht gedeutet, sie sind auch lange nicht erfüllt:

„Natur ist nicht nur Vorgeschichte der den Menschen bereits gewordenen Geschichte.“ (Bloch 1972, S. 229)<sup>21</sup>

### 3. Entfremdung von der Natur und Fremdheit der Natur

Damit ist bereits der Übergang von einer Philosophie der Natur zur Philosophie der Praxis und weiter zum Marxschen Postulat einer Aufhebung der Philosophie in die Praxis angezeigt. Auch die Nähe zur Marxschen Zukunftsvision eines vom Menschen der kommunistischen Gesellschaft „durchgeführten Humanismus der Natur“ (MEW E I, S. 538) wird deutlich. Die kommunistische Gesellschaft mit ihrer hergestellten Harmonie von Mensch und Natur ist zwar kein Gottes- und kein Naturgeschenk; sie ist durch menschliche Praxis, durch Arbeit erst zu gewinnen; aber: dies erscheint als möglich.

Nach Marquard allerdings war sich Schelling der Bejahung des Menschen durch die Natur und der in ihr immer schon enthaltenen (und nach Marx durch revolutionäre Praxis wahrzunehmenden) Möglichkeit einer menschlichen Natur gar nicht so sicher.

„Wo erkannt wird, daß mit der Natur das Andere zum Ich und seinen Potenzen die Macht hat, liegt in der Konsequenz dieser Erkenntnis die Einsicht der Möglichkeit, daß diese Macht nicht nur fundiert, sondern auch gefährdet. ... Das ist ... eine Bedrohungserfahrung ...: denn dieses Andere ist nicht nur das mögliche Ja, sondern auch das mögliche Nein zu den Menschen: ihr Ich lebt - das jedenfalls scheint möglich - in einem faktisch-natürlichen Universum, 'nicht für es gebaut'; seine Subjektivität, seine Autonomie ist durch dieses Andere nicht nur getragen, sondern auch bedroht: dieses Andere ... ist für die Menschenfreiheit möglicherweise nicht ihre Geborgenheit, sondern ihr Ende.“ (Marquard 1975a, S. 15)<sup>22</sup>

„Schellings Naturphilosophie“, so Marquard, „macht geltend, daß das Menschen-Ich der Natur ausgeliefert ist: die Natur aber ... ist möglicherweise die Vernichtung seiner Autonomie.“ (Marquard 1975a, S. 22)<sup>23</sup>

Subjektivität wird zu einer Qualität der Natur als des ganz Anderen des Menschen, und damit zu etwas Fremdem, Bedrohlichem, wenn denn nicht schließlich doch in der Hoffnung auf eine „Allianz“ mit der Natur (Bloch 1959, S. 802ff.)<sup>22</sup> dem Menschen eine gleichmächtige Subjektivität zugeschrieben oder gar im kommunistischen Zukunftsprojekt eines „durchgeführten Humanismus der Natur“<sup>23</sup> die Einholung der Fremd- und Andersheit von Natur in den menschlichen Sinnhorizont für möglich propagiert und eine Subjektivität der Natur - jenseits des Menschen - somit als praktisch-geschichtlich widerlegbar unterstellt wird.<sup>24</sup>

In seiner Spätphilosophie - W. Schulz (1954) hat dies dargestellt - wird der von Marquard konstatierte Bruch, der sich im Begriff der Subjektivität zwischen Mensch und Natur auftut, von Schelling wieder zugedeckt. Die Andersheit dessen, wovon der Mensch sich als abhängig weiß, wird relativiert.

Das Andere ist „kein absolut Anderes, sondern ein ... *relativ* Anderes“ Das Subjekt „legt sich selbst als sein Anderes zum Grunde, auf dem es stehen kann, und durch diese Selbstbegründung in seinem Anderen hat es dieses nun selbst in den Kreis seiner Vermittlung einbezogen. ... Der Gott ... [wird] zur 'ewigen Vergangenheit', die jede Gegenwart des Subjektes bis in alle Zukunft hinein trägt und garantiert.“ (Schulz 1975, S. 292)

Sicher ist diese Versöhnungstendenz schon in der Naturphilosophie als Möglichkeit angelegt. Aber selbst wenn man im Sinne der Identitätsphilosophie Geist und Natur zusammendenkt, ist doch zu bedenken, daß Geist hier nicht die Hegelsche Bedeutung hat und gerade durch das

Zusammendenken mit der Natur auch noch die Möglichkeit einer unaufhellbaren Dunkelheit mit einschließt.

Nicht in Bezug auf die Wendung, die Schellings Spätphilosophie vornimmt, wohl aber mit Bezug auf das der Naturphilosophie innewohnende Versöhnungsmotiv kann man die Praxisphilosophie des jungen Marx als eine konsequente Fortführung ihrer Implikationen ansehen. Bloch hat Schelling und Marx in dieser Weise zusammengedacht<sup>25</sup>. Natur und Mensch sind zwar nicht in Einheit, aber dieses Auseinander von Mensch und Natur ist, als eine Dimension menschlicher Selbst-„Entfremdung“, alles andere als ein unaufhebbarer Zustand. „Entfremdung“ von der Natur ist Verlust des Maßstabs, den menschliche Praxis an der humanen Natur hat, also an einer Natur, die zu nichts anderem bestimmt ist als dazu, der menschlichen Gattung als Lebensgrundlage zu dienen. Die menschliche Gattung verfügt über die Fähigkeit zur Aufhebung der Entzweiung und zum Beschreiten des Weges einer endgültigen Versöhnung („revolutionäres Potential“), und sie ist - in dieser geschichtlichen Mission vertreten durch die soziale Klasse, in der sich die produktiven Kräfte der Menschheit konzentrieren, das Proletariat - dazu berufen, dieses ihr Potential zu aktivieren („revolutionäres Subjekt“). Alles, was Entzweiung, Nicht-Identität von Mensch und Natur in Vergangenheit und Gegenwart erfahren läßt, ist „noch nicht“ überwundene Entfremdung und daher prinzipiell *unakzeptabel*.

Das „revolutionäre Subjekt“ handelt in Mission herzustellender Identität von Mensch und Natur, als Super-Subjekt, das keinerlei Nicht-Identität dulden kann. Die Möglichkeit einer nicht von Menschen produzierten und nicht von ihnen aufhebbarer Fremdheit der Natur wird ausgeschlossen. So resultiert ein Humanismus von äußerster Unduldsamkeit gegenüber allem, was sich der identitätsschaffenden Humanisierung zu entziehen droht.

Verzicht auf die metaphysische Unterstellung einer vollständigen und endgültigen Versöhnbarkeit von Mensch und Natur ist daher nicht nur ein Gebot theoretischer Selbstbescheidung, sondern auch eines der Achtung gegenüber der Natur, in der wir leben und *die wir (und andere) sind*.

Es gilt das festzuhalten und zu akzeptieren, was der Ausgangspunkt von Schellings Naturphilosophie ist: daß unser Dasein aus, in und als Natur jeder Möglichkeit, ihm einen, unseren Sinn zu geben, vorausliegt und daß es daher von einer grundlegenden und unaufhebbarer Ambivalenz durchzogen ist.

Diese Ambivalenz unseres natürlichen Daseins ist eine doppelte. Zum ersten - das hat Marquard angesprochen - ist es die *relative* Ambivalenz von Bejahung und Verneinung, von aufgehobensein und Bedrohtsein in und durch Natur, mit der Menschen sich auseinanderzusetzen haben. Dies ist Ambivalenz einer dem Menschen „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 noch in ihrer Beziehung zum Menschen erfahren und begriffen. Dazu kann er sich verhalten: Er kann 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 Menschen, 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.

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 auf keine an den Objekten festmachbare Beziehung zum Menschen, sei sie „freundlich“ oder „feindlich“.

Und so läßt sich ein Begriff von Entfremdung gegen den Marxschen Entfremdungsbegriff selbst wenden: Ein Verständnis von Entfremdung, das die grundlegende Fremdheit von Natur leugnet, das Fremdheit nur als produzierte bzw. noch unüberwundene kennt, „entfremdet“ sich - auf eine ganz eigene Art - selbst noch der Natur.

#### **4. Produktivität und Subjektivität des Naturwesens Mensch**

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Begriff der Subjektivität in Schellings Naturphilosophie einen einschneidenden Bedeutungswandel erfahren hat (der viele die Legitimität eines Begriffs von Natursubjektivität bezweifeln läßt). Subjektivität ist nun gleichbedeutend mit „Grund“ und „Unbedingtheit“, entbehrt aber der Dimension des Wollens und Bewußtseins. Darin liegt die Schwierigkeit, ihr dennoch ein immanentes Telos zu unterstellen, wenn denn Natur in dieser Auffassung nicht zum blindwütigen Geschick eines absolut ohnmächtigen Menschen und Natursubjektivität damit zur vollständigen Negation der menschlichen Subjektivität werden soll.

Natura naturans ist Macht, Produktivität, als solche erschlossen aus natura naturata, das Dasein der menschlichen Gattung hierin eingeschlossen, aber der erschlossene Grund (natura naturans) birgt - wie auch mir scheint - nicht mit Notwendigkeit das Begründete (natura naturata „Mensch“), hat dies nicht zum Telos, es sei denn, der Grund, das Unbedingte (Natur) würde vom Begründeten, Bedingten (Mensch) zu dessen (Lebens-)Grund bestimmt. Die Willen- und Bewußtlosigkeit der Natursubjektivität würde so durch den Menschen als Mangel bestätigt und zugleich geheilt, indem sie in menschliche Subjektivität aufgehoben wird.

Damit stehen wir vor einem Dilemma. Erkennen wir Natursubjektivität als grundlegende Subjektivität an, droht die menschliche Subjektivität zur Illusion zu werden. Unterstellen wir dagegen der Natursubjektivität ein immanentes Telos zum Menschen hin, dann verliert sie ihre Unbedingtheit an den Menschen und hebt sich unselbständig in die menschliche Subjektivität auf. Die Frage ist, ob wir nicht beides zugleich tun können - was allerdings impliziert, daß wir das benannte Dilemma aushalten müssen und nicht auflösen beanspruchen. Die Negation eines humanen Sinnhorizonts menschlicher Geschichte ist damit nicht ausgesprochen, wohl aber der Verzicht auf den Anspruch, den Sinnhorizont humaner Praxis als mit Natur vollständig und schließlich vermittelbar zu unterstellen. Ich möchte erläutern, wie ich das meine.

Marquard thematisiert mit Schelling die menschliche Subjektivität als Gegenüber der Natursubjektivität, weil er den Menschen als Gegenüber der Natur betrachtet und nicht selbst als Natur. Indem aber der Mensch selbst Natur ist, findet er die Subjektivität der Natur, ihre doppelte Ambivalenz nicht nur in der Welt, die ihn umgibt, sondern in sich selbst (und in jedem anderen Menschen). Die Natur, in und aus der die Menschen leben, ist nicht - als ökologische



Enklave - von der Natur im Ganzen zu isolieren. Die doppelte Ambivalenz der Natur, die sowohl relativ als auch absolut eine Differenz zum menschlichen Zweck bewahrt, bleibt für sein Dasein gültig. Und dennoch erfährt dies Ganze der Natur im Naturwesen Mensch eben jene Zentrierung, die für die Natur als ganze - jenseits des Menschen - zu behaupten, wahrscheinlich nicht mehr als unbegründete Hoffnung sein kann. Das Naturwesen Mensch ist eine leibhaftige Anforderung an die Welt, ihm zur Lebensgrundlage zu dienen.

Damit wird die „Depotenzierung des Ich“ (Marquard) keineswegs gelehnt. Zugleich aber wird die Aufgabe einer Humanisierung der Natur (Marx) akzeptiert, nicht weil ihre Lösbarkeit unterstellt wird, sondern weil diese Aufgabe dem Menschen in seiner eigenen unhintergehbaren Leiblichkeit immer schon gestellt ist und ihn - Legitimität eines Anthropozentrismus der Natur hin oder her - immer schon praktisch leitet. Dazu hat ihn die Natur - anscheinend exklusiv - mit der Potenz ausgestattet, diese Aufgabe nicht nur wahrzunehmen, sondern sie auch gegenüber der Welt geltend zu machen - ob mit irgendeiner Aussicht auf Erfolg oder nicht. Eine Antwort auf die Frage, „ob das Universum uns freundlich gesonnen sei“ (Dauber 1989, S. 12), wird also nicht vom Universum erwartet, sondern vom Menschen selbst - aber im Bewußtsein dessen, daß das Universum seiner Antwort widersprechen könnte (oder schweigt).

Es *gibt* demnach die *menschliche* Natur - nicht als ontologische Bestimmung der Natur und auch nicht als bloß utopische Hoffnung, sondern als ein in der menschlichen Gattung materiell existenter und durch sie geltend gemachter Anspruch an die Natur. Im Rahmen dieser Bestimmung von menschlicher Natur und ihrer normativen Implikationen können m.E. das Schellingsche Versöhnungsmotiv ebenso wie das Marxsche Humanisierungspostulat oder die Blochsche Utopie eines Heimatlichwerdens ihre (oben in Zweifel gezogene) Berechtigung wiedererlangen, sofern nicht beansprucht wird, in ihnen die Totalität des menschlichen Daseins in, aus und als Natur beschlossen zu sehen - als Regulative des Handelns mit relativ und absolut begrenzter Reichweite.

Die menschliche Gattung verhält sich, als stünde sie im Zentrum des Naturprozesses, und stellt die Behauptung auf, die Natur sei dazu da, ihr als Lebensgrundlage zu dienen. Zugleich damit macht sie Präferenzen geltend in bezug auf die Möglichkeiten der Natur: Diese werden eingeschränkt auf den Umkreis dessen, was der Gattung nottut. Das Natur-Mögliche wird durch Entwicklung des Menschen-Möglichen, also der Fähigkeiten des Menschen selbst, und der Möglichkeiten, die in seiner gegenständlichen Umwelt stecken, eingeschränkt auf das Menschen-Notwendige. Die Gattung bezieht sich nicht mehr auf Natur überhaupt, sondern auf „menschliche Natur“. Sie bewegt sich nicht in einer Natur überhaupt, sondern arbeitet die menschlichen Möglichkeiten der Natur heraus. Sie konsumiert daher auch nicht mehr Natur überhaupt, sondern genießt menschliche Natur, darin auch sich selbst: die eigene Fähigkeit der Zentrierung von Natur, menschliche Produktivität.

Indem die Menschheit - geistig und praktisch - insbesondere die noch latenten menschlichen Möglichkeiten der Natur erschließt und deren andere, dem menschlichen Leben feindliche Möglichkeiten, soweit sie kann, am Wirklichwerden hindert, ist sie in anderer Weise produktiv als die „bloße“ Natur. Sie hat teil an der Produktivität der Natur, aber auf spezifisch menschliche Weise. Darin ist enthalten: die leibliche, geistige und soziale Bestimmtheit und Begrenztheit ihrer Potenzen, als *natura naturata*; die Selbstbestimmung als Fähigkeit zur Entwicklung der eigenen Potenzen, als *natura naturans*; und die Rückbezüglichkeit der menschlichen Produktivität auf die Bedürfnisse des Naturwesens Mensch, worin *natura naturata* und *natura naturans* zur Einheit verbunden sind.

Die Norm für Natur, die der Mensch in sich selbst vorfindet, muß er gegenüber der Natur geltend machen, auch wenn die Möglichkeit der Durchsetzung dieser Norm, also die Bestimmung der Natur im allgemeinen zur menschlichen Natur, wie sie der junge Marx noch ins Auge faßte und wie sie auch in Blochs ökologischer Utopie eines „Umbaus der Welt zur Heimat“ als Hoffnung anklingt, mehr als ungewiß ist. So bleibt der Mensch an Natur rückgebunden in zweifacher Weise: an seine eigene menschliche Natur, als die er sich vorfindet und in der er sich selbst Maßstab und Kraft seines Handelns ist, ein autonomer Maßstab und doch keine freie Setzung, eine unerschöpfliche und doch eine begrenzte Kraft; und an die Natur im allgemeinen, deren Telos und Bewegung vielleicht keinerlei Koinzidenz hat mit seiner menschlichen Bestimmung.

Die „Depotenzierung des Ich“, welche in der Anerkennung einer Subjektivität der Natur impliziert ist, hebt so nicht die Gewißheit auf, daß es Bestimmung des Menschen ist, am „Umbau der Welt zur Heimat“ zu arbeiten. Aber sie stellt ihn auf Dauer - und nicht nur vorläufig und vorübergehend - in den Zustand der absoluten Unsicherheit über seine Macht in der Natur.

Dies ist die Voraussetzung, unter der nun die Frage weiter erörtert werden soll, was sich aus einer Übertragung der naturphilosophischen Aussagen Schellings auf das individuelle Menschenwesen und seine Bildung ergeben könnte.

## **5. Ausblick auf das Thema Bildung**

Der Übergang von der Naturphilosophie Schellings zum Thema Bildung überspringt eine gewaltige theoretische Lücke. Mindestens folgende Fragen wären zu bedenken, bevor über die Aufstellung einiger abstrakter Postulate hinaus die Ausführungen zur Naturphilosophie Schellings und die an sie anknüpfenden Überlegungen fruchtbar gemacht werden könnten für das Begreifen konkret in unserer Gesellschaft sich vollziehender Bildungsprozesse:

1. die Frage nach einem angemessenen Verständnis geschichtlichen Fortschritts,
2. die Frage nach der sozialen Bewertung von Produktivität im Rahmen unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Ordnung,
3. die Frage nach dem lebensgeschichtlichen Schicksal individueller Produktivität im Kontext familiärer Beziehungen.

Bildung hat immer auch mit dem Versuch zu tun, der nachfolgenden Generation das „historische Erbe“ zu übermitteln. Im Satz „Unsere Kinder sollen es einmal besser haben als wir“ wird mit der Weitergabe dieses Erbes die Hoffnung auf geschichtlichen Fortschritt verknüpft. Heute hat dieser Fortschrittsglaube erhebliche Erschütterungen erfahren. Gerade im Verhältnis zur Natur erscheint eine geradlinige Fortsetzung des bisher eingeschlagenen Wegs in die Zukunft eher als ein Weg in die Katastrophe als zu einer menschlicheren Welt.<sup>26</sup>

Produktivität ist selbstverständlich auch eine Kategorie, welche für die jeweilige Reproduktion einer Gesellschaft eine zentrale Rolle spielt und damit für Bildung, soweit dieser die soziale Funktion zukommt, gesellschaftliche Reproduktion in bezug auf den „subjektiven Faktor“ zu gewährleisten. Produktivität wird daher einer (geschichtlich gewordenen) systemspezifischen Bewertung ausgesetzt. Die individuelle Produktivität eines in diesem gesellschaftlichen System heranwachsenden Menschen wird dieser Bewertung unterworfen und erfährt so eine spezifische Reflexion, die ganz selbstverständlich auch das Selbstverhältnis tangiert. Bil-

dungsprozesse finden durchweg im Rahmen von Institutionen (Familie, Schule) statt, für die die gesellschaftlich gültige Bewertung von Produktivität maßgeblich ist. An diesem „Stand der Dinge“ muß auch jede Überlegung anknüpfen, die über ihn hinaus will.<sup>27</sup>

Und schließlich wird die gesellschaftliche Bewertung individueller Produktivität lebensgeschichtlich primär vermittelt im Eltern-Kind-Verhältnis. In der Familie (oder entsprechenden Ersatzinstitutionen) wird dem einzelnen Menschen zuerst und auf die nachhaltigste Weise die Antwort der vorgeborenen Generation auf die Herausforderungen gegeben, die seine Produktivität für ihre bestehende Welt der Objekte darstellt.<sup>28</sup> Bildungstheorie muß sich der Frage stellen, wie Bildung mit den hieraus resultierenden psychischen Verarbeitungsprozessen und Strukturen verbunden ist.<sup>29</sup>

Zur Überbrückung der damit angedeuteten Lücke wären m.E. also Vermittlungen mindestens geschichts- und gesellschaftstheoretischer sowie psychoanalytischer Herkunft erforderlich. Ich wage den Sprung von der Naturphilosophie zur Bildungstheorie dennoch, um wenigstens die Perspektive einiger Folgerungen anzudeuten, die sich für Bildungstheorie, soweit ich es schon absehen kann, ergeben könnten.

Der erste Ausgangspunkt ist natürlich der, daß der einzelne Mensch, um dessen Bildung es geht, als Naturwesen ernst genommen werden muß, und zwar in anderer Weise, als es von einem Naturverständnis her nahegelegt wird, das den Naturbegriff in grundsätzlichem Gegensatz sieht zum Begriff der Subjektivität.

Jeder Mensch befindet sich an jedem Punkt seines Lebens in einem bestimmten materiellen und geistigen „Zustand“, hervorgebracht (produziert) von der Natur, von ihm selbst, von anderen Menschen (seinen Eltern), von seiner Umwelt. Als derart bestimmtes leibliches und geistiges Wesen kann er selbst wieder Gegenstand von Produktion, Bearbeitung und Theorie werden. So ist er *Objekt*.

Jeder Mensch ist außerdem aber werdendes, sich veränderndes, sich entwickelndes Wesen, das sich negativ verhält gegen seinen jeweiligen Zustand; er kann auf seine Umwelt einwirken, sie umwandeln, verhält sich also auch gegen deren jeweiligen Zustand negativ. So ist er Quelle des Künftigen, ein noch-nicht bestimmtes, sich selbst erst bestimmendes Wesen, ein *Subjekt*, das mehr birgt, als je erscheinen kann.

Beides - Objekt- und Subjekt-Sein - ist aber immer zusammenzudenken, als unaufhebbare „Duplizität“ der Natur, auch im Menschen. Das Subjekt existiert nur als dieser Mensch. Seine Möglichkeiten gehen immer über das Gegebene hinaus; aber wohin und wie weit, dies ist doch auch durch dies Gegebene je wieder eingeschränkt.

In Wahrnehmung seiner Möglichkeiten wird ein Mensch sich niemals „verausgaben“ und erschöpfen. In seinen Produkten und in dem, was dieser Mensch aus sich selbst macht, *entäußert* er nicht nur seine Subjektivität, sondern *reproduziert* sie auch, indem er mit seinen Hervorbringungen zugleich neue Möglichkeiten in seiner Welt und neue Bedürfnisse und Fähigkeiten in sich selbst hervorbringt, indem er sich „bildet“.<sup>30</sup>

Das Subjekt ist bedingt durch die - von ihm selbst und anderen - geschaffene Welt, aus der es seine objektiven Möglichkeiten bezieht, und durch den jeweiligen Entwicklungsstand seiner selbst. Indem es sich die Welt und sich selbst zum Objekt macht, entwickelt es sich und ist bedingt durch seine Entwicklung. Aber in einem - dies lehrt Schellings Naturphilosophie - bleibt es immer *unbedingt*: in dieser *Kraft der Entwicklung* und des *Schöpfens der objektiv gewordenen Möglichkeiten*.

Diese Kraft als das ursprünglich Produzierende im Menschen, diese seine Natur-Mitgift kann selbst nicht produziert werden. Der Begriff der Bildung ist daher überhaupt nur intransitiv zu denken:

als dauernde „Selbstkonstruktion des Subjekt-Objekts“ durch „eine Reihe bestimmter Produkte, während sie mit dem, was in ihr unbegrenzt ist (dem Ideellen) gleichförmig mit jenen sich selbst potenzirt“. (I/4, 90)

Aber diese Unbedingtheit der Selbstkonstruktion gilt für das sich bildende Subjekt nur in Hinsicht der Reproduktion seiner produktiven Kräfte, also für das, worin es nie zum Objekt, weder seiner selbst noch seiner Umwelt werden kann. Das heißt nicht, daß es autark sei. In seinem wirklichen Dasein ist und bleibt es bedingt durch seine äußere, ihm objektive Welt.

Produktivität, wie sie hier thematisiert werden soll, ist nicht zu verwechseln mit jener Produktivität, zu der ein Mensch etwa nach herrschender berufspädagogischer Auffassung erst ausgebildet werden muß. Die Fähigkeit zu produzieren scheint hiernach zustandezukommen durch Qualifikation der Arbeitskraft. Produktiv ist nach dieser Vorstellung ein Mensch nur, sofern das, was er hervorbringt, ökonomisch absetzbar oder auf andere Weise gesellschaftlich verwertbar ist. Die Herstellung einer solchen Art von Produktivität erscheint folgerichtig als *Ziel* von Bildung.

Hier aber geht es um Produktivität als etwas, das nicht durch Bildung hervorgebracht wird, sondern das selbst Bildung *begründet*. Und indem Produktivität mit Schelling als eine Qualität von Subjektivität schlechthin behauptet wird, ist damit allgemeiner auch gesagt, daß Subjektivität überhaupt nicht durch Bildung wird, sondern daß sie aller Bildung immer schon zugrundeliegt.

Niemand kann einen anderen Menschen bilden. Bildung ist intransitiv.<sup>31</sup> Was ein anderer tun kann, ist Bildung behindern, indem er diesen Menschen zum Objekt seiner eigenen - wie immer wohlmeinenden - Absichten, auch seiner Vorstellungen von wahrer Subjektivität u.dgl. zu machen versucht. Pädagogik, die einem transitiven Bildungsbegriff folgt, steht immer in dieser Gefahr. Was ein anderer aber auch tun kann, ist Bildung unterstützen, indem er der Produktivität dieses Menschen Raum gibt, nicht damit der etwas zustandebringt, was er sich vielleicht als eines anständigen Subjektes würdig vorstellt. Sondern damit sich die Potenzen dieses Menschen, von denen niemand wissen kann, verwirklichen und entfalten können. Dazu bedarf die Produktivität der von Objekten ausgehenden Anregung, auch des Widerstandes - aber nicht eines Widerstandes, der auf Unterdrückung und Abtötung zielt, sondern eines Widerstandes, an dem sich individuelle Kräfte abarbeiten und stark machen können.

Die Produktivität eines Menschen frei zu lassen, heißt nach Schelling nichts anderes, als ihn „sein“ zu lassen<sup>32</sup>; denn

„das Seyn selbst“ ist „produktive Thätigkeit in ihrer Uneingeschränktheit gedacht“ (I/3, 283).

Das bedeutet nicht, sich von ihm abzuwenden, ihn sich selbst zu überlassen. Der Raum, der seiner freien Produktivität eröffnet werden soll, darf nicht leer sein. Nur in der Einschränkung kann die an sich uneingeschränkte Produktivität real werden.

„Nur die begrenzte Produktivität gibt den Ansatz zum Produkt.“ (I/3, 299)

Sie muß sich an einem Objekt reflektieren können, sozusagen Resonanz erhalten, um Wirklichkeit zu erlangen - auch Wirklichkeit für sich selbst, indem sie sich in einem eigenen Produkt wiedererkennen kann.<sup>33</sup>

Bildung könnte man hiernach die Entwicklung eines Menschen nennen, die angetrieben wird von dem beständigen Widerspruch einer unerschöpflich wirkenden Produktivität einerseits, negativ gegen jeden erreichten Entwicklungsstand, über ihn hinaustreibend, mit dem ebenso beständig wirkenden Bestreben andererseits, sich selbst in eigenen Hervorbringungen innehaltend „anschauen“ und so seiner selbst praktisch und geistig inne werden zu können.

Schellings eigene Worte, von mir frei übersetzt auf die Betrachtung der individuellen Entwicklung eines Menschen:

Jeder Mensch hat eine „Tendenz nach dem *Unendlichen*“. Vermöge jener ursprünglichen Tendenz findet er sich kontinuierlich bewegt, „das Unendliche zu erfüllen“. Jeder Mensch hat aber auch die entgegengesetzte Tendenz, „sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen.“ Man kann daher den innersten Kern der Bildung „denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen kontinuierlich bestrebt ist. Es ist, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die sie außer sich darzustellen genöthigt ist. Dies läßt sich nicht weiter erklären, als aus dem steten Bestreben des [zunächst noch unbewußten] Geistes, für sich selbst *endlich*, d.h. seiner selbst bewußt zu werden. Alle [auch die unbewußten] Handlungen des Geistes also gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzustellen*. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das *Selbstbewußtseyn*, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die *Geschichte des Selbstbewußtseyns*.“ (I/1, 382)

Produktivität heißt also nicht, daß jemand überhaupt etwas „macht“, auch: aus sich etwas macht. Im Schellingschen Sinne hat sie viel mit dem zu tun, was wir Kreativität nennen. Jemand, der unter Zwang vorgeschriebene Handgriffe tut, ist nicht produktiv, auch wenn nachher ein Produkt resultiert. Er ist bloß Instrument in den Händen eines andern. Nur in der - im Marxschen Sinne - nicht-entfremdeten Produktion verwirklicht sich Produktivität im Schellingschen Sinne: als Ausdruck der eigenen Potenz.<sup>34</sup> Und jemand, der in Reaktion auf äußeren Zwang oder zwingende Erwartungen der Außenwelt etwas „aus sich macht“, bildet sich nicht, sondern qualifiziert sich zum Material anderer. Bildung dagegen soll doch heißen: Entwicklung aus eigenem Sinn.

Produktivität und also Bildung verwirklichen sich nicht in festen, schon gar nicht in vorhersehbaren Gestalten. Was ableitbar und kalkulierbar ist, folgt selbst ausschließlich aus einem Bedingten. Was vom Unbedingten bedingt ist, ist „neu“ in einem unableitbaren Sinne, auch wenn es immer nur im Rahmen der Möglichkeiten vorhandener Objekte verwirklicht werden kann und an die je begrenzte Potenz eines Menschen gebunden bleibt. Nicht wer mit bestimmten Erwartungen und Forderungen, nur wer mit Aufmerksamkeit, Neugier und Spannung dem anderen Menschen begegnet, wird dessen Produktivität anregen. Die ökologische Anerkennung von Natur als ursprünglicher und grundlegender Produktivität findet den ihr entsprechenden Ausdruck auf dem Felde der Bildung in der Anerkennung, die der verborgenen, noch schlummernden Produktivität eines Menschen entgegengebracht wird, nicht als die Anerkennung, die man jemandem zuteil werden läßt, weil er die an ihn gerichteten Erwartungen erfüllt hat, sondern als die Anerkennung, die gegeben wird um keines Verdienstes und keiner Leistung willen und die einfach die Anerkennung eines anderen als ursprünglich kreativen Wesens ist.

Diese Offenheit gegenüber dem produktiv Neuen, das in einem anderen Menschen steckt, kann nicht ohne Risiko sein. Die relative und absolute Ambivalenz der Natur ist auch im Naturwesen Mensch.<sup>35</sup> Indem seiner Produktivität Raum und Anlaß zur Äußerung, zur Verwirklichung gegeben wird, können sich möglicherweise auch ihre negativen, selbstzerstörerischen Potenzen, kann sich das Unverständliche am Andern offenbaren und wirksam werden. Wir müssen die Erfahrung machen und aushalten, daß wir nie wußten, wer dieser Mensch war, und daß wir ihn nie kennen werden. Er ist und bleibt Freund, Feind und Fremder. Nur um den Preis einer Einmauerung der individuellen Produktivität ließe sich dieses Risiko gänzlich aus-

schließen. Die Konsequenz wäre das, was man als „Schwarze Pädagogik“ bezeichnet hat. (Rutschky 1977)

Aber wenn auch die Natur im Menschen von jener doppelten Ambivalenz ist, welche die Ermöglichung eines humanen Lebens ins grundsätzlich Ungewisse stellt - wie soll dann verhindert werden, daß das Freilassen dieser Natur in die Katastrophe führt? Ich kann hierauf keine sehr starke Antwort geben. Meine Hoffnung richtet sich auf ein Bündnis der so freigesetzten produktiven Kräfte eines Menschen mit seiner Vernunft gegen seine möglicherweise ebenfalls freigesetzten destruktiven Tendenzen. Denn für das Naturwesen Mensch (nicht für Natur als Ganze) scheint mir in der Tat jene bewußtlose Naturteleologie Gültigkeit zu haben, welche in der Vernunft zum Bewußtsein erweckt und so in die Möglichkeit der Verwirklichung gesetzt wird. Die menschliche Natur muß nicht - pädagogisch womöglich - „humanisiert“ werden, ihr immer schon immanenter Humanismus muß - in den Worten Marx' - lediglich „durchgeführt“ werden. Für die Bildung eines Menschen in diesem, auf Schellings Naturphilosophie zurückgehenden Sinne, würde die Kennzeichnung als „naturale Bildungsgeschichte der Vernunft“ zutreffen, die Heckmann auf die Vorstellung einer sich zur Menschheit als ihrer Erfüllung hinentwickelnden Natur bezogen hat (Heckmann 1985b, S. 324).

Das Problem ist: Die Vernunft kommt *post festum*; die Wirklichkeit der individuellen (und der sozialen) menschlichen Natur geht ihr voraus, also auch die Wirklichkeit ihrer Ambivalenz. Das Destruktive ist immer schon mit in der Welt, wenn die human konstruktiven Potenzen des Menschen entbunden werden. Schellings Aussage,

„... daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sei ...“ (I/7 400f.),

läßt sich umkehren: Wer zum Guten tüchtig ist, hat zugleich Stoff und Kräfte zum Bösen in sich.

Die erwachende Vernunft eines Menschen sieht sich mit dem eigenen destruktiven Potential und seinen Wirkungen immer schon konfrontiert. Hier liegt eine prinzipielle Ohnmacht der Vernunft schon gegenüber der relativen Ambivalenz der Natur zutage. Der einzige Weg, den ich sehe (und von dem ich nicht weiß, ob er ein wirklicher Ausweg aus dem Problem ist), ist der der „Wiedergutmachung“. Ich habe diese Anregung aus dem Werk des Psychoanalytikers Winnicott, der die Möglichkeit der Annahme und des Zulassens der eigenen destruktiven Tendenzen, aus der erst die Fähigkeit zur Verantwortlichkeit erwächst, daran gebunden sieht, daß ein Mensch die Gelegenheit zur Wiedergutmachung erhält - die dann zugleich Ausdruck dafür ist, daß er mit der Annahme der eigenen Verantwortlichkeit auch in Verantwortung für seine Umwelt eintreten kann. (Winnicott 1974, S. 98f., 105) Wir müssen das Destruktive zulassen, weil sonst auch das Konstruktive unterdrückt würde. Aber vielleicht können wir vernünftigerweise dafür sorgen, daß es in einen Wirklichkeitsraum sich entäußert, der die Ermöglichung der „Wiedergutmachung“ quasi „eingebaut“ enthält.<sup>36</sup>

Im „Wiedergutmachungs“-Postulat ist das Versöhnungsmotiv Schellings ebenso bewahrt wie das Marxsche Emanzipationsmotiv und die Blochsche ökologische Utopie. Es ist aber zugleich in seiner Reichweite, also in seinem Anspruch auf Geschichtsmächtigkeit eingeschränkt, insofern die Relativität der hier zu bewältigenden Ambivalenz von Gut und Böse, von Bejahung und Verneinung zwar das Verhältnis zur Natur als von den Menschen in ihrer Praxis anzugehende Aufgabe bestimmt, aber als eine unendliche Aufgabe ohne Aussicht auf eine Auflösung dieser Ambivalenz.

Die absolute Ambivalenz aber von Zuwendung und Abgewandtheit bildet die absolute Grenze jeglichen praktischen und theoretischen Zugriffs auf Natur. Und dennoch wird von ihr nicht ein Feld sozusagen eingegrenzt, auf das wir uns zurückziehen könnten, weil das, was außerhalb liegt (Natur in ihrer Abgewandtheit vom Menschen) uns nichts angeht. Auch diese Ambivalenz geht durch die Menschen selbst hindurch. Das absolut Andere der Natur ist auch der Andere, und nicht nur die Andersheit des andern, der gegenübertritt, sondern auch die Andersheit, die jeder Mensch in sich selbst trägt. Diese Andersheit ist ein Moment von Produktivität und begründet eine unaufhebbare Fremdheit auch an den Objekten (oder das am Objekt, das ich mir nicht vergegenständlichen kann). Deshalb stellt sich hier keine Aufgabe, auch keine mit unabschließbarer Lösung. Die Differenz von Zuwendung und Abgewandtheit ist nur auszuhalten. Das aber heißt: sie 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, Respekt nennen dürfte, wenn man sie verstünde als Verzicht auf den imperialen Anspruch auf Identität, darauf, das Fremde in Bekanntes aufzuheben, als das Aushalten-Können der absoluten Ambivalenz, das deren Anerkennung voraussetzt.<sup>37</sup>

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich auf der Herbsttagung 1991 der Kommission Erziehungs- und Bildungsphilosophie der DGfE gehalten habe.

<sup>2</sup> Durch die Konditionalität nehme ich Rücksicht auf die „postmoderne“ Infragestellung des „modernen“ Verständnisses von Subjektivität. (Vgl. Meyer-Drawe 1990, S. 8) Mein Beitrag argumentiert einerseits selbst in Richtung dieser Infragestellung, bemüht sich andererseits aber auch um die Wiedergewinnung eines - ökologisch revidierten und eingeschränkten - Begriffs von Subjektivität.

<sup>3</sup> „Natur als Subjekt ... ist ... die Produktivität selbst“. (I/3, 285) „... in der Natur als *Subjekt* ist nur unendliche *Thätigkeit*.“ (I/3, 289)

<sup>4</sup> „*Bedingen* heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das was zum *Ding gemacht* ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts *durch sich selbst als Ding* gesetzt seyn kann, d.h. daß ein unbedingtes *Ding* ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum *Ding gemacht* ist, gar nicht zum *Ding* werden kann. ... Das *Unbedingte* kann also weder im *Ding* überhaupt, noch auch in dem was zum *Ding* werden kann, im *Subjekt*, also nur in dem was *gar kein Ding* werden kann, d.h. wenn es ein absolutes *ICH* gibt, nur im *absoluten Ich* liegen. Das *absolute Ich* wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, *was schlechterdings niemals Objekt werden kann*.“ (I/1, 166f.)

<sup>5</sup> Es ist unübersehbar, daß das Interesse an der Schellingschen Naturphilosophie im Gefolge der ökologischen Bewegung und der damit einsetzenden Infragestellung einer naturwissenschaftlich-technisch objektivierenden Behandlung der Natur erwachte. Noch in den 70er Jahren galt die Schellingsche Philosophie, und erst recht seine Naturphilosophie, kaum als „Renner“ unter den Philosophen. Hatte Tilliette noch 1975 erst bescheidene Ansätze zu einer Schelling-Renaissance erblickt (Tilliette 1975, S. 161) und die vorsichtigen Hoffnungen keineswegs auf die Naturphilosophie bezogen, setzt in den 80er Jahren eine deutliche Tendenz zur Rezeption insbesondere der Schellingschen Naturphilosophie ein, die Mutschler schließlich beklagen läßt, daß man sich inzwischen (1990) schon fast wieder diskreditiere, wenn man die Schellingsche Naturphilosophie nicht mit unkritischer Begeisterung aufnehme (Mutschler 1990, S. 11).

<sup>6</sup> Vgl. insbesondere die Sammelbände Hasler 1981 und Heckmann/Krings/Meyer 1985. Der Fortschritt in der „Entwicklung der Produktivkräfte ... hat die neuzeitliche Entfremdung des Menschen von der Natur bis zur Lebensbedrohung gesteigert, indem er Naturbetrachtung

nur unter dem Gesichtspunkt der 'Naturbeherrschung', des 'Verfügbarmachens der Phänomene' und letzten Endes ihres Ausbeutbarkeitswertes für die Produktion noch zuließ, dabei freilich einer furchtbaren Verdrängung sich schuldig machte, die darin bestand, die Natürlichkeit des Menschen zu übersehen und darum unbewußt ihn selbst zu einem Ausbeutungsobjekt des technischen Fortschritts zu machen. Die Unmenschlichkeit unserer Lebensumwelt ist insofern nur der reale Reflex unseres Verrats am 'Kompratiotismus mit der Natur'." (Frank/Kurz 1975, S. 16f.)

„Schelling schlägt ... vor, Natur nicht als äußere Dinglichkeit, als Beobachtungs- und Versuchsobjekt bloß auszulegen, sondern in ihr ein selbst Subjekthaftes zu erkennen" (Hasler 1981, S. 12)

„Schellings ...Naturphilosophie [gewinnt] heute zunehmend an Bedeutung, da sie der letzte, vielleicht sogar der bisher einzige große Versuch ist, unser wirkliches 'In-der-Natur-Sein' aus dem Wirklichkeitszusammenhang der Natur selber zu begreifen. Gerade hier scheint aber ein Schlüssel zu liegen für unsere heutigen lebenspraktischen Probleme." (Schmied-Kowarzik 1984, S. 146f.; ähnlich 1985, S. 375)

„Eine Natur ..., aus deren Begriff jedes subjektive oder, vorsichtiger formuliert, subjekt-analoge ... Moment getilgt ist, figuriert als bloßes Objekt nicht nur des (wissenschaftlichen) Erkennens, sondern eo ipso auch des durch eben jene Erkenntnis geleiteten Handelns. Dem objektivistischen Erkenntnisideal entspricht insofern als sein praktisches Korrelat das Ideal der Naturbeherrschung und der technischen Verfügung über Natur. ... Die gegenwärtige Krise des szientistischen Weltbildes wurde ausgelöst durch das Bewußtsein der Spätfolgen einer unbeschränkten Naturbeherrschung, die sich in ihrer letzten Konsequenz als Naturzerstörung erweist. ... Die fällige Neubestimmung des gesellschaftlichen Umgangs mit Natur macht daher auch eine Neuorientierung im Denken unvermeidlich. ... In dieser Situation könnte die kritische Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie Schellings und den durch sie aufgeworfenen Fragen neue Impulse vermitteln und Wege aus einem in starren Alternativen festgefahrenen Denken aufzeigen." (Heckmann 1985a, S. 8f.)

„Die Frage, wie der Mensch einen neuen geschichtlichen Anfang finden kann, fällt mit der Frage zusammen, wie er zum Einklang mit der Natur gelangen soll. ... Weil unser Weg ... so problematisch geworden ist, weil der Anfang wieder gesucht wird, ist Schelling ein Denker, dem wir nicht länger ausweichen können." (Lawrence 1989, S. 8)

„Ein ... Grund für die plötzliche Aktualität von Schellings Naturphilosophie ist zweifellos die ökologische Krise, die den Verdacht erregt, es könne etwas an unserem Naturbild nicht stimmen. So gräbt man ältere Naturphilosophien aus, um in ihnen eine vom Menschen unverbrauchte, nichtmanipulierbare Natur zu finden, eine *natura naturans*, die sich unseren Objektivierungen immer schon entzogen hat, eine Natur, nicht als Rohstoffquelle bloß oder Müllhalde, sondern eine Natur als Subjekt, als Du." (Mutschler 1990, S. 11)

<sup>7</sup> Vgl. Immler/Schmied-Kowarzik 1983; Immler 1989, S. 208ff.; Hassenpflug 1990, S. 53ff.

„Die Natur selbst wird zur gesellschaftlichen Produktivität, eine 'produzierende Natur', d.h. die Schellingsche '*natura naturans*' erkämpft sich ihren Platz neben der Objektnatur, der '*natura naturata*'. Die Natur wird als geschichtliche Natur zum gesellschaftsbestimmenden Subjekt, die Einheit von Natur und Geschichte wird ökonomisch-praktisch begreifbar. Die Konturen dieses so erweiterten Natur- wie Geschichtsbildes erfahren gerade durch die destruktiven Bedrohungen von Natur und Geschichte, d.h. durch die Resultate der industriellen Produktion, in ihren Varianten der ökologischen oder der atomaren Apokalypse, eine ins Auge stechende Schärfe: die ökologische Katastrophe als die negative Erfüllung der menschlichen Geschichte bzw. die Vernichtung des menschlichen Lebens als die größte Leistung gesell-



schaftlicher Produktivität ...” (Immler in: Immler/Schmied-Kowarzik 1983, S. 103; ähnlich Immler 1989, S. 210)

<sup>8</sup> Dies ist die Perspektive der sogenannten Ökopädagogik. Ebenso leitet Sziborsky aus dem Schellingschen Denken die „unabdingbare Forderung” ab, „daß der Mensch als frei Handelnder sich seiner Eingebundenheit in Natur bewußt wird und aus dieser Eingebundenheit heraus die Natur in ihrer Eigenqualität anerkennt und in das Gegenstandsfeld seines sittlichen Handelns einbezieht.” (Sziborsky 1987, S. 46)

<sup>9</sup> „Das Hemmende in der ursprünglichen Evolution (ohne welches diese mit unendlicher Geschwindigkeit geschehen müßte) ist nichts anderes als die *ursprüngliche* Reflexion; die Nothwendigkeit der Reflexion auf unser Handeln in jedem Moment (die beständige Duplicität in der Identität) ist der geheime Kunstgriff, wodurch unser Daseyn *Dauer* erhält.” (I/3, 285)

<sup>10</sup> „So wenig in der Natur, insofern sie reell ist, Produktivität ohne Produkt seyn kann, so wenig Produkt ohne Produktivität.” (I/3, 298)

<sup>11</sup> Heckmann spricht von einer „*naturalen Bildungsgeschichte der Vernunft*, welche die Natur als eine voraussetzt, in der die Möglichkeit menschlicher Existenz bereits von ihrem materiellen Ursprung her in nuce 'angelegt' war; das Auftreten selbstbewußter Wesen, als prinzipieller (nicht unbedingt auch zeitlicher) Abschluß der Evolution ist dann dasjenige, worauf Natur 'aus ist'.” (Heckmann 1985b, S. 324) „Schellings Naturphilosophie entfaltet ... den spekulativen Begriff einer sich selbst zur Vernunft 'potenzierenden' Natur”. (ebenda, S. 327)

<sup>12</sup> „Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, daß man das *Objekt* alles Philosophirens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, *depotenzirt*, und mit diesem auf die erste Potenz reducirten Objekt von vorne an *construirt*.” (I/4, 85)

<sup>13</sup> Hieraus begründet Marquard die Aktualität Schellings: „Schelling war die Unsicherheit. Gerade das macht ihn auf besondere Weise interessant, gerade das macht ihn aktuell: Unsicherheiten sind immer aktuell.” (Marquard 1975a, S. 11)

<sup>14</sup> „Die sich selbst in der Möglichkeit ihres Setzens begreifen wollende Vernunft scheitert: sie erkennt die Unbegreiflichkeit ihrer selbst, denn ihrem Denken kommt das *factum brutum* ihres reinen *Daß* schon immer zuvor. ... Die ihrer selbst gewisse Vernunft, die angesichts ihres undenkbaren *Daß* die Ohnmacht ihres Denkens erfährt, verzichtet darauf, sich selbst denkend zu ihrem Sein ermächtigen zu wollen”. (Schulz 1975, S. 7f.)

<sup>15</sup> Vgl. Schulz 1975, S. 292

<sup>16</sup> „... die Natur muß der Struktur menschlicher Subjektivität gemäß sein”. (Heckmann 1985b, S. 324)

<sup>17</sup> „Dem Menschen ... ist aufgegeben, in seiner Industrie ... dasselbe mit Bewußtsein hervorzubringen, was die Natur bewußtlos erzeugte: den Menschen ...” (Hassenpflug 1990, S. 61)

<sup>18</sup> „Die Materie aber enthält 'der Möglichkeit nach alle Potenzen', also auch die letzte, den 'Sabbath der Natur'... Darin deutet sich an: die Möglichkeiten der Materie reichen über die bisher realisierten, über organische Blüte und selbst über den Menschen hinaus; der letzte 'Silberblick' der gärenden Weltmasse ist in ihr noch nicht erschienen.” (Bloch 1972, S. 223)

<sup>19</sup> Oder, in seinen Worten im „Prinzip Hoffnung”: „Natur ist kein Vorbei, sondern *der noch gar nicht geräumte Bauplatz, das noch gar nicht adäquat vorhandene Bauzeug für das noch gar nicht adäquat vorhandene menschliche Haus*.” (Bloch 1959, S. 807)

<sup>20</sup> Eine grundsätzliche Ambivalenz des Unbedingten geht aus folgendem Zitat Schellings hervor (wobei allerdings an die Stelle der Natur inzwischen Gott getreten ist): „Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt.” (zit. bei Habermas 1967a, S. 123)

<sup>21</sup> Nach Marquard hat Schelling deshalb in seiner späteren Philosophie zu Potenzen Zuflucht genommen, „die dem Menschen diese Vernichtung ersparen sollen: auf das Genie, das Identitätssystem, die Medizin. Wo diese Gegenmächte zuwenig oder gar nichts ersparen, wendet sich Schelling - der spätere und der späte - schließlich an den, dem man traditionell am meisten Macht, nämlich Allmacht zutraute: an Gott; nun also soll Gott die Natur - bereits als den 'Grund in Gott' - in ihrer Vernichtungskraft bannen.“ (Marquard 1975a, S. 22f.)

<sup>22</sup> Habermas (1967b) nennt Bloch daher auch einen „marxistischen Schelling“. „Natur ... verlangt, beim gescheiterten Entwurf ihres verborgenen 'Subjekts' genommen, als natura naturans gedeutet, und durch Menschenhand nun zu ihrem Ziele gebracht zu werden.“ (S. 345) „Für Schelling impliziert diese erstrebte Allianz ein Doppeltes: einerseits hat sich das bewußte Produzieren der Menschen aus und in fortwirkender Einheit mit dem bewußtlosen Produzieren der Natur, die in ihm ja weiterwirkt, zu begreifen; damit wird zugleich auch der Verantwortungshorizont des menschlichen Produzierens im und für das wirkliche Ganze sichtbar; andererseits kann hier erst wahrhaft eine neue Prozeßreihe beginnen, in der das bewußte Produzieren in fortschreitende Allianz mit dem bewußtlosen Produzieren eintritt und so noch ganz ungeahnte Horizonte und Gestaltungen bewußtlos-bewußten Produzierens eröffnet - eine 'Resurrektion der Natur' (Marx) in wahrhaft eschatologischem Maßstab ermöglichend“. (Schmied-Kowarzik 1985, S. 387)

<sup>23</sup> „Bei Schelling wie bei Marx steht eine Resurrektion der Natur durch die Produktion der Menschengattung in Aussicht.“ (Habermas 1967a, S. 152)

<sup>24</sup> So auch die Interpretation der genannten Marxschen Formulierung durch Petrovic, wenn er sagt, die Humanisierung der Natur bedeute doch wohl ihre „Entnaturalisierung“. (Petrovic 1986, S. 213)

Der spätere Marx hat das geschichtliche Erreichen eines Zustandes der hergestellten Harmonie von Mensch und Natur dahingestellt sein lassen. Er ging eher von einer sukzessiven Annäherung an diesen Zustand aus, der aber immer in der Ferne einer Zukunft bleiben müsse. Das „Reich der Freiheit“ sei daher zwar auszudehnen, nicht aber das „Reich der Notwendigkeit“, der fortdauernde Kampf gegen die fortbestehende Gefährdung durch die Natur vollständig aufzuheben. Der Glaube an die Möglichkeit einer Einholung des Naturprozesses in den menschlichen Sinnhorizont äußert sich hier also nur in anderer Form: als Glaube an den möglichen kontinuierlichen humanen Fortschritt. Daß Natur sich dieser sukzessiven Unterordnung unter menschliche Subjektivität prinzipiell entziehen könnte, wird nicht in Betracht gezogen.

Die Differenz zwischen jungem und älterem Marx in Bezug auf die Naturfrage hebt Schmidt hervor, wenn er betont, „um wieviel der mittlere und späte Marx der abstrakten und romantisierenden Anthropologie der Pariser Manuskripte voraus ist“. (Schmidt 1971, S. 130)

<sup>25</sup> In ähnlicher Weise werden wiederum Schelling, Marx und Bloch heute von W. Schmied-Kowarzik (1986) verbunden.

<sup>26</sup> Bei Schelling (ebenso wie etwa bei Marx und Bloch) liegt der humane Fortschritt als eine zu entbergende Möglichkeit in der Natur selbst beschlossen. Die Anerkennung einer unaufhebbaren doppelten Ambivalenz der Natur hingegen (s.o.) läßt Fortschritt zu einer Kategorie werden, die ganz neu zu befragen wäre.

<sup>27</sup> Die Kategorie der Produktivität: deren soziale Form und ökonomische In-„Wert“-Setzung, ist zentral für Marx' Kritik der Politischen Ökonomie. Eine gesellschaftstheoretische Fundierung von Bildungstheorie im Anschluß an die Schellingsche Naturphilosophie wird hieran nicht vorbeigehen können.

<sup>28</sup> „Die Geburt eines neuen menschlichen Wesens ist prototypisch für eine 'Unterbrechung' ... des Bestehenden (oder des Geplanten) und für die Möglichkeit eines Widerstrebens. ... Die

Geburt setzt gleichsam ein Fragezeichen gegen die Unwiderstehlichkeit der Gesetze oder stiftet einen immer erneuten Vorbehalt. egal ob es sich um die Grundverfassung der Humanität, die regulative Idee der Sittlichkeit oder die Regeln und Normen der tatsächlich vorhandenen Lebensform handelt.” (Masschelein 1991, S. 73)

<sup>29</sup> Auf bemerkenswerte Parallelen zwischen der Schellingschen Philosophie und Freuds psychoanalytischer Theorie hat Marquard hingewiesen, wobei er insbesondere „auf die zugleich zentralste und trivialste Gemeinsamkeit zwischen Schelling und Freud [hinweist] ...: auf ihre Ernstnahme der Natur”. (Marquard 1975b, S. 344f.; vgl. auch Marquard 1975a, S. 21f.) v. Uslar wiederum hat „frappierende Ähnlichkeit” gefunden zwischen Schelling und C.G. Jungs Tiefenpsychologie. (v. Uslar 1981, S. 164) Und ich selbst habe an anderer Stelle auf Übereinstimmungen in D.W. Winnicotts psychoanalytischer Theorie hingewiesen (Sesink 1991). Diesen verschiedenen Hinweisen noch gründlicher nachzugehen, wäre sicher eine lohnende und interessante Aufgabe.

<sup>30</sup> Es ist der Mangel des marxistischen Reproduktionsbegriffs, daß er der kritisierten Verdinglichung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft selbst erliegt und als „individuelle Reproduktion” nur die Wieder-Herstellung eines empirischen Zustandes des Individuums meint, der zudem als abgeleitet aus dem Nutzen für andere (für den kapitalistischen Verwertungsprozeß), also aus einem Mittel-Charakter aufgefaßt wird. Reproduktion des Menschen als eines im Schellingschen Sinne produktiven Wesens kann immer nur die Reproduktion einer Produktivität *aus eigenem Sinn* sein. Die kapitalistische (und von Marx kritisierte) Bestimmung der produktiven Arbeit als „produktiv fürs Kapital” beraubt die Produktivität dieses Sinns.

<sup>31</sup> Das meint den Kern dessen, was Bildung als subjektiven Prozeß ausmacht. Die konkreten Gestaltungen des Bildungsprozesses haben natürlich eine objektive Seite, und insofern spielen der transitive Bildungsbegriff (daß jemand durch andere gebildet wird) und der reflexive Bildungsbegriff (daß jemand sich bildet) ihre Rolle. Die Unterscheidung des intransitiven Bildungsbegriffs vom transitiven ist einfach. Schwieriger ist die Absetzung vom reflexiven Bildungsbegriff. Der reflexive Bildungsbegriff leitet sich aus dem transitiven insofern ab, als die Reflexion an einem Objekt stattfindet, das Selbstverhältnis des Sich-Bildenden also die (transitive) Einmischung eines Andern aufnimmt. Aber dies gilt nicht unbedingt. Im Spiegel des Andern kann mir auch die Achtung reflektiert werden, die er meiner Produktivität entgegenbringt, seine Nicht-Einmischung; und dann und insoweit enthält der reflexive Bildungsbegriff eine Spur des intransitiven.

<sup>32</sup> „Sein-lassen” enthält eine doppelte Bedeutung; beide Bedeutungsvarianten sind hier gemeint: 1) Sein-lassen in der Bedeutung von: den anderen in seinem Sein lassen bzw. das Sein des anderen zulassen; 2) Sein-lassen in der Bedeutung von: nicht tun (sich nicht einmischen).

<sup>33</sup> Marx hat die Folgen der Trennung der menschlichen Produktivität vom Produkt (als Trennung von Arbeit und Kapital) zum zentralen Thema seines Werks gemacht. Das von den objektiven Bedingungen seiner Verwirklichung (dem Kapital) getrennte, „reine” Subjekt (der Arbeiter) ist die vollkommene Ohnmacht. Die rein subjektive Existenz der Arbeit, also die Arbeitskraft als solche, ist sowohl die „*allgemeine Möglichkeit* des Reichtums” als auch, in der Getrenntheit von den Bedingungen ihrer Verwirklichung, „die *absolute Armut*: die Armut als ... völliges Ausschließen des gegenständlichen Reichtums” (Marx, GR S. 203), die eingesperrte und daher entwirklichte Produktivität.

<sup>34</sup> Erinnert sei an den Marxschen Begriff der „Verdinglichung”: die Verkehrung der Verhältnisse lebendiger Menschen in die Verhältnisse von Dingen, welche die Menschen zu bloßen „Charaktermasken” von Dingen, also selbst „dinglich” macht.

<sup>35</sup> „Überhaupt ist der Geist ein aus dem Verstandlosen hervorgegangener Verstand - er hat den Wahnsinn zu seiner Basis. Denn Menschen, die keinen Wahnsinn in sich haben, sind leeren und unfruchtbaren Verstandes. Was wir Verstand nennen, spontanen, aktiven Verstand, ist eigentlich nichts anderes als geregelter Wahnsinn. Ebenso verhält es sich mit der Tugend. Ohne allen Eigenwillen bleibt sie kraftlos und ohne Verdienst.“ (Habermas 1967a, S. 123)

<sup>36</sup> Die pädagogische „Schonraum“-Theorie könnte von hierher eine neue Ausfüllung bekommen; ebenso die auf das „Schonraum“-Motiv zurückgreifenden Theorien der Bildungsinstitutionen. (Erinnert sei an den etymologischen Wortsinn von „Schule“.) Das Wiedergutmachungspostulat läßt sich aber auch auf das menschliche Naturverhältnis insgesamt beziehen. Die Forderung nach „Reversibilität“ der Eingriffe in Natur verlangt nach einem Überdenken sowohl der Qualität der produktiven Eingriffe in Natur (inwiefern in der Produktion selbst so etwas wie eine „Rücknahme“ des Eingriffs stattfinden könnte; eine sehr schwierige Frage, da „Reversibilität“ ja nicht kontinuierliche Reproduktion eines immergleichen Naturzustandes bedeuten kann) als auch einer Organisation von Produktion als „Probehandeln“ (welche eine andere Bestimmung des Experiment-Begriffs implizierte).

<sup>37</sup> Auf einem anderen Theorie-Weg gelange ich damit zu einer ganz ähnlichen Position wie K.-M. Wimmer in seiner Auseinandersetzung mit der Poststrukturalismus-Debatte: „'Der Andere' als Rest des Verstehenkönnens bleibt aber fremd, getrennt, unfaßbar. ... Dieser Andere als Grenze des Verstehenkönnens offenbart, daß die Kommunikation mit ihm nicht auf einer ursprünglichen Identität basiert, sondern daß die Struktur der Gleichheit selbst eine irreduzible Differenz verstellt. Das Sinnkontinuum hat ein Loch, das sich nicht vereinnahmen läßt ... Die Realität als sinnhafte Welt birgt einen grundlegenden Nichtsinn, dem keine Identität im Sinnkontinuum zugewiesen werden kann und der sich nicht in Sinn verwandeln läßt.“ (Wimmer 1988, S. 86f.) „Die Reduktion der *Andersheit* (auf Sinn) ist der Weg, den *Anderen* zu entdecken als irreduziblen Rest und Grenze der Bestimmbarkeit. 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. Die Entdeckung oder die Erfahrung des Anderen ... und seine Achtung lassen sich weder logisch noch zeitlich trennen, denn das Subjekt kann diese Erfahrung nicht beherrschen, allenfalls verleugnen. ... Der Andere ist immer schon da. Doch kann er erst entdeckt werden, wenn die Wahrheit ihren Absolutheitsanspruch einbüßt und nicht mehr end-gültig sein will, weshalb die Entdeckung des Anderen und die Entdeckung der Unmöglichkeit einer endgültigen Wahrheit zeitlich zusammenfallen.“ (ebenda, S. 87)

## **Literatur:**

Schelling wird zitiert nach:

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Hg. Karl Friedrich August Schelling. 1. Abteilung: 10 Bde. (zit. als: I/1-10). 2. Abteilung: 4 Bde. (zit. als: II/1-4). Stuttgart-Augsburg 1856-61

Bloch, Ernst: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Frankfurt a.M. 1972

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

Dauber, Heinrich (Hg.): Bildung und Zukunft. Ist das Universum uns freundlich gesonnen? Weinheim 1989

Frank, Manfred: Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a.M. 1985

Frank, Manfred/Kurz, Gerhard: Einleitung zu: dies. (Hg.): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Frankfurt a.M. 1975. 7-49

Habermas, Jürgen: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes. In: ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. 2. Aufl. Neuwied-Berlin 1967. 108-161 (zit. 1967a)

Habermas, Jürgen: Ein marxistischer Schelling - Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus. In: ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. 2. Aufl. Neuwied-Berlin 1967. 336-351 (zit. 1967b)

Hasler, Ludwig (Hg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981

Hasler, Ludwig: Schelling ernstnehmen. Zur Einführung in: ders. (Hg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981. 9-17

Hassenpflug, Dieter: Die Natur der Industrie: Philosophie und Geschichte des industriellen Lebens. Frankfurt a.M.-New York 1990

Heckmann, Reinhard/Krings, Hermann/Meyer, Rudolf W. (Hg.): Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985

Heckmann, Reinhard: Die Naturphilosophie Schellings - Eine Alternative zu Szientismus und Irrationalität? Vorwort zu: Reinhard Heckmann/Hermann Krings/Rudolf W. Meyer (Hg.): Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985. 7-11 (zit. 1985a)

Heckmann, Reinhard: Natur - Geist - Identität. Die Aktualität von Schellings Naturphilosophie im Hinblick auf das moderne evolutionäre Weltbild. In: Reinhard Heckmann/Hermann Krings/Rudolf W. Meyer (Hg.): Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der

- Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985. 291-344 (zit. 1985b)
- Immler, Hans/Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit zum Verhältnis von politischer Ökonomie und ökologischer Krise. Kassel 1983 (Kasseler Philosophische Schriften 10)
- Immler, Hans: Vom Wert der Natur. Zur ökologischen Reform von Wirtschaft und Gesellschaft. Natur in der ökonomischen Theorie Teil 3. Opladen-Wiesbaden 1989
- Lawrence, Joseph P.: Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte. Würzburg 1989
- Marquard, Odo: Schelling - Zeitgenosse inkognito. In: Hans Michael Baumgartner (Hg.): Schelling. Einführung in seine Philosophie. Freiburg-München 1975. 9-26 (zit. 1975a)
- Marquard, Odo: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. In: Manfred Frank/Gerhard Kurz (Hg.): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Frankfurt a.M. 1975. 341-377 (zit. 1975b)
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Ergänzungsband I. Berlin 1968. 465-588 (zit. als MEW E I)
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Nachdruck der in Moskau 1939 und 1941 in zwei Teilen erschienenen Ausgabe. Frankfurt a.M.-Wien o.J. (zit. als GR)
- Masschelein, Jan: Die ergebnislose und funktionslose Erziehung. Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Immanenz. In: Zeitschrift für Pädagogik 37 (1991). 65-80
- Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich. München 1990
- Mutschler, Hans-Dieter: Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings. Stuttgart-Berlin-Köln 1990
- Petrovic, Gajo: Naturalisierung des Menschen - Humanisierung der Natur? Eine kleine „Revision“ von Marx und Bloch. In: Ernst Bloch - Utopische Ontologie. Bd. II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Hg. Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Bochum 1986. 203-217
- Rutschky, Katharina (Hg.): Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung. Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1977
- Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Überarb., ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuausgabe. Frankfurt a.M. 1971
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Die existentiell-praktische Einheit von Mensch und Natur. Zur Bedeutsamkeit der Naturphilosophie Schellings für die Ökologiedebatte. In: Reinhard Heckmann/Hermann Krings/Rudolf W. Meyer (Hg.): Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985. 375-389
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Zur Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings. Frankfurt a.M. 1984. 145-174

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Ernst Bloch - Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur. In: Ernst Bloch - Utopische Ontologie. Bd. II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Hg. Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Bochum 1986. 219-237

Schulz, Walter: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 2. erweiterte Aufl. Pfullingen 1975

Sesink, Werner: Die Bildung der menschlichen Natur. Naturphilosophische und psychoanalytische Reflexionen über das Subjekt der Bildung. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 67 (1991). 79-94

Sziborsky, Lucia: Realität und Utopie. Aspekte der Bildungstheorie Schellings. In: Pädagogische Rundschau 41 (1987). 37-55

Tilliette, Xavier: Schellings Wiederkehr? In: Hans Michael Baumgartner (Hg.): Schelling. Einführung in seine Philosophie. Freiburg-München 1975. 161-172

Uslar, Detlev von: Die Aktualität Schellings für Tiefenpsychologie und Psychotherapie. In: Ludwig Hasler (Hg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981. 163-166

Wimmer, Klaus-Michael: Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung. Berlin 1988

Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. München 1974