

Zur Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Bildung bei Schleiermacher, Hegel und Marx¹

Will man Grundsätzliches zur Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Bildung aussagen, so kann man nicht umhin, mit Platon zu beginnen. Platon hat nicht nur, seine frühen sokratischen Dialoge abrundend, im *Protagoras* die Frage aufgeworfen, ob und inwiefern die Tugenden politischer Praxis lehrbar seien, sondern er hat auch ins Zentrum der *Politeia* den Bildungsgedanken gerückt. Nur die, die eine *periagogē*, eine sittliche Umkehr zur Idee des Guten vollzogen haben, sind befähigt, eine revolutionäre Umwälzung der *Poleis* zur Gerechtigkeit durchzuführen. Aber nicht nur Bildung und Polisgemeinschaft sind unabdingbar aufeinander bezogen, sondern der geschichtliche Bestand der Menschheit selbst ist auf die Erneuerung der Idee sittlichen Menschseins von Generation zu Generation angewiesen. Ich kann an dieser Stelle nicht weiter auf Platon eingehen, sondern will in einem großen Sprung über zwei Jahrtausende hinweg jene Denker in das Zentrum meiner Überlegungen stellen, die - wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise - die Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Bildung systematisch herausgearbeitet haben.

I. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Seltsamerweise stehen Werk und Wirken Schleiermachers, des großen Kontrahenten Hegels an der Berliner Universität, immer im Schatten anderer. So denken wir meist nicht zuerst an ihn, wenn es um Dialektik geht. Abgesehen von der Theologie und der Pädagogik, wo Schleiermacher eine grundlegende wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung zuerkannt wird, wird Schleiermacher heute fast nur noch als Begründer der Hermeneutik als Wissenschaft genannt, die - ganz gegen seine eigenen Intentionen - über Wilhelm Dilthey bis Hans-Georg Gadamer zu einer philosophischen Methodik universalisiert wurde. Dabei verfährt Schleiermacher selber in seiner Hermeneutik nicht hermeneutisch, sondern wie in all seinen philosophischen Schriften *dialektisch*.

Unter Dialektik versteht Schleiermacher - der kongeniale Übersetzer Platons - die Kunst der Gesprächsführung.² D.h. zunächst, daß die Dialektik ihren Standort und ihren Entfaltungsraum nirgends anders hat als in der Praxis menschlicher Kommunikation. Dialektik ereignet sich als geschichtlicher Prozeß in der kommunikativen Auseinandersetzung der Menschen miteinander in Bestimmung der Wirklichkeit, in der sie leben.

Schon hier erkennen wir, daß die Dialektik als Kunst der Gesprächsführung, die sich als wissenschaftliche Gedankenbildung selbst thematisiert, die Selbstaufklärung ihrer eigenen Praxis ist, um so zu einem bewußten Vollzug kommunikativer Wirklichkeitsinterpretation zu gelangen.

¹ Eine etwas veränderte Fassung dieses Beitrags erschien unter dem Titel „Dialektik der gesellschaftlichen und geschichtlichen Praxis“ in: Ludwig Nagl/Rudolf Langthaler (Hrsg.), *System der Philosophie? Festgabe für Hans-Dieter Klein*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2000.

² *Friedrich Schleiermachers Dialektik*, Darmstadt 1976; F.D.E. Schleiermacher, *Dialektik (1811)*, Hamburg 1986; *Dialektik (1814/15) - Einleitung zur Dialektik (1833)*, Hamburg 1988.

Doch nicht nur in der methodologischen Aufklärung ihrer selbst ist die Dialektik Analyse einer vorfindlichen Praxis zur Orientierung bewußt geführter Praxis, sondern auch in der inhaltlichen Erschließung unserer Wirklichkeit geht es Schleiermacher um die dialektische Klärung von Praxis zur bewußten Bewältigung dieser Praxis.

Beginnen wir mit der Klärung unseres Menschseins, wie es Schleiermacher in seinem *System der Sittenlehre*, der Güterlehre seiner *Ethik* thematisiert.³ Wir haben hier den umfassendsten Horizont gesellschaftlicher Praxis vor uns, in die wir geschichtlich gestellt sind und deren Bewältigung uns sittlich aufgegeben ist. Als Praxis, in der wir uns immer schon vorfinden, ist ihre dialektische Aufklärung nur von innen her denkbar als Analyse der polaren Spannungen, in denen sie sich durch unser Handeln hindurch vollzieht.

Die grundlegendste polare Spannung der gesellschaftlichen Praxis ist die zwischen Individuum und Gesellschaft. Es ist kein menschliches Leben eines Individuums außerhalb der Gesellschaft möglich, aber es gibt auch keine Gesellschaft jenseits der sie vollziehenden Individuen. Beide, Individuen und Gesellschaft, können sich nur als wechselseitig aufeinander bezogene Spannungspole realisieren, abstrakt für sich genommen, sind sie weder denkbar noch wirklich. Allerdings gibt es mannigfaltige Formen verzerrter gesellschaftlicher Praxis, in denen entweder die Gesellschaft über die Individuen zu dominieren trachtet, oder die Individuen die Gesellschaft zu ignorieren versuchen. Doch wollen wir auf diese negativen Abgrenzungen, die bei Schleiermacher eine wichtige Rolle aporetischer Abgrenzung spielen, hier nicht näher eingehen, um wenigstens in groben Zügen die Konturen der Gesamtargumentation sichtbar machen zu können.

Orthogonal zu diesem ersten steht der zweite Spannungsbogen des geschichtlichen Prozesses, d.h. wir befinden uns in der gesellschaftlichen Praxis immer im Mittelpunkt der Gegenwart, der die vorausgegangene Menschheitsgeschichte als bestimmte Gegebenheit vorliegt und der die künftige Menschheitsgeschichte als Handlungshorizont aufscheint. Auch hier ist menschliche Praxis nicht anders denkbar als eingespannt in diesen Spannungsbogen von Vorgegebenheit und Aufgegebenheit. Jeder Versuch, die Vorgegebenheit der geschichtlichen Situation zu ignorieren, oder die Zukunft als Vorbestimmtheit zu nehmen, zerstört den Kern der Praxis, die sich durch das menschliche Handeln ereignet.

Damit kommen wir zum dritten, zu den beiden anderen erneut orthogonal stehenden Spannungsbogen: der hervorbringend-bildenden und der erkennend-symbolisierenden Tätigkeit. Auch diese beiden gesellschaftlichen Tätigkeitsformen sind polar aufeinander bezogen, denn die gesellschaftliche Arbeit und Organisation ist genauso auf die Ausformung von Sprache und gesellschaftlichem Wissen angewiesen, wie diese wiederum auf jene.

Es sollen hier jedoch nicht die Differenzierungen der gesellschaftlichen Praxis in ihrer Dreidimensionalität weiterverfolgt werden, wie sie Schleiermacher durch eine immer feinere Vernetzung der sich gegenseitig kreuzenden polaren dialektischen Spannungsbögen aufhellt, sondern nur noch darauf hingewiesen werden, daß sich der letztgenannte Spannungsbogen von Theorie und Praxis - wie die vorhergehenden auch - auf die durchgeführte dialektische Praxisanalyse selbst anwenden läßt. D.h. bezogen auf die Analyse der gesellschaftlichen Praxis lassen sich selbst nochmals theoretische und praktische Wissenschaften unterscheiden, die sich mit dem gesellschaftlichen und geschichtlichen Menschsein befassen. Ohne eine vollständige

³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Brouillon zur Ethik (1805/06)*, Hamburg 1981; *Ethik (1812/13)*, Hamburg 1981.

Auffächerung vorlegen zu wollen, seien hier als theoretische Disziplinen, bezogen auf die Gesellschaft, die Geschichte, und bezogen auf die Individuen, die Psychologie, genannt. Demgegenüber stehen als praktische Disziplinen die Politik, die auf die Praxis der gesellschaftlichen Organisation gerichtet ist, und die Pädagogik, die sich auf die Praxis der Bildung der Individuen konzentriert. Auch diese beiden praktischen Disziplinen sind polardialektisch aufeinander verwiesen, denn die pädagogische Praxis ist selbst Teil der politischen Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, so wie die politische Praxis dem Anspruch der Bildung des Menschen zum Menschen unterstellt ist.⁴

Für die praktischen Disziplinen ergibt sich daraus in dialektischer Selbstanwendung nochmals ein polarer Spannungsbogen, durch den das dreidimensionale Grundgeflecht noch eine vierte Dimension hinzubekommt: Die praktischen Wissenschaften - Politik und Pädagogik - haben die vorfindliche Praxis aufzuklären, um dadurch die politisch und pädagogisch Handelnden in ihrer Praxis zu orientieren.

Das faszinierendste an Schleiermachers dialektischer Analyse gesellschaftlicher Praxis ist somit, daß er sich immer bewußt hält, daß es sich bei jeder Analyse von der Praxis zugleich um eine für die Praxis handelt. Dies schließt von vornherein aus, daß sie je als empirisch feststellende oder normativ vorschreibende Wissenschaft mißverstanden werden kann. Vielmehr erfolgt die dialektische Praxisanalyse immer aus dem Horizont der praktisch Handelnden, sie klärt die Praxis auf, in der der Handelnde immer schon steht, um ihm zu ermöglichen, bewußter in die Praxis einzugreifen, denn gesellschaftliche Praxis ist ja selbst nichts anderes, als das miteinander Handeln der Individuen. Daher ist - wie Schleiermacher sagt - die Dignität der Praxis eine viel ältere, als die der Theorie. Die Theorie der Praxisanalyse vermag nur die immer schon sich vollziehende gesellschaftliche Praxis durch ihre Aufklärung zu einer bewußteren Praxis der Handelnden voranzubringen. (Schleiermacher, Päd. I, 11)⁵

Aus diesem Grund ist Schleiermacher der "Überzeugung", daß die gesellschaftliche Fortentwicklung der Menschheit in der Geschichte "eine reine Kontinuität der Praxis" zugrundeliegt. Auf den sittlichen Fortschritt der Menschheit in der Geschichte bezogen bedeutet dies, daß das Vermögen zur Sittlichkeit immer schon in der gesellschaftlichen Praxis selbst angelegt ist und von sich aus zur Verwirklichung drängt. Es kommt also nur darauf an, daß die Individuen über die gesellschaftliche Praxis in ihrer sittlichen Struktur aufgeklärt werden, um sie mit Bewußtheit

⁴ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Dialektische Pädagogik*, München 1974.

⁵ Friedrich Schleiermacher, *Pädagogische Schriften*, 2 Bde., Düsseldorf 1957.

sittlich voranzubringen:

"So haben wir denn unser Augenmerk nur darauf hinzurichten, daß wir eine solche Theorie aufstellen, die, zwar immer anknüpfend an das Bestehende, doch auch zugleich dem natürlich, sicher fortschreitenden Entwicklungsgang entspricht. Je mehr dies uns gelingt, desto weniger dürfen wir dann um die Praxis bekümmert sein, da wir die Überzeugung haben, daß eine reine Kontinuität der Praxis, die aber zugleich Fortentwicklung der Theorie in sich schließt, daraus hervorgehen werde." (Schleiermacher, Päd. I, 132)

II. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel, der große Gegner Schleiermachers an der Berliner Universität seit 1818, versteht unter Dialektik etwas völlig anderes. Für ihn ist Dialektik der Prozeß des Begreifens der Vernunft, die durch die Formen ihres Begreifens in der Logik und über das Begreifen der Vernunft in ihrem Anderen der Natur schließlich in den Gestalten des sich selbst begreifenden Geistes zu sich als absoluter Geist kommt, der sich und alle Wirklichkeit als Momente seiner selbst begreift.

Da Hegels Dialektik ein Selbstbegreifen der Vernunft durch alle ihre Gestaltungen hindurch darstellt, ist sie auch dort, wo sie die Gestalten der gesellschaftlichen Praxis begreift, nicht - wie bei Schleiermacher - als Selbstaufklärung menschlicher Praxis durch und für die Handelnden gedacht, sondern sie ist das begreifende Sich-selbst-Erfassen der der gesellschaftlichen Praxis innewohnenden Vernünftigkeit. Dies hat Hegel in seiner berühmten Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ausdrücklich in einem schönen Bild ausgesprochen:

"Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und fertig gemacht hat ... Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." (Hegel 7, 27 f.)⁶

Hegels Philosophie ist in all ihren Teilen ein Argumentations- und Begreifensprozeß, der sich als Kreis von Kreisen vollzieht. So wird die Idee der Sittlichkeit, die selbst als dritter Kreis nach dem abstrakten Recht und der Moralität die Philosophie des objektiven Geistes oder die *Rechtsphilosophie* beschließt, selber wiederum in einem Kreis von Kreisen expliziert: der natürlichen Sittlichkeit der Familie, der entzweiten Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und schließlich der Sittlichkeit des Staates als bewußter Versöhnung von allgemeinem und individuellem Willen.

⁶ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Werke* in 20 Bden., Frankfurt a.M. 1970.

Die Reihe der Gestalten der Sittlichkeit stellt - wie auch die Gedankenbewegung des Hegelschen Systems insgesamt - keinen geschichtlichen Prozeß dar, sondern die Abfolge des *Begreifens* der Sittlichkeit in ihrer Vernünftigkeit. (Hegel 7, 86) In der gelebten Wirklichkeit durchdringen sich alle drei Momente; hier ist sogar - wie Hegel betont - die gesellschaftliche Praxis des Staates die Voraussetzung für die sittliche Entfaltung von Familie und bürgerlicher Gesellschaft als ihr eingeordnete Teilbereiche gesellschaftlicher Praxis.

Die begreifende Folge der drei Gestalten der Vernunft des Sittlichen liegt darin, daß sich in der Familie die natürliche Basis aller mitmenschlichen Beziehungen realisiert und durch sie reproduziert. Diese natürliche Basis des Sittlichen gründet zunächst in der Liebe der Geschlechter zueinander als einem wechselseitigen Sich-Finden der Partner aus dem jeweils Anderen, gerade indem sie sich ganz auf den Anderen beziehen. Weiterhin offenbart sich die natürliche Sittlichkeit in der Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Ohne ein solches Heranwachsen in einer sittlichen Gemeinschaft wie der Familie ist ein Erwachen sittlicher Beziehungsfähigkeit im Kinde nicht denkbar. Aber die Familie ist darauf angelegt, sich aufzuheben. Die Herangewachsenen lösen sich aus ihrer Herkunftsfamilie, suchen eigene Partner und gründen neue Familien. Gleichzeitig treten die Herangewachsenen in das Erwerbsleben der bürgerlichen Gesellschaft hinaus.

Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel die Sphäre der notwendig entzweiten Sittlichkeit. Gerade in seiner Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft ist es Hegel eindrucksvoll gelungen, unsere gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer Widersprüchlichkeit auf den Begriff zu bringen. Die bürgerliche Gesellschaft ist notwendig und unaufhebbar zerrissen, da im Erwerbsleben jeder Agierende nur auf seine eigenen Interessen bezogen ist; und doch sind alle Agierenden auf das sich hinter ihrem Rücken einstellende Allgemeine des ökonomischen Systems - nennen wir es Marktwirtschaft - angewiesen. Der Verfolg "selbstsüchtiger Zwecke" kann nur - wie Hegel zeigt - in einem "System allseitiger Abhängigkeit" gelingen, und die Notwendigkeit des Gesamtzusammenhangs wiederum funktioniert gerade nur dadurch, weil jeder für sich selbstsüchtig allein seine Zwecke verfolgt. Hegel scheut nicht davor zurück, die Wirklichkeit dieser Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft ungeschminkt auszusprechen. Gerade dort, wo die Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft sich in ungehindertem Progreß und Wachstum befindet, führt dies dazu, daß sich einerseits "unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände ... konzentrieren" und andererseits "die *Abhängigkeit* und *Not* der an [die] Arbeit gebundenen Klasse" wächst. (Hegel 7, 389) Und Hegel fügt - die Notwendigkeit dieser Zerrissenheit unterstreichend - hinzu: "Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaß der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern." (Hegel 7, 390)

Gerade aber diese Einsicht deckt die der bürgerlichen Gesellschaft innewohnende Möglichkeit einer Versittlichung auf, welche zwar niemals die Zerrissenheit der bürgerlichen Ökonomie überwinden, wohl aber die zyklisch wiederkehrenden Krisen und ihre Folgen für die Menschen "abkürzen und mildern" kann. (Hegel 7, 385) Die Möglichkeit in der entzweiten bürgerlichen Gesellschaft wenigstens zu einer gebildeten Sittlichkeit zu gelangen, liegt im geschichtlichen

Bildungsprozeß, der selbst ein doppelseitiger ist, bei dem sich beide Seiten miteinander verschlingen. Bildung als geschichtlicher Prozeß meint einerseits die Heranbildung des Wissens und Arbeitsvermögens der gesellschaftlichen Individuen, zum anderen aber auch die Ausformung des gesellschaftlichen Vermögens in ein sich nach Praxisfeldern ausgliederndes gesellschaftliches Gesamtgefüge. Je mehr in diesem sich gegenseitig verschlingenden Bildungsprozesse einerseits die grundsätzliche Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft und andererseits die wechselweise Abhängigkeit der Gesamtgesellschaft auf das Bildungsvermögen der Individuen und dieser auf das ausgebildete gesellschaftliche Gesamtvermögen einsichtig wird, um so mehr reift von beiden Seiten her der versittlichende Gedanke gegenseitiger Angewiesenheit. Von der Seite des allgemeinen Systems, das Hegel den "Not- und Verstandesstaates" nennt, sind es die regulierenden wirtschafts- und sozialpolitischen Eingriffe in die blind gegen die Folgen für die arbeitenden Menschen und die bearbeitete Natur expandierenden ökonomischen Gesetze - wir nennen dies heute die "soziale Marktwirtschaft". Wichtiger aber ist Hegel der Prozeß der anderen Seite, der Zusammenschluß der arbeitenden Individuen zu Interessensgemeinschaften, die er Korporationen nennt. Indem hier die einzelnen Individuen ihr Vermögen - im doppelte Sinne des Wortes - in Interessensgemeinschaften zur gemeinsamen Sicherung und gegenseitigen Hilfe einbringen, geht daraus eine "Versittlichung" wenigstens in bestimmten Praxisbereichen hervor.

Ganz ist die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft niemals zu überwinden, deshalb treibt die Vernunft der Sittlichkeit auch über die Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft hinaus in die Sphäre des politischen Gemeinwesens, den Staat. Der Staat, das Gemeinwesen in seiner politischen Verfaßtheit, ist für Hegel die höchste Sphäre vollkommener Sittlichkeit, weil der moderne Staat - nach den bürgerlichen Revolutionen - auf der bewußten Versöhnung und Durchdringung von individuellem und allgemeinem Willen gründet. Die Verfassung der modernen Staaten erkennt die einzelnen Staatsbürger in ihrer individuellen Besonderheit als Träger des Staates an und die Staatsbürger erkennen im Staat das Organ durch das ihr Gesamtwohl organisiert, gesichert und vorangebracht wird. (Hegel 7, 399; 407)

Diese Andeutungen zu den drei Sphären der Sittlichkeit mögen genügen, um nun noch aufzuzeigen, wie Hegel Erziehung und Bildung in diese Dialektik gesellschaftlicher Praxis einschreibt. Allen drei Sphären der Sittlichkeit fällt eine besondere Aufgabe bei der Bildung des Individuums zu. In der Familie wird durch die Erziehung der Kinder der Grund des sittlichen Lebens überhaupt gelegt. Dieser Grund wurzelt in dem Vertrauen und in der Geborgenheit, die die Kinder aus der Liebe ihrer Eltern schöpfen. Auf dieser Grundlage fällt den Eltern jedoch auch die Aufgabe zu - wie Hegel sagt - die selbstsüchtige Willkür der Kinder "zu brechen", sie einzufügen in die sittliche Aufgaben familiären Lebens, gerade hierdurch reifen die Heranwachsenden zur Selbständigkeit und freien Persönlichkeit heran, um dadurch selber sittliche Verantwortung tragen zu können.

Die Hauptlast des Bildungsprozesses fällt jedoch in die bürgerliche Gesellschaft, die Sphäre der entzweiten Sittlichkeit. Hier kommt der Bildung die Aufgabe zu, trotz der Entzweiung und gegen sie den Prozeß der Versittlichkeit voranzutreiben. Die Schule und das gesamte Bildungswesen gehören - ebenso wie die Wirtschafts- und Sozialpolitik - zum regulierenden Eingriff des Not- und Verstandesstaates, um dadurch zur Bildung und zur Versittlichung der bürgerlichen Gesellschaft beizutragen. In ihrer Gegliedertheit ist das Bildungswesen eine gesellschaftliche Institution, die den heranwachsenden Individuen die Möglichkeiten bieten soll, ihren Veranlagungen gemäß, ihre praktischen Fähigkeiten und theoretischen Kenntnisse auszubilden, um

so einen Platz zu finden im Erwerbsleben der bürgerlichen Gesellschaft. Und zwar in der Weise, daß das einzelne Individuum durch die "Arbeit seiner Bildung" nicht nur eine Stelle im "Arbeitswesen" der bürgerlichen Gesellschaft zugewiesen erhält, sondern - wie Hegel sagt -, daß das Individuum das, "was in [der bürgerlichen Gesellschaft] durch *innere Notwendigkeit* geschieht, zugleich *durch die Willkür vermittelt ist* und für das subjektive Bewußtsein die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu sein." (Hegel 7, 358)

Auch von der Seite des Individuums her hat Hegel - wie er schon in der *Phänomenologie des Geistes* ausführt - nie einen Zweifel daran gelassen, daß der Prozeß der Bildung als Entfremdung zu begreifen sei, durch die das Bewußtsein mit Notwendigkeit hindurch muß, um zu einer verinnerlichten Sittlichkeit zu gelangen. Zweifach ist das Bewußtsein in der Welt der Bildung der unmittelbar gelebten Sitte und sich selbst entfremdet. Zum einen, da das Individuum in der Welt der Bildung seinen Wert nicht in sich, sondern außer sich im reproduzierbaren Wissen hat, und zum zweiten, da das Individuum, wo es auf dieses Wissen als seine Gebildetheit reflektiert, sich im Stolz der Einbildung verfängt. Die Entfremdung der Bildung kann - wie Hegel in der *Phänomenologie* darlegt - nur durch eine bestimmte Negation in eine verinnerlichte Sittlichkeit aufgehoben werden.

Die Aufhebung der Entfremdung der Bildungswelt und des Schulwesens vermag in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft immer nur perspektivisch auf die Einordnung des Individuums in das Allgemeine der Sittlichkeit des Staates angestrebt zu werden. Auf diese Perspektive hin ist das höchste Ziel der Bildung die vaterländische, staatsbürgerliche Gesinnung - dies ist das Bildungsziel aller Bildungsveranstaltungen der bürgerlichen Gesellschaft unter Aufsicht des Staates. Im besonderen Maße gilt dies aber für die höhere Bildung der späteren Staatsbeamten, die unter Verzicht auf alle Eigeninteressen das Allgemeine des Staates durch ihren Dienst zu repräsentieren haben.

Die Entfremdung der Bildung in den Schulen der bürgerlichen Gesellschaft erweist sich also - wie Hegel ausdrücklich betont - als ein notwendiger Durchgangspunkt durch die Entzweiung zur verwirklichten Sittlichkeit, "Mitglied des Staates zu sein" (Hegel 7, 399), denn nur aus der Ordnung des Bildungssystems entlassen und nur durch bestimmte Negation seines besonderen Bildungswissens vermag das Individuum sich einzuordnen in das sittliche Ganze des Staates und damit seine staatsbürgerliche Sittlichkeit zu bewahren.

So ausgesprochen scheint die Darlegung Hegels selber wiederum einen praktischen Aufforderungscharakter zu haben. Das aber ist ein Mißverständnis. Hegel argumentiert nicht aus der Perspektive der sittlich handelnden Individuen, sondern seine Dialektik entwickelt den *Begriff* und die *Idee* der gesellschaftlichen Praxis, daher erscheint das Individuum in Hegels Philosophie gesellschaftlicher Praxis immer nur einbezogen in die Vernunft des Allgemeinen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates.

Dies mag an einer zentralen Aussage Hegels zur sittlichen Idee des Staates nochmals verdeutlicht werden:

"Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit *Bewußtsein* realisiert ... Nur als im Bewußtsein vorhanden, sich selbst als existierender Gegenstand wissend, ist er der Staat. Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind; es ist der Gang Gottes in

der Welt, daß der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft." (Hegel 7, 403)

Es kommt mir hier nicht auf Einzelheiten der Hegelschen Aussage selbst an, sondern nur darum, nochmals abschließend darauf zu verweisen, daß Hegels Dialektik des philosophischen Begreifens notwendig die Praxis, die sie übergreifend in den philosophischen Begriff der Praxis aufhebt, nicht mehr zur Praxis als einer bewußt zu vollziehenden zurückführen kann, sondern diese in ihrem "abgesonderten Heiligtum" zu bewahren versucht: Die "Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitlich, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die *unmittelbar* praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie." (Hegel 17, 343 f)

III. Karl Marx

Mit einer solchen Aufhebung der Praxis und der Geschichte ins philosophische Begreifen konnten sich die Junghegelianer und allen voran Karl Marx nicht zufrieden geben. Doch bevor wir auf Marx' Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Geschichte eingehe, sei hier eine Vorbemerkung zu Ludwig Feuerbach vorausschicken, von dem Marx die entscheidenden Impulse für seine Praxisphilosophie empfangen hat. Ludwig Feuerbach war an der Berliner Universität unmittelbarer Schüler von Schleiermacher und Hegel. Zu seinem großen Leidwesen sah Schleiermacher, daß sich sein Schüler Feuerbach während des Studiums mehr und mehr seinem Kollegen und Intimfeind Hegel anschloß. Jedoch nach dem Tod seiner beiden Lehrer vollzog Ludwig Feuerbach Ende der 30er Jahre eine kritische Abkehr von Hegel, deren Resultat man nicht anders als eine modifizierte Rückkehr Feuerbachs zu Schleiermacher bezeichnen kann. Der zentrale Kritikpunkt Feuerbachs ist, daß Hegel in seiner Philosophie die Vernunft und das Begreifen zum absoluten Geist hypostasiert habe, demgegenüber die wirklichen menschlichen Subjekte in ihrer Sinnlichkeit und in ihren mitmenschlichen Beziehungen zu bloßen Prädikaten und Momenten degradiert werden. Trotzig schleudert Feuerbach in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* (1843) Hegel entgegen:

"Der Mensch denkt, ... nicht die Vernunft ... Die neue Philosophie hat daher zu ihrem *Erkenntnisprinzip*, zu ihrem *Subjekt* ... *nicht den absoluten*, d.i. abstrakten Geist kurz, *nicht die Vernunft in abstracto*, sondern das *wirkliche und ganze Wesen des Menschen*. Die *Realität*, das *Subjekt der Vernunft* ist nur der *Mensch* ... Nur das *Menschliche ist das Wahre und Wirkliche*; denn das Menschliche ist nur das Vernünftige; *der Mensch das Maß der Vernunft*." (Feuerbach 3, 315)⁷

Wie Feuerbach kritisiert auch Marx an Hegel, daß dieser die Philosophie zur Subjektivität des absoluten Geistes verabsolutiere, für den alle Gestalten des Wirklichen und der menschlichen Praxis nur zu Prädikaten oder Momenten seines Sich-selbst-Begreifens werden. Mit Feuerbach - und damit indirekt mit Schleiermacher - holt auch Marx die Philosophie in den Horizont der gesellschaftlich handelnden Menschen zurück. Die Subjektivität des Begreifens der Welt liegt nirgends anders als in den praktisch handelnden menschlichen Subjekten selbst. Aber anders als Feuerbach, ja ausdrücklich gegen ihn argumentierend, hält Marx mit Hegel an einer prozessualen

⁷ Ludwig Feuerbach, *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt a.M. 1975 ff.

Dialektik fest, die jedoch nun - an die Subjektivität der praktisch handelnden Menschen gebunden - keine strukturelle des absoluten Geistes ist, sondern eine geschichtliche, menschenpraktische. Denn anders als Hegel versteht Marx die geschichtliche Subjektwerdung der gesellschaftlich handelnden Menschen als einen realgeschichtlichen dialektischen Prozeß gesellschaftlicher Praxis.

Indem jedoch die immer schon in Gesellschaft produzierenden Menschen zunächst die von ihnen selbst hervorgebrachten Gesellschaftsverhältnisse nicht als ihre Produkte erkennen, sondern sie als gottgewollte Naturgegebenheit hinnehmen, werden sie ihrer Subjektivität entfremdet, geraten in Abhängigkeit von den selbst hervorgebrachten Verhältnissen. Erst wenn die Menschen sich ihrer Entfremdetheit und der Verkehrtheit bewußtwerden, daß nicht sie die Verhältnisse, sondern die Verhältnisse sie bestimmen, können sie in revolutionärer Praxis die verkehrten Verhältnisse umwälzen und in solidarischer Praxis zu bewußten Subjekten ihrer gesellschaftlichen Praxis werden.⁸

Die Positivität sittlichen Menschseins liegt also nicht - wie bei Feuerbach und Schleiermacher - bereits in der vorfindlichen gesellschaftlichen Praxis selbst, die nur der aufklärenden Bewußtmachung bedarf, um verwirklicht zu werden, sondern sie muß erst gegen die entfremdeten Gestalten, in die die Menschen gesellschaftlich bewußtlos geraten sind, und gegen deren herrschende Gewalt erkämpft werden.

Dies erfordert Hegel gegenüber eine völlige Umkehr des Selbstverständnisses der Philosophie der Praxis. Sie ist nicht, wie Hegel dies in der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie* des Rechts meint, das abschließende Begreifen eines vollendeten Bildungsprozesses, dem Flug der Eule der Minerva in der einbrechenden Abenddämmerung vergleichbar, sondern ganz entschieden stellt Marx diesem Bild Hegels ein anderes entgegen: Die Philosophie der Praxis gleicht dem "Schmetterlein des gallischen Hahns", durch das die Menschen beim Anbrechen der Morgenröte einer neuen Epoche aufgeweckt werden, ihre revolutionäre Praxis zu vollbringen. (MEW 1, 391)⁹

Die Marxsche kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis erhebt sich nicht als "abgesondertes Heiligtum" über die Praxis, sondern stellt sich bewußt in den Dienst der Praxis, d.h. sie dient der Aufklärung der handelnden Menschen. In diesem Sinne kehrt Marx zu Schleiermachers Praxisanalyse zurück, allerdings muß er, weil ihm die gegenwärtige gesellschaftliche Praxis nicht eine aus sich heraus sittliche und zur Sittlichkeit vorandrängende ist, die Aufgabe der Philosophie viel radikaler fassen, denn sie hat gegen eine entfremdete, in ihrer Sittlichkeit verstellte Praxis anzudenken und diese in ihrer Entfremdung und Verkehrung allererst bloßzustellen, damit die in ihr befangenen Menschen sich ihrer Entfremdung bewußt werden, um sich dann in gemeinsamer revolutionärer Praxis aus ihr befreien zu können. Daher weiß sich die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis - für die Emanzipation der Menschen zu Subjekten ihrer Praxis parteinehmend - in die politischen Kämpfe der Gegenwart einbezogen. (MEW 1, 345)

In diesem Sinne spricht Marx von der Aufhebung und der Verwirklichung der Philosophie. Die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis hat sich als bloßes Begreifen der Praxis aufzuheben, um sich als Kritik zu verwirklichen, einer Kritik, die sich nicht schon selbst für die Erfüllung hält, sondern die ihr Ziel in der solidarischen Praxis jener sieht, die sich aus den

⁸ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg/München 1981.

⁹ K.Marx/Fr. Engels, *Werke* in 43 Bden. (=MEW), Berlin 1956 ff.

entfremdeten, verkehrten Verhältnissen befreien. (MEW 1, 384)

Was wir hier sehr allgemein umschrieben haben, gilt es zunächst an der Dialektik gesellschaftlicher Praxis näher zu erläutern, um dies dann am Bildungsproblem zu konkretisieren. Daß der Staat die versöhnte Sittlichkeit sei - wie Hegel meint -, gehört zur Illusion der gegenwärtigen politischen Wirklichkeit und wird von Hegels Dialektik, die selbst Ausdruck dieser Illusion ist, treffend darlegt. Die Triebkräfte, die die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit bestimmen, liegen nicht in der politischen Sphäre und erweisen sich schon gar nicht als versöhnte Einheit von individuellem und allgemeinem Willen, denn sie gründen in der ökonomischen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die Hegel treffend als entzweite Sittlichkeit charakterisiert hat. Die gesellschaftlichen Konflikte, die die gegenwärtige Gesellschaft zerreißen, sind soziale Gegensätze, die politisch nicht aufhebbar sind, da sie tiefer in der ökonomischen Struktur der gegenwärtigen Gesellschaft wurzeln.

Indem Hegel die Unaufhebbarkeit der ökonomischen Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft darlegt, die der Not- und Verstandesstaat in seiner gebildeten Sittlichkeit allenfalls abmildern, aber nicht überwinden kann, spricht er ihre Wahrheit einerseits ungeschminkt aus, andererseits aber verharmlost er dabei zugleich die Widersprüche, da er sie nur von den Gestaltungen des objektiven Geistes her denkt und nicht von den von diesen Verhältnissen betroffenen Menschen. Will die Philosophie die grundsätzliche Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur - wie Hegel es unternimmt - in ihrer gegenwärtigen Unaufhebbarkeit abbilden, sondern die Wurzeln ihrer grundlegenden Widersprüchlichkeit aufdecken, so muß sie nicht nur tiefer ansetzen, sondern die ganze Hegelsche Dialektik vom Kopf auf die Füße stellen. Denn das Subjekt dieser Dialektik ist nicht mehr der absolute Geist, der über seine weltgeschichtlichen Gestalten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates begreifend zu sich selber kommt, sondern es sind die Menschen in ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Praxis. Was bei Hegel auf drei eigene Sphären der Sittlichkeit verteilt war, wird nun bei Marx als eine geschichtliche Dialektik begriffen. Die "natürliche Sittlichkeit" liegt nun nicht in der separaten Sphäre der Familie, sondern in der gesellschaftlichen Praxis der gemeinsam produzierenden und miteinander handelnden Individuen selbst. (MEW 3, 28 ff.)

Doch darf dieser Ausgangspunkt aller gesellschaftlicher Praxis nicht als geschichtlich fixierbare Gesellschaftsformation mißverstanden werden, sondern stellt die substantielle Grundlage und Basis aller Gesellschaften dar - inklusive der gegenwärtigen und aller denkbar künftigen -, immer sind es die miteinander produzierenden und handelnden Menschen, die die Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens - wenn auch zunächst noch gesellschaftlich bewußtlos - positiv fundieren. Die in Gesellschaft produzierenden und miteinander handelnden Individuen sind es, die durch ihre gemeinsam vollzogene Praxis nicht nur ihr Leben und ihre sozialen Beziehungen reproduzieren, sondern auch die Verhältnisse insgesamt hervorbringen in denen sie leben. (MEW 42, 19)

In der näheren Kennzeichnung der substantiellen Basis aller gesellschaftlichen Praxis arbeitet Marx im wesentlichen die von Schleiermacher aufgezeigten dialektischen Spannungsbögen heraus - die Wechselbezogenheit von Individuen und Gesellschaft, die gegenseitige Verwiesenheit von Arbeit und Erkenntnis, die geschichtliche Prozessualität -, nur daß Marx, anders als Schleiermacher, gleichzeitig deutlich macht, daß diese substantielle Grundlage nicht einfach positiv vorliegt, sondern - zumal in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit - überlagert wird durch ihre Entfremdung. Gleichwohl ist es entscheidend die Praxis der in Gesellschaft produzierenden und miteinander handelnden Individuen als die substantielle Basis

aller Gesellschaften und ihrer geschichtlichen Entwicklung sichtbar zu machen, da nur sie das Subjekt sowohl der Entfremdung als ihre Negation als auch der Aufhebung als geschichtlich aufgegebenen Negation der Negation sind. (MEW 40, 521; 553; 568 ff)

Auch die Entfremdung ist keinswegs - wie bei Hegel die entzweite Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft - eine für sich bestehende Wirklichkeit, sondern es ist vielmehr das geschichtliche Prozeßmoment der Verkehrung; durch sie werden die gesellschaftlich handelnden Individuen immer weiter von den selbsthervorgebrachten gesellschaftlichen Verhältnissen fremdbestimmt. Dieser Prozeß der Verkehrung bestimmt die ganze bisherige gesellschaftliche Menschheitsgeschichte, und er wird auch noch solange fort dauern als die in Gesellschaft produzierenden und miteinander handelnden Individuen sich nicht als die Produzenten ihrer gesellschaftlichen Lebensverhältnisse durchschauen und deren Gestaltung nicht in ihre bewußte und gemeinsame Verantwortung nehmen.

Mit der Aufdeckung dieses grundlegenden Widerspruchs in der bisherigen Gesellschaftskonstitution, durch den die gemeinsam agierenden Menschen von den von ihnen hervorgebrachten Verhältnissen fremdbestimmt werden, verfolgt Marx die Aufklärung der von diesen Verhältnissen Betroffenen, um ihnen ihre entfremdete, ja bedrohte Lage bewußt zu machen, um sie dadurch zu einer Gegenbewegung zu mobilisieren. Diese revolutionäre Gegenbewegung nennt Marx "Kommunismus", deren Ziel ist es, die bestehende Verkehrung umzuwälzen, damit die Menschen in freier Assoziation beginnen können, die Gestaltung und Entwicklung ihres gesellschaftlichen Lebens verantwortlich in ihre Hände zu nehmen.

"Das Umschlagen des individuellen Verhaltens in sein Gegenteil, ein bloß sachliches Verhalten, ... ist ... ein geschichtlicher Prozeß und nimmt auf verschiedenen Entwicklungsstufen verschiedene, immer schärfere und universellere Formen an. In der gegenwärtigen Epoche hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit, ihre schärfste und universellste Form erhalten und damit den existierenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hat ihnen die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen." (MEW 3, 423 f.)

Weder kann die revolutionäre Umwälzung als ein einmaliger Akt gefaßt werden, noch führt sie zu einem ein für allemal erreichbaren Zustand, sondern die revolutionäre Praxis kann nur als eine Bewegung gefaßt werden, die auf die Durchsetzung eines neuen Geschichtsbewußtseins abzielt, in der die Menschen zu solidarisch handelnden Subjekten ihrer gesellschaftlichen Lebensgestaltung im Horizont menschheitlicher Geschichte werden.

In diese Dialektik gesellschaftlicher Praxis ist natürlich auch eine Bildungstheorie eingeschrieben, die Marx lediglich in groben Konturen entworfen hat und die ich hier auch nur in ihrem Grundzug der Begründung plytechnischer Bildung andeuten will.

Zielte Hegels Konzept des konkreten Bildungsprozesses letztlich darauf ab, das Individuum in das Sittlich-Allgemeine des Staates einzuordnen, denn die höchste Freiheit liegt für Hegel in der Freiheit des Staates selbst, so entwirft Marx den Bildungsprozeß als Befreiung der Individuen aus den Zwängen der entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen, wodurch jedoch die Individuen nicht zu egoistisch gegeneinander konkurrierenden Individuen werden, denn dies ist selbst nur die Kehrseite der gegenwärtigen Zwängen des abstrakt Allgemeinen, sondern die Individuen mit Bewußtsein die gemeinsame gesellschaftliche Aufgabe verantwortlicher gesellschaftlicher Praxis erfassen.

Versuchen wir zunächst, das der Entfaltung der individuellen Selbstentwicklung grundsätzlich Entgegenstehende der gegenwärtigen Verhältnisse herauszuarbeiten. Die Produktionsprozesse der bestehenden industriellen Gesellschaft sind sowohl im höchsten Grade arbeitsteilig organisiert als auch im höchsten Maße vergesellschaftet, d.h. jedes Individuum vollbringt nur einen winzigen Bruchteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit, ist aber gleichzeitig auf diese Gesamtarbeit angewiesen, um sich am Leben erhalten zu können. Die gesellschaftliche Gesamtarbeit ist aber als kapitalistische so organisiert, daß sie weder auf das Wohl der Menschen bezogen ist, noch in der Hand und Kontrolle der produzierenden Individuen liegt, sondern sich allein nach Gesetzen der Kapitalvermehrung vollzieht, an denen nur wenige nutzen.

Alle gesellschaftlichen Produktivkräfte sind letztlich produktive Kräfte von Individuen, seien diese nun körperliche oder geistige Fähigkeiten; sie sind im Grunde auch dann produktive Kräfte der Individuen, wenn sie durch Kooperationen des Zusammenwirkens und durch Potenzierungen über bereits vergegenständlichte Arbeit in Form von Maschinen und Wissenschaften vermittelt sind. Unter den bestehenden kapitalistischen Produktionsverhältnissen jedoch erscheinen nicht die Individuen in kooperativer Gemeinschaft als die Träger der gesellschaftlichen Produktivkräfte, sondern diese erscheinen als verselbständigte Instrumente des Kapitals, an denen die vereinzelt Individuen als Anhängsel bestimmte Dienste verrichten. Dies haben Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* wie folgt dargelegt:

"Erstens erscheinen die Produktivkräfte als ganz unabhängig und losgerissen von den Individuen, als eine eigne Welt neben den Individuen, was darin seinen Grund hat, daß die Individuen, deren Kräfte sie sind, zersplittert und im Gegensatz gegeneinander existieren, während diese Kräfte andererseits nur im Verkehr und Zusammenhang dieser Individuen wirkliche Kräfte sind ... Auf der andern Seite steht diesen Produktivkräften die Majorität der Individuen gegenüber, von denen diese Kräfte losgerissen sind und die daher alles wirklichen Lebensinhalts beraubt, abstrakte Individuen geworden sind, die aber dadurch erst in den Stand gesetzt werden, als Individuen miteinander in Verbindung zu treten." (MEW 3, 67)

Was Marx und Engels hier bezogen auf die individuelle Selbstverwirklichung der arbeitenden Individuen beschreibt, gilt natürlich mit entsprechenden Modifikationen auch bereits für die Bildungsprozesse der Mehrheit der heranwachsenden Jugend. In diesen Bildungsprozessen wird den Heranwachsenden nicht ermöglicht, ihr "allseitiges Wesen auf eine allseitige Art" (MEW 40, 539) sich anzueignen, sondern es geht darum, daß sie nur jene Kenntnisse, Fertigkeiten und Haltungen erwerben, die den Erfordernissen der Produktionsprozesse entsprechen; nicht um fähig zu werden, gemeinsam mit anderen diesen Produktionsprozesse zu durchschauen und den gemeinsamen Zielvorstellungen gemäß zu gestalten, sondern um den Sachgesetzmäßigkeiten des

herrschenden Produktionsprozesses gemäß zu funktionieren. Daher ist die Zersplitterung der Individuen, das Lernen in Konkurrenz und die Anpassung an Fremdbestimmungen, neben bestimmten Kenntnissen und Fertigkeiten eines der wichtigsten Lernziele der Schulen. Wie in der Gesellschaft selbst, so geht es auch im Bildungsprozeß nicht um die Entfaltung der produktiven Fähigkeiten der Individuen und um ihre solidarische Verknüpfung und Gestaltung. Erst in einer wirklich solidarischen Gesellschaft wird es möglich sein, daß jedes Individuum all seine Fähigkeiten schöpferisch zu entfalten vermag, denn in dieser ist ja gerade einerseits die "freie Individualität gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens, und andererseits haben dann "die universal entickelten Indiviuuen" die "gesellschaftlichen Verhältnisse als ihre eigenen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eigenen gemeinschaftlichen Kontrolle unterworfen" (MEW 42, 91/95) Auf diese solidarische Gesellschaft bezogen können daher Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* sagen: "Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinsamt wird also die persönliche Freiheit möglich ... In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit." (MEW 3, 74)

Schlußbemerkung

Ich habe hier versucht in groben Umrissen drei historische Modelle von Dialektik gesellschaftlicher Praxis und Bildung zu skizzieren. Aber es sind nicht nur historisch abgetane Modelle, sondern sie bestimmen - auch wenn dabei die Namen Schleiermacher, Hegel und Marx nicht genannt werden - nach wie vor unser gegenwärtiges pädagogisches und politisches Denken und Handeln.

Das zivil-bürgerliche Leben der westlichen Industrienationen ist weitgehend von einem dialektischen Selbstverständnis geprägt, das an die gesellschaftstheoretische *Ethik* von Schleiermacher erinnert. In allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens vertraut man unreflektiert auf die inneren vorwärtstreibenden Kräfte der menschlichen Praxis selbst, es kommt nur darauf an, daß sich die Menschen dieser inneren Logik der Praxis bewußt werden, damit sie sie reflektiert voranzutreiben vermögen. Von Karl Poppers Konzept der "offenen Gesellschaft"¹⁰ bis zu Jürgen Habermas' Theorie "kommunikativen Handelns"¹¹ stehen alle Aufklärungstheorien mehr oder weniger differenziert in der Tradition Schleiermachers. Sie alle huldigen einem evolutionären Fortschrittsglauben, der naiv auf die positiven inneren Kräfte der gesellschaftlichen Praxis setzt. Sie erweisen sich aber als völlig hilflos gegenüber allen negativen Entwicklungstendenzen, den strukturellen Destruktivkräften, die inzwischen immer massiver zum Vorschein kommen.¹²

Der eigentliche Kampf um die dialektische Bestimmung von gesellschaftlicher Praxis und Bildung wird jedoch zwischen den gesellschaftspolitischen Konzeptionen ausgetragen, die - ohne es vielleicht zu wissen - entweder Hegel oder Marx zuzuordnen sind. Beide Konzeptionen

¹⁰ Karl Raimund Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Bern 1957.

¹¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981.

¹² Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

wissen um das negative Moment in der gesellschaftlichen Praxis und der geschichtlichen Entwicklung, sie gehen jedoch völlig unterschiedlich damit um.

Die Hegelsche Dialektik der gesellschaftlichen Praxis ist die in den Industrienationen vorherrschende. So wie Hegel die inneren Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft aufdeckte, so sind auch die heute führenden Kräfte in Wirtschaft und Politik in ihren eigenen strategischen Planungen keineswegs an einem Vertuschen der inneren Widersprüche in Ökonomie und Gesellschaft interessiert - ihre Außendarstellung in Wirtschaftsprognosen und Parteiprogrammen mag aus taktischen Gründen eine ganz andere sein. Dabei gehen sie wie Hegel davon aus, daß diese inneren ökonomischen Widersprüche grundsätzlich nicht aufhebbar sind, weil sie im "System der (menschlichen) Bedürfnisse" selbst wurzeln, also systemimmanent sind, so dient ihre Aufdeckung nur dazu, sie beherrschen zu lernen, um sie entweder zu nutzen oder sie abzumildern. Ähnlich wie Hegel für die ökonomischen Konflikte der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit nur den geschichtlich begrenzten Ausweg der Kolonisation sah, so weiß man heute am Ende dieser Entwicklung, daß die Marktwirtschaft nicht weltweit exportiert werden kann und man arbeitet daher an den geschichtlich begrenzten Konzepten der Bollwerke Europas, Japans und der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Zwar glaubt man nicht mehr daran, daß der einzelne Staat, der Nationalstaat des 19. Jhs., die höchste Ausformung der Sittlichkeit sei, da die globalen, weltgeschichtlichen Probleme der ökologischen Krise und des Überlebens in den Drittweltländern nicht mehr von einzelnen Staaten zu lösen sind, aber die derzeitigen weltpolitischen Konzepte laufen - entgegen den offiziellen Verlautbarungen - auf Interessensgemeinschaften von Staaten mit totalitären Machtansprüchen über dem Rest der Welt hinaus.

Ganz anders geht die an Marx anknüpfende Konzeption der Dialektik gesellschaftlicher Praxis und Bildung davon aus, daß die Widersprüche, die unsere ökonomische und gesellschaftliche Wirklichkeit beherrschen, grundsätzlich aufhebbar sind, da sie *nicht* in der gesellschaftlichen Praxis schlechthin angelegt sind, sondern aus der bisherigen Bewußtlosigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, der bewußtlos hervorgebrachten Formbestimmtheit der gesellschaftlichen Praxis, erwachsen. Diese gesellschaftlichen Widersprüche können daher von den sich darin bewußtwerdenden Menschen in revolutionärer und solidarischer Praxis grundsätzlich aufgehoben werden. Um die unbestreitbar vorhandene Widersprüche jedoch nicht als systemimmanente Gegebenheiten hinzunehmen, muß man mit der dialektischen Praxisanalyse tiefer in die ökonomische Basis vordringen und man muß bereit sein, diese Basis unserer gegenwärtigen Lebensgrundlage kritisch in Frage zu stellen. Ziel dieser kritischen Analyse ist es, daß die Menschen sich der Widersprüche ihres gesellschaftlichen Lebens, ja der Bedrohtheit ihrer geschichtlichen Existenz bewußtwerden, damit sie beginnen, bewußt und solidarisch Subjekte ihrer gesellschaftlichen Praxis und Geschichte zu werden.¹³

Auch die gegenwärtigen dialektischen Bildungstheorien lassen sich - jeweils unter Einbezug direkter Anknüpfungen an Schleiermacher - der Hegelschen oder der Marxschen Dialektik zuordnen. Von den Bildungstheoretikern, die direkt an die strukturelle Dialektik Hegels anknüpfen, ist Theodor Litt wohl der bedeutendste.¹⁴ Auch Litt verschließt keineswegs die Augen vor den Widersprüchen und der entfremdeten Zerrissenheit der Gegenwart, nur daß er diese für

¹³ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999.

¹⁴ Siehe Theodor Litt, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Heidelberg 1961.

grundsätzlich unüberwindbar hält, sie können nur durch Bildungsanstrengungen - wie dies Hegel bereits für die Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft aufzeigte - abgemildert und in erträglichen Grenzen gehalten werden. Die Aufhebung erfolgt nicht geschichtlich als Befreiung aus der Entfremdung, sondern struktural in einer geistigen Sphäre - für Hegel war dies der Staat - für Litt ist dies das reflexiv-emanzipatorische Bewußtsein derer, die die inneren und äußeren Konflikten, die grundsätzlich unaufhebbar sind, zu beherrschen und auszuhalten gelernt haben. Demgegenüber stellt sich die Bildungstheorie von Heinz Joachim Heydorn in die Tradition der revolutionär-geschichtlichen Dialektik von Marx und an sie schließt sich auch Wolfram Burisch an.¹⁵ Bildung wird hier als das Projekt begriffen, das grundsätzlich die Fremdbestimmung der Herrschaft der Verhältnisse geschichtlich-dialektisch überwinden könnte, aber es kann sehr wohl auch scheitern. "Die Geschichte des Menschen kann mit seiner eigenen Zerstörung enden, der physischen oder psychischen Verstümmelung".¹⁶ In nie zuvor dagewesenem Ausmaß bemächtigt sich das Herrschaftssystem der modernen Industriestaaten auch der Bildungsprozesse, formt sie zu Instrumenten der Herrschaftssicherung um. Und doch liegt nach wie vor in der Bildung auch die Potenz eines kritischen Durchschauens der die Menschen entfremdenden Produktionszusammenhänge und damit ihrer revolutionären Umwälzung. Die Aufhebung der sich in allen Lebensbereichen verschärfenden Widersprüche kann nicht vom System erhofft werden, sondern "ist die aktive Aufgabe des Menschen", die sich ihrer Entfremdung bewußt geworden sind. Sie kann nicht ohne Bildung bewältigt werden, aber Bildung allein kann sie nicht verwirklichen. Die Umwälzung der Verhältnisse ist Sache der entschiedenen Aktion der vereinigten, sich befreienden Subjekte. "Die geschichtliche Bedingung ist revolutionär ... Bildung ist anhebende, grenzenlose Revolutionierung des Menschen."¹⁷

Darüber hinaus sind wir seit einigen Jahrzehnten vor ein völlig neues Menschheitsproblem gestellt. Wir besitzen heute die wissenschaftlich-technische Fähigkeit, die Menschheit für immer auszulöschen. Wir können dies nicht nur durch die gigantisch aufgehäuften atomaren, chemischen, biologischen Waffenarsenale, sondern wir betreiben bereits die Zerstörung unserer Lebensgrundlage durch die ungehemmte industrielle Expansion.¹⁸ Mit diesem Problem werden alle kommenden Generationen, solange es noch Menschen auf dieser Erde geben wird, zu ringen haben.

Mir scheint, daß angesichts dieser verschärften widersprüchlichen Situation der menschlichen Existenz weder das naive Vertrauen auf die evolutionären Kräfte der gesellschaftlichen Praxis, wie wir es von Schleiermacher kennen, noch die partiell mildernde und geschichtlich begrenzte Bändigung der als unaufhebbar hingenommenen Widersprüche, wie sie Hegel uns anbietet, sondern daß einzig und allein die von Marx begonnene kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis dem fortschreitenden Destruktionsprozeß etwas entgegenzusetzen vermag.

¹⁵ Heinz Joachim Heydorn, *Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft* (Bildungstheoretische Schriften, Bd. 2), Frankfurt a.M. 1979.

¹⁶ Heinz Joachim Heydorn 2, 316.

¹⁷ Heinz Joachim Heydorn, *Ungleichheit für alle. Zur Neufassung des Bildungsbegriffs* (Bildungstheoretische Schriften Bd. 3), Frankfurt a.M. 1980, 3, 180.

¹⁸ Vgl. Günther Anders, *Endzeit und Zeitenende*, München 1972.