

Emanzipation im Widerspruch

Notizen zur Dialektik von Verstrickung und Überschreitung

Carsten Büniger

„Bildung ist ein ebenso mächtiges Instrument der Veränderung, wie sie Instrument von Stabilisierung ist.“
(Bd. 4, S. 162)

Wer sich gegenwärtig aus bildungstheoretischer Perspektive ernsthaft mit dem Begriff der Emanzipation beschäftigt, macht sich des Anachronismus verdächtig. Das (pädagogische) Glossar der Gegenwart scheint zumindest auf den ersten Blick eine andere Sprache zu sprechen: ‚Emanzipation‘ klingt genauso verstaubt wie ‚Ideologie‘ oder ‚Entfremdung‘. Auf den zweiten Blick jedoch wirken die neuen Formeln der (Selbst-)Regierung durchaus wie die Verlängerung emanzipatorischer Bemühungen: ‚Autonomie‘ und ‚Authentizität‘, selbst ‚Flexibilität‘ und ‚Mobilität‘ erinnern an den Protest einer Generation gegen die verkrustete und verwaltete Welt, deren erstarrte Alltagsformen als kleinbürgerliche Enge empfunden und zurückgewiesen wurden. Dass die Rebellion gegen Repression vom herrschenden System nach und nach produktiv aufgenommen und in Herrschaft integriert wurde, macht dabei die heutige Auseinandersetzung mit Emanzipation so schwierig wie notwendig. Von pädagogischer Theoriebildung wird die Orientierung an Emanzipation jedoch zuweilen als ‚Pathos‘ der Überschreitung verworfen, dem doch leicht die Verstrickung in gegenwärtige oder neue Herrschaftslogik nachgewiesen werden kann; eine „andere Welt“ zu denken scheint aus dieser Perspektive unmöglich. Deren Möglichkeit behaupten aber die gegenwärtigen globalen emanzipatorischen Bewegungen, die jedoch kaum Anschluss an innergesellschaftliche Verhältnisse zu finden scheinen, um die bestehende in die mögliche „andere Welt“ zu überführen. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen soll der Aufforderung, Heydorn zu lesen, gefolgt werden. Die Orientierung an Emanzipation benötigt die Klärung ihrer Voraussetzungen. Einzig Bildungstheorie, so sei Heydorn im Folgenden verstanden, vermag die Voraussetzungen in einer Weise zu analysieren, die den Menschen als Handelnden begreift.

I. Bildungstheorie als Explikation der Möglichkeit von Emanzipation

Die Frage nach den Möglichkeiten einer Befreiung der Menschen aus gesellschaftlich produzierten Zwangsverhältnissen ist Antrieb wohl nahezu des gesamten Schaffens Heinz-Joachim Heydorns. Sowohl sein persönliches Engagement in politischen Verbänden und

Aktionen wie auch seine wissenschaftliche Arbeit, die „Kritische Bildungstheorie“¹, sind Ausdruck dieser Suche. Auf dem Klappentext des Widerspruchbuches² heißt es: „Heydorn untersucht die Voraussetzungen und Möglichkeiten“, „[d]ie materiellen Bedingungen für die Verwirklichung des emanzipativen Gehalts des Bildungsbegriffs“. Über die persönlichen Motive lässt sich hier nur spekulieren; sie stehen zumindest im Zusammenhang mit der erlebten gesellschaftlichen Katastrophe des Nationalsozialismus einerseits und einer starken Begeisterung von der Vorstellung eines internationalen „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ (Bd. 7, S. 387ff.) andererseits. Für Heydorn ist klar, dass vorhanden geglaubte Voraussetzungen emanzipatorischer Praxis angesichts zweier Weltkriege „in eine Krise geraten sind, die einmal durch Veränderungen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit überhaupt bewirkt ist, darüber hinaus aber auch durch tiefgreifende Erschütterung aller geistigen Sicherheit, die jeder von uns erlebt hat, der in diesen Zeitläufen geistiges Wachsein und menschliche Empfindsamkeit bewahrte. [...] Zwischen dem Menschenhymnus von 1900 und dem Jahre 1958³ liegen Auschwitz und Maidanek, bleibt die entsetzliche Verkrüppelung des Menschen durch den Menschen, in der die ganze Gefährdung seiner Existenz erkennbar wird.“ (Bd. 1, S. 162f.) Nachdem die Menschen „alle Ideen in ihrer Perversion erlebt haben“ (Bd. 7, S. 101), stellt er die Frage nach den Bedingungen der Kritik und der Möglichkeit von Emanzipation. Seine theoretische Arbeit folgt daher dem Ziel, die spezifischen Bedingungen seiner Zeit durch historische und materialistische Analysen aufzuschlüsseln und die Anknüpfungspunkte für eine menschlichere Zukunft freizulegen.

Wie Heydorn die Möglichkeiten der Emanzipation neu zu fassen versucht, soll im ersten Schritt durch eine Auswahl kommentierter Textstellen nachvollzogen werden. Anhand der vier folgenden Verhältnisbestimmungen wird die Bildungstheorie Heydorns als Explikation der Möglichkeit von Emanzipation interpretiert: Freiheit und Geschichte, Spontaneität und Reflexion, Universalität und Individualität, Bildung und Herrschaft. Sind mit diesen Bestimmungen einerseits einige inhaltliche Dimensionen seiner Auseinandersetzung benannt⁴, so stehen diese andererseits exemplarisch für das Vorgehen Heydorns, dialektische Verhältnisse als widersprüchliche Momente gesellschaftlicher Realität zu identifizieren. In einem zweiten Schritt wird von den einzelnen Gegenständen abstrahiert und nach den Implikationen von Widerspruchsbestimmungen auch für die gegenwärtige Möglichkeit einer Orientierung an Emanzipation gefragt (II.).

¹ Die Begrifflichkeit „Kritische Bildungstheorie“ ist bei Heydorn selbst nicht zu finden, sondern als Bezeichnung für dessen Werk im Nachhinein von Mitdenkern und NachfolgerInnen gefasst worden (vgl. Euler/Pongratz 1995).

² Gemeint ist das Buch „Zum Widerspruch von Bildung und Herrschaft“ (Bd. 3); die Zitate beziehen sich auf den Klappentext der Erstausgabe von 1970 (Frankfurt/M.)

³ 1958 ist das Jahr, in dem der Text veröffentlicht wurde.

⁴ Natürlich kann hier die Vielfalt der Themen und Gegenstände nur angedeutet werden; auf andere, für Heydorns Bildungstheorie ebenfalls entscheidende Verhältnisse wie dem von „Humaniora und Naturwissenschaften“ (Bd. 2, S. 106ff.) oder dem von Allgemeinbildung und Spezialbildung (vgl. z.B. Bd. 2, S. 233ff.; Bd. 4, S. 254ff.) kann hier nicht eingegangen werden.

Freiheit und Geschichte

Die verbreitete Erfahrung des Sinnverlusts, der Aussichtslosigkeit und Verzweiflung thematisiert Heydorn nicht nur in den Frühschriften an zentraler Stelle; sie verweist auf den historischen Ort seiner Überlegungen: „Zwei Vorgänge sind für den modernen Menschen entscheidend geworden: Der Verlust des Glaubens an die Geschichte und der Verlust des Ortes in der Gesellschaft.“ (Bd. 7, S. 160) Während sich im 19. Jahrhundert angesichts der industriellen Revolution der Glaube verbreitete, „dass uns die Geschichte selbst dem endgültigen und vollkommenen Ort unserer Existenz zuführen würde“ (ebd.), mutet diese Vorstellung 100 Jahre später bereits absurd an: „Zwischen dem Optimismus unserer Väter und der heutigen Situation liegt nun eine geschichtliche Erfahrung, die nie wieder rückgängig zu machen ist, der Glaube an die Geschichte ist zerstört und in einer verhängnisvollen Weise in den Glauben an ihre Heillosigkeit umgeschlagen.“ (ebd.)⁵ Beides, sowohl der „Glauben an die Geschichte“ wie der „Glauben an ihre Heillosigkeit“, drückt für Heydorn das fatalistische Bewusstsein aus, das dem Bestehenden bloß affirmativ gegenüberstehen kann. Besonders gefährlich wird, wenn die Geschichte als unaufhaltsamer Prozess des Zerfalls wahrgenommen wird. Heydorn befürchtet, dass die Mitmenschen seiner Zeit aus Unsicherheit und Verzweiflung letztlich die Politik erzeugen, die tatsächlich bedrohlich wird.⁶ In den 1950er Jahren formuliert er: „[H]inter einer Wand von verlogenen Phrasen vollzieht sich die Restauration aus Angst. [...] Aber niemand steht gegen sie auf, weil niemand beweisen kann, dass es sich lohnt, das Wagnis hat seinen Sinn verloren.“ (Bd. 1, S. 96) Es wird ihm daher zur „vornehmsten Aufgabe der Pädagogik, mitten in einer solchen Zeit der Krise“, „Hoffnungen auf eine sinnvollere Möglichkeit der menschlichen Existenz“ (Bd. 1, S. 80) zu begründen. Da der Glaube an die Geschichte, so oder so, emanzipatorische Praxis verunmöglicht, wird die Überwindung des Fatalismus, die „Entfatalisierung des Zeitalters“ (Bd. 1, S. 75), zur Bedingung emanzipatorischer Bemühungen. Gegen die Hypostasierung von Geschichte betont er die Freiheit, versucht diese in Reden und Texten begreifbar zu machen: „Ich sage, dass es darauf ankommt, sich keine Illusionen zu machen. Wir werden nicht bestehen können aus dem Glauben an eine schönere Zukunft, eine solche Zukunft kommt weder mit Sicherheit, noch kommt sie überhaupt. [...] Eben dies müssen wir erkennen, Sinn, Wesen und Erfüllung der Geschichte nicht in irgendeiner anonymen Macht zu suchen, sondern ausschließlich in uns selbst“ (Bd. 7, S. 161). Gegen Schicksalsgläubigkeit hilft nur die Einsicht in die Veränderbarkeit der Verhältnisse. Doch woher soll diese Einsicht kommen, wie lässt sich Freiheit begründen? Freiheit lässt sich jedenfalls nicht aus einer Eigenlogik von Geschichte

⁵ „In der Geschichte selbst ist der Notwendigkeitsglaube des 19. Jahrhunderts, der Glaube an die Notwendigkeit der bevorstehenden Erfüllung des menschlichen Lebens, abgelöst durch die dumpfe Vorstellung eines unaufhaltsamen Untergangs, durch den Schrecken der bevorstehenden Apokalypse.“ (Bd. 1, S. 80; vgl. ebd., S. 91)

⁶ Die Nähe zu einer analytischen Sozialpsychologie, wie sie Erich Fromm entwickelt hat, liegt hier auf der Hand. An anderer Stelle findet Heydorn sogar eine Formulierung, die dem „Gesellschaftscharakter“ sehr verwandt scheint: Er betont dort die Wichtigkeit der Kenntnis einer „vorwiegende(n) psychologische(n) Verfassung“, die einer „bestimmte(n) Region mit eigenen historischen und gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen [...] entspricht“ (Bd. 2, S. 234).

ableiten, sonst wäre sie nicht. Der Anspruch der Emanzipation, der Geschichte aus Freiheit einen Sinn zu geben und in ihr zu entfalten, entsteht zwar als Anspruch an die Gesellschaft erst mit dem Aufstieg des Bürgertums, ist in diesem Sinne selbst historisch, aber er „kann durch die Geschichte weder bestätigt noch aufgehoben werden, er ist seinem Wesen nach außergeschichtlich.“ (Bd. 1, S. 92) Zugleich jedoch muss sich jeder Freiheitsanspruch mit Geschichte vermitteln, um ihn einzulösen, um befreiend zu wirken. Die Geschichte „zeigt uns zwar keine Notwendigkeit, die sich auch ohne unseren Willen vollzieht, kein immanentes Vernunftprinzip in fortschreitender Enthüllung, aber sie weist die Möglichkeit auf. [...] An der Möglichkeit wird sich unsere Freiheit gewiß, aber diese Möglichkeit wird nur erkannt, wenn die Bedingung erkannt ist, aus der sie erwächst, ihr Verflochtensein in eine gegebene Welt. Die Freiheit wird zum Irrsinn, wo sie sich auf keine Analyse des Wirklichen stützen kann.“ (Bd. 1, S. 93; vgl. S. 60)

Emanzipation, so ließe sich im Sinne Heydorns folgern, ist also nur möglich, weil es Freiheit bereits gibt, und zwar als Vermögen im Menschen *und* als Möglichkeit in der Wirklichkeit. Denn veränderbar sind die Verhältnisse nur dank der ihnen inhärenten Möglichkeiten und der Anstrengungen von Menschen, bestimmte Möglichkeiten zu realisieren; oder anders: In der Fähigkeit, Möglichkeiten zu identifizieren und zu nutzen, drückt sich erst Freiheit aus. Damit ist Freiheit ihrerseits nur in der Vermittlung mit Wirklichkeit bzw. in deren Veränderung als Freiheit wirkmächtig und treibt Geschichte voran.

Es ist festzuhalten, dass Heydorn das Verhältnis von Freiheit und Geschichte keineswegs in eine krude Gegenüberstellung bringt; vielmehr zeigt er ein dialektisches Verhältnis, dessen Spannung er gegen Vereinseitigungen im Bewusstsein seiner Zeit auslegt. So wendet Heydorn die Realität der Freiheit kritisch gegen den vorherrschenden Geschichtsglauben und stellt zugleich die Analyse der Geschichte gegen die bloße Freiheitsillusion. Die Möglichkeit der Emanzipation wird damit im dialektischen Verhältnis von Freiheit und Geschichte begriffen, dessen dynamische Vermittlung jedoch nicht durch eine metaphysische Instanz gesichert ist, sondern die Aufgabe des Menschen anzeigt. Diese Aufgabe wird im Angesicht einer konkreten historischen Situation analysiert und formuliert. Die „Analyse des Wirklichen“ schließt notwendig die Auseinandersetzung mit Geschichte als Gewordensein der Gegenwart mit ein; erst in der Kenntnis dieser wird der herrschende Trend als solcher erkennbar. Lassen sich Heydorns Zeitgenossen durch seine Brille in den 50er Jahren noch als Fatalisten begreifen, so erscheinen sie in seinem Hauptwerk der 70er Jahre als Aktionisten, die von eben diesem „Irrsinn“ gepackt sind, Freiheit realisieren zu wollen, ohne die Vermittlung zu suchen und ohne ihr „Verflochtensein“ zu reflektieren. Nach der Geschichtsgläubigkeit steht die Geschichtslosigkeit jeder emanzipatorischen Perspektive im Wege. „Dem geschichtslosen industriekapitalistischen Positivismus entspricht die geschichtslose, anarchische Rebellion; sie endet im Mülleimer der Verwertungsprozesse. Nur wer um seine Herkunft weiß, kann die Grenze der Gegenwart zur menschlicheren Zukunft hin überschreiten.“ (Bd. 3, S. 8).

Die Hauptwerke und späten Schriften sind daher auch gegen die naiv-optimistischen Ausläufer der Emanzipationsbewegung gerichtet.⁷ Dazwischen jedoch, in den 1960er Jahren, erlebt Heydorn mit Freude, wie sich die jüngere Generation gegen die Restauration wehrt, die Aufarbeitung der Vergangenheit einklagt und einen politischen Neuanfang fordert.

Spontaneität und Reflexion

Wirft man einen Blick in Heydorns Biographie, um seinem persönlichen Verhältnis zu den Emanzipationsbewegungen insbesondere der 1960er Jahre auf die Spur zu kommen, so fällt zunächst sein vielfältiges Engagement ins Auge, das von der Teilnahme an Friedens- und Protestmärschen bis zur Übernahme verantwortlicher Funktionen und Ämter reicht. Nicht nur in seiner Eigenschaft als Gründungsmitglied einer „Sozialistischen Förderergesellschaft“ für den SDS⁸, die 1961 seinen Ausschluss aus der SPD zufolge hatte, lässt sich Heydorn als Teil der Emanzipationsbewegung und der außerparlamentarischen Opposition begreifen. „Außerparlamentarische Opposition [...] bedeutet“ für ihn, „eine neue Perspektive zu setzen, die Geschichte in einer auf den Menschen hin gerichteten Bewegung zu halten“ (Bd. 7, S. 259). „Sie ist eine spontane Äußerung von Kräften, ohne die der demokratische Gedanke absterben müßte.“ (ebd.)

Spontaneität im Sinne Heydorns enthält somit kritisches Potential: Als Einbruch der Freiheit in die Gewohnheit steht sie gegen den Trend der herrschenden Verhältnisse. Sie praktiziert Abweichung, aber nicht als Selbstzweck, sondern als Ausdruck der „menschliche(n) Stimme, die aller Geschichte unterliegt und gehört werden will.“ (Bd. 4, S. 269f.) Spontaneität ist Bedingung, Anzeichen und Ziel von Emanzipation: „Der Mensch taucht auf und verweist auf sein Bedürfnis, er vernichtet für einen Augenblick alle Zwänge.“ (ebd.)

Auf den zweiten Blick aber wird Heydorns eigenwillige Position innerhalb der Bewegung deutlich: „Heydorn (hat) wie wenig andere den großen Strom erhofft, von dem er daher nicht mit fortgerissen wird, wie die, die sich euphorisch treiben lassen, um dann bald schlechten Gewissens, aber umso nachdrücklicher abzuschwören.“ (Bd. 1, S. 23) Er ist nicht nur Teil der Bewegung, sondern steht zugleich zu ihr in Distanz. Um ihretwillen bemüht er sich um Differenzierung, versucht zum Selbstverständnis beizutragen und den historischen Kontext zu verdeutlichen. „Heydorn greift ein, macht durch Analyse verborgene Fallen und unsichtbare Chancen einsichtig, stellt immer wieder die Beziehung der Studentenbewegung zur deutschen, zur bürgerlichen Geschichte her, mißt den Lauf der Bewegung an ihrem Anspruch und treibt Kritik“ (ebd.). Denn für Heydorn ist klar, dass Spontaneität machtlos bleibt, wenn sie als Impuls verpufft und ihr Inhalt nicht in konstantes Engagement überführt werden kann, oder gar gefährlich wird, wenn sie sich für unmittelbar befreiend hält und dabei die

⁷ Koneffke erläutert: „[D]ie Kette der aufeinander folgenden Schriften (sind) im Lichte der Entwicklung der Studentenbewegung zu sehen: die Hauptschriften, die 1970 (*Widerspruch*) und 1972 (*Neufassung*) erscheinen, auch und besonders der späte Aufsatz *Überleben durch Bildung*, sind gleichsam gegen den Strom geschrieben.“ (Bd. 1, S. 25)

⁸ Heydorn selbst war an der Neugründung des SDS im Jahr 1946 maßgeblich beteiligt und war dessen erster Vorsitzender.

Emotionen gegen das Denken stellt; wenn sie als „irrationale, kollektive Spontaneität“ (Bd. 7, S. 306) zur „Brutstätte des Faschismus“ (ebd., S. 260) wird. Die Perspektive der Emanzipation fasst Heydorn auch hier im dialektischen Zusammenhang: „Spontaneität bedarf des stetigen Rückbezugs auf die kontrollierende Reflexion, um Gestalt zu werden; aber die Gestalt nährt sich auch aus ihr, aus ihrem Hinweis auf Künftiges, auf freies, erlöstes, versöhntes Schaffen, auf einen Menschen, der von seiner Geschichte unbedroht ist.“ (Bd. 4, S. 270)

Nach und nach muss Heydorn mit ansehen, wie der Zusammenhang von Spontaneität und Reflexion in der Bewegung verloren geht, diese unter anderem in Spontis und Dogmatiker zerfällt. Seine Kritik am „Betrug der einfachen Formeln“ (Bd. 1, S. 23) findet ihren Ausdruck nicht nur in seinen politischen Reden und Texten, sondern bestimmt auch seine Auseinandersetzung mit den explizit pädagogischen Beiträgen der Emanzipationsbewegung und ihrer Reformentwürfe. Was als emanzipatorische Pädagogik antritt, das humanistische Gymnasium als Inbegriff einer „reaktionäre[n], elitäre[n] Bildung zu liquidieren“ (Bd. 4, S. 22), entlarvt Heydorn als unverstandenes Bündnis von „linkem Geistesmangel“ und kapitalistischen Interessen: „Hierin eben sind sich, und dies gibt zu denken, pragmatische Großindustrielle und deklamierende Linkspädagogen absolut einig.“ (ebd., S. 22). Statt die Abschaffung der altsprachlich-humanistischen Bildung zu fordern, erkennt er in ihr die Befähigung zur Theorie, deren Elitarismus nur dadurch sinnvoll zu überwinden sei, dass diese allen zugänglich gemacht werde.⁹ Das Gesamtschulkonzept der Bildungsreform hingegen führt in Heydorns Augen mit dem emanzipatorischen Schein einer Überwindung des dreigliedrigen Schulsystems zur „Ungleichheit für alle“. Während die Funktionalisierung des Bildungssystems für die Zwecke kapitalistischer Vergesellschaftung eine neue Qualität erreicht, fehlt den Reformern die Einsicht in die Zusammenhänge. „Pädagogik wird zum Moment eines geplanten Kapitalverwertungsprozesses [...]. Im Bereich der kapitalistischen Weltmarkt hegemonie wird die technokratische Bildungsreform universell; sie greift über diesen Bereich hinaus.“ (Bd. 7, S. 387f.)

Universalität und Individualität

Unter dem Aspekt der Emanzipation ist das Verhältnis von Universalität und Individualität bzw. von Totalität und Partikularität ein besonders komplexes, aber für Heydorn auch ein entscheidendes. Mit den Erfahrungen von Faschismus und Stalinismus sind aufgeherrschte, kollektivistische Versöhnungsphantasien zum Inbegriff von Unterdrückung und Totalitarismus geworden; der modernisierte Kapitalismus hingegen vereinzelt die Einzelnen und universalisiert den Konkurrenzkampf. Emanzipation kann daher nur als solidarischer

⁹ Von daher schon ist es geraten, die Kritische Bildungstheorie Heydorns nicht einfach mit emanzipatorischer Pädagogik in eins zu setzen, sondern voneinander zu unterscheiden, wenngleich die „Bildung zur Emanzipation des Menschen“ (Bd. 4, S. 20) im Zentrum von Heydorns Überlegungen steht.

Zusammenschluss gedacht werden, als „Weg von unten“ (Bd. 4, S. 143). Ist Emanzipation auch auf das Ganze gerichtet, an der Freiheit aller orientiert, so ist ihr Prinzip zugleich antitotalitär. Die Frage ist also, welche Bedingungen ein solcher Zusammenschluss hat, der weder die Freiheit der Einzelnen hintergeht noch die gesellschaftlichen Verhältnisse ausblendet, unter denen er stattfindet.

In der Philosophie der Aufklärung verdankt sich die Gemeinsamkeit der Menschen ihrer Vernunft, der Gattungszusammenhang scheint prinzipiell unproblematisch. Für Heydorn jedoch wird diese Bestimmung bereits zweifelhaft, da die Berufung auf Vernunft selbst zu einer dem Individuum gegenüberstehenden Kategorie werden kann, die dessen Freiheit negiert. In seiner Kritik an Hegel und Marx formuliert er: „Die Vernunft der Aufklärung, die das Individualitätsprinzip ausschließt, weil sie bereits Aufhebung der Anderheit, angebrochenes Heil anzeigt, tritt nun (im 19. Jahrhundert, C.B.) wieder auf in den geschichtlichen Objektivationen, als Staat, als Klasse, in den umgreifenden Kräften, die dem Individuum nur noch den Charakter eines Moments überlassen.“ (Bd. 2, S. 14) Die „endgültige Koinzidenz von Partikularität und Totalität des Interesses als Befreiung der Gattung, als ihre bewußte geschichtliche Herstellung gerät unversehens in die Nähe des Totalitären, indem der empirische Mensch dem Begriff lästig wird und keinen Anspruch auf Selbstgeltung erheben darf.“ (Bd. 2, S. 185) Zudem unterliegt Vernunft dem verengenden Zugriff kapitalistischer Zweckrationalität. Der „gesellschaftliche Prozeß selbst steht unter dem Zwang der Rationalisierung, und dieser Zwang zur Rationalisierung ist gleichzeitig ein Zwang, alle qualitativ humanen Gesichtspunkte aus ihm herauszusetzen, weil sie ihn stören.“ (Bd. 7, S. 312) Die humanistische Vermittlung, die die Entfaltung von Vernunft mit der Befreiung von Individualität verband, scheint unter diesen gesellschaftlichen Bedingungen zugleich verunmöglicht und als Zwang realisiert: „Die angestrebte Deckung von Mensch und Wirklichkeit, Utopie der französischen Aufklärung, erscheint nahegerückt unter den Vorzeichen rationaler Identifikation. [...] Die umfassende Rationalisierung der Äußerlichkeit, [...] zeigt sich auch in der Führung des Menschen am langen Bande, Steuerung des Begehrens, in der mechanischen Anpassung.“ (Bd. 2, S. 80)

Kritik an den Verhältnissen setzt also die Betonung von Individualität voraus, die von der vorweg unterstellten objektiven Vernunft ebenso negiert wird wie von dem „kollektiven Atomismus“ (Bd. 7, S. 47) kapitalistisch rationalisierter Vergesellschaftung. Die Orientierung der Kritik am Einzelnen darf jedoch nicht zur Ausblendung von dessen Gesellschaftlichkeit führen, die die Individuen faktisch bestimmt. Der Widerspruch von Totalität und Partikularität wiederholt sich, wenn das Individuum zum Totum genommen wird, das sich unter den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen doch nicht voll entfalten kann. Bildung „wird zur Lebenslüge, [...] indem sie die allseitige Entwicklung des Menschen in einer historischen Gesellschaft vortäuscht, die die partielle Begabung nach ihren Bedürfnissen erzeugt und wieder vernichtet.“ (Bd. 2, S. 186)

Emanzipatorische Bildung ist damit in der Dialektik von Individualität und gesellschaftlicher Verfasstheit, von Befreiung des Einzelnen und universellem Anspruch zu suchen. Die Frage ist, wie die Orientierung am Individuum eine kritische Kraft entfalten kann, dessen emanzipatorische Perspektive weder beim Individuum stehen bleibt noch dieses unter Befreiungskonzepte subsumiert. Zunächst gilt festzuhalten: „In der Hinwendung zur geschichtlichen Welt hat es die Bildung [...] nur mittelbar mit ihren objektiven Erscheinungsweisen zu tun; ihre einzige Unmittelbarkeit ist das Individuum. Vernunft kann sie nur über dieses erhellen, über seine Verhaftung [...]. Alle mögliche Wahrheit ist für sie Wahrheit im Gegenüber, im angesprochenen Menschen.“ (Bd. 2, S. 14) Entscheidender als die abstrakte Gattungsbegründung objektiver Vernunft ist für Heydorn daher die konkrete Bildung des Einzelnen, die Suche nach Wahrheit. „Suchen nach der Wahrheit setzt den Einzelnen voraus. Keine Nation, keine Klasse, kein Kollektiv und keine Partei können die Wahrheit repräsentieren“ (Bd. 1, S. 214). Diese Suche weist aber für Heydorn zugleich über die Willkürfreiheit der Individuen hinaus auf die Genese von Vernunft, über die sich die unhintergehbare Freiheit der Individuen in gemeinsame, emanzipatorische Praxis übersetzen kann: Der „für immer unabgeschlossene Prozeß der Wahrheitsfindung“ (ebd.) kann eine „geistesbestimmte Gemeinschaft stifte[n], in der sich nach den Worten Gustav Landauers ‚das allgemein Menschliche und das individuell Einmalige‘ ausdrückt, indem es eine Verbindung zeugt, die die lebenserfüllende und zukunfts offene Möglichkeit nicht untergehen lassen will“ (ebd., S. 215). Zukunftsoffenheit als das Recht jeder/s Einzelnen, das Faktische in Frage zu stellen, wird zum Indikator für die Universalität der Befreiung.

Ist damit die Verfasstheit der Gesellschaft auch im Hinblick ihrer Wirkung auf die Einzelnen zu kritisieren, so weist diese Möglichkeit auf den Anspruch einer Gesellschaft, in der die Freiheit der Individuen prinzipiell Bedeutung erlangt hat. In diesem Sinne ist Individualität ein immanenter Maßstab der Kritik bürgerlicher Gesellschaft. Doch entziehen sich Individualität und damit das humane Allgemeine jeder positiven Fassung und rationalen Einholung: „Das Menschsein und die Untersuchung seines Wesens stößt [...] an eine Grenze, an der dem analytischen Intellekt ein Halt geboten ist, an der das Unbeweisbare beginnt. Der Mensch ist mehr als das Produkt alles dessen, was sich über ihn in Begriffen aussagen läßt“ (Bd. 1, S. 65). Aus diesem Grund enthält emanzipatorische Praxis, die von Individuen in überindividueller Absicht unternommen wird, notwendig die Möglichkeit des Irrtums: „Wo auch immer die sittliche Wahrheit gesucht wird, die den Inhalt unseres gemeinsamen Lebens ausmachen soll, offenbart sie sich in der Form der Ungewißheit. [...] Wo auch immer wir Entscheidungen treffen, tun wir es innerhalb der Grenzen unserer Subjektivität und müssen damit auch der Schuld begegnen, die auf uns zurückkommt, aber dies ist die einzige Form der Entscheidung, die für uns möglich ist.“ (Bd. 7, S. 158f.) Das Spannungsverhältnis von Entwurf und Überwindung kann nicht aufgelöst werden, es mündet in die „permanente Revolution“: „[J]ede Kristallisation einer Form (muß) um des Menschen willen wieder

vernichtet werden, es geht immer wieder darum, den Weg in das Unbekannte zu öffnen.“ (Bd. 1, S. 135; vgl. ebd., S. 70ff.)

Bildung und Herrschaft

Sind die Verhältnisse von a) Freiheit und Geschichte, b) Spontaneität und Reflexion und c) Universalität und Individualität hier als exemplarische Bedingungsgefüge von Emanzipation gefunden worden, so ist dabei die allen Reflexionen zugrunde liegende bildungstheoretische Perspektive Heydorns bisher ausgespart geblieben. Versucht man dem Bildungsbegriff Heydorns auf die Spur zu kommen, so könnte in erster Annäherung Bildung als Prozess der Vermittlung oder als Austragungsort der verschiedenen gesellschaftlichen Spannungs- und Widerspruchsverhältnisse gedeutet werden. Bildungspraxis hätte dann zum Ziel, sich diesen bewusst zu werden und in emanzipatorischer Perspektive zu stellen. In der Tat finden sich einige Formulierungen in den Schriften Heydorns, in denen Bildung einen Charakter der Aufhebung dialektischer Gegensätze erhält und damit nahezu zum Inbegriff von Emanzipation wird. Im Hinblick auf die drei hier vorgestellten Bedingungsgefüge von Emanzipation findet man z.B.: zu a) „Bildung wird zur Selbsthilfe, indem sie den Menschen auf diejenige Freiheit vorbereitet, die sein objektives Verhältnis erlaubt.“ (Bd. 4, S. 143f.); zu b) „Bildung ist rational vermittelte Spontaneität.“ (Bd. 3, S. 22); zu c) „Bildung intendiert die umfassende empirische Verwirklichung des Menschen als Gattung, deren Möglichkeit sie im Gegenüber erfährt.“ (Bd. 3, S. 23); alles in allem: „Bildung ist Emanzipation des Menschen aus einem unbewußten Drang nach Fortsetzung und Selbsterhaltung zu einem gewußten Verhältnis.“ (Bd. 2, S. 183).

Allerdings wird der Begriff der Bildung damit idealistisch verkürzt und Heydorns historisch-materialistischer Analyse von Bildung gerade nicht gerecht. Die hier aus dem Kontext gerissenen Bestimmungen von Bildung als emanzipatorischer Kategorie findet Heydorn nämlich in der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Bildung und überprüft diese auf ihren Gehalt, ihre antizipatorische Qualität für die gesellschaftliche Situation seiner Zeit. Denn in dieser kommt der organisierten Bildung bereits eine gänzlich entgegengesetzte Funktion zu: die Sicherung des Bestehenden durch Integration und Reproduktion. Die herrschaftliche Verfasstheit der bürgerlichen Gesellschaft, ihre sozialen Hierarchien, Abwertungs- und Ausbeutungsstrukturen, kommt nicht nur in den Organisationsformen von Bildung – wie dem dreigliedrigen Schulsystem und dem an Selektion orientierten Berechtigungswesen – zum Ausdruck, sondern verfestigt und erneuert sich über Bildung selbst. „Im historischen Herrschaftsverhältnis wird Bildung nunmehr zum entwickeltsten Instrument, dem Menschen die Erkenntnis seiner eigenen Möglichkeit zu verschließen.“ (Bd. 4, S. 263) Unter den Verwertungsimperativen kapitalistischen Zugriffs zählt Bildung – wie Heydorn schon 1974 formuliert – nur als ‚Humankapital‘ (vgl. Bd. 4, S. 272). „Sie geht ihres Charakters als Selbstverständigung des Menschen verlustig, reduziert sich vielmehr weithin

auf die Einübung von Anpassungsvorgängen in einer Gesellschaft, deren Mechanismen ohnehin total werden.“ (Bd. 2, S. 235)

Zwei Bestimmungen von Bildung, ihr emanzipatorischer Charakter und ihre Funktion als „Mittel der Fremdbestimmung“ (Bd. 2, S. 235), stehen sich in dieser Darstellung nun unvermittelt gegenüber. Verfallstheoretisch ließe sich vermuten, dass im Verlauf der Geschichte Bildung schlicht an emanzipatorischem Potenzial verloren hat, bis sich Emanzipation nur noch paradox als „Widerstand gegen Bildung“ (vgl. Holzer 2004) denken lässt und damit gegen sich selbst wendet. Heydorn jedoch analysiert die Verhältnisse und Zusammenhänge differenzierter. Er weist nach, dass das Verhältnis von Bildung und Herrschaft in der Geschichte verschiedene Konstellationen der Vermittlung angenommen hat: Die spezifische Herrschaftsstruktur einer Zeit gibt die Bedingung der Möglichkeit von Bildung vor. Während in antiken und feudalen Gesellschaften Sklaven und Leibeigene die Bedingungen dafür schufen, dass wenige Andere am Privileg organisierter Bildung teilhaben konnten, fällt diese Einschränkung mit den emanzipatorischen Leistungen des Bürgertums weg: Traditionelle Vergesellschaftungsmuster feudaler Standeszuweisung werden aufgebrochen, der Naturzwang der Selbsterhaltung durch technologische Revolutionen abgemildert. Erst unter diesen Bedingungen kann Bildung die institutionelle Form einer Schulpflicht für alle annehmen und weist damit tendenziell auf Egalität. Die bürgerliche Gesellschaft erhält sich nur über die von jedem Einzelnen zu erbringende Integrationsleistung; die Bildungsinstitutionen werden zu Angeboten, dieser Aufforderung selbständig und lebenslang nachkommen zu können. Dies alles unterliegt jedoch dem Umschlag der antifeudalen Befreiungsbewegung in die bürgerliche Herrschaftsgesellschaft (vgl. Koneffke 1994). Das Interesse, das diese an der Bildung ihrer Mitglieder entwickelt und aus dem zunehmende Bildungsanforderungen werden, unterliegt dabei nicht nur bestimmten Produktionsbedingungen, sondern der Notwendigkeit von Produktivitätssteigerung unter Konkurrenzbedingungen (zunächst zwischen Volkswirtschaften). Um die Produktivität zu steigern, sind die konkreten Bedingungen der Produktion permanent der Kritik ausgesetzt, zu der alle Beteiligten qualifiziert werden müssen. Die Ausbildung des Abstraktionsvermögens wird funktional; das dementsprechend kreative und selbständige Denken wird zugleich auf Innovationszwecke festgelegt und dadurch paralyisiert. Gerade hierin erkennt Heydorn die widersprüchliche Gemengelage von Bildung und Herrschaft der Gegenwart: Form und Inhalt, Gehalt und Zweck der Bildung drängen Emanzipationsprozesse und Unterwerfung unter Funktionszwänge dicht aneinander. „Die Zerrissenheit, die die Bildung hinter sich lassen will, bleibt mitten in ihr“ (Bd. 2, S. 185): „Bildung ist ein ebenso mächtiges Instrument der Veränderung, wie sie Instrument von Stabilisierung ist.“ (Bd. 4, S. 162) Doch solche Bestimmungen verstehen sich bei Heydorn nicht als Ergebnis, mit der sich die Reflexion begnügen könnte, sondern als Grundlage einer „Aussicht“, als pädagogische Intervention in seine Zeit. Die Perspektive, die Heydorn anbietet, ist die Selbstkritik der Bildung, ihre

„Neufassung“¹⁰ in Kenntnis des Zusammenhangs von Bildung und Herrschaft. Die Verstrickung der Bildung in Herrschaft, deren Reflexion zugleich notwendig ist, um konkrete Möglichkeiten zu identifizieren, ist darin selbst zum Thema von Bildungsprozessen zu machen: „Sie macht die Freiheit unter Zwängen offenbar, die sie in das Bewußtsein einholt.“ (Bd. 2, S. 234)

Zusammengefasst: Heydorn sucht unter den spezifisch historischen Bedingungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Möglichkeiten von emanzipatorischer Praxis. Er findet die Bedingung der Möglichkeit in Bildung, doch unterliegt diese selbst gesellschaftlicher Zurichtung, ist von Herrschaft überformt. Bildung muss also „neu gefasst“, der Kritik unterzogen und auf ihre Verstrickung überprüft werden. Darüber hinaus wird schon für Heydorn deutlich, dass Kritik nicht per se emanzipatorisch wirkt. Vielmehr ist die Distanzierung vom alltäglichen Vollzug, die kritische Distanz, in ihrer Funktionalität für die Reproduktion eines auf Innovation setzenden Konkurrenzkapitalismus erkannt. Die Reproduktion aber enthält damit eine notwendige Bedingung ihrer Überschreitung.

II. Implikationen des „Widerspruchs“ für die Möglichkeit von Emanzipation

Heydorn hat keine explizite Auskunft über seine Methodologie erteilt. Seine Texte sind vielmehr Teil einer kritischen Praxis, die durch ihre Sprache vom scheinbar Bekannten distanziert und ins scheinbar Unabänderliche interveniert. Das Vorgehen ist bei aller Vielfalt der inhaltlichen Schwerpunkte und Ausdrucksformen dennoch von einer gewissen Durchgängigkeit gekennzeichnet, die sich der Konstanz des emanzipatorischen Interesses verdankt. Die Methode folgt dem Vorhaben, die Kritik der Bildung zur Freilegung ihres Potenzials zu betreiben: „Sucht man ihre gegenwärtige Möglichkeit zu fassen, so ist es unerlässlich, die Vergangenheit so weit einzuschließen, als wir unmittelbar auf ihr fußen.“ (Bd. 4, S. 257) „Es wird, angesichts der Situation dieser Zeit, nach den besonderen Bedingungen zu fragen sein, denen sie (die Bildung, C.B.) unterworfen ist. Bei dem Versuch einer Beantwortung müssen die Grenzen bewußt bleiben, innerhalb deren er ausschließlich möglich wird.“ (Bd. 2, S. 234) Sollen die gegenwärtigen Möglichkeiten der Bildung gefasst werden, müssen diese innerhalb des Bestehenden gefunden werden können; die Analyse des Bestehenden schließt dabei sowohl lokale, historische, „gesellschaftlich-ökonomische“ und psychologische Faktoren mit ein (vgl. ebd.). Um die „besonderen Bedingungen“ der Bildung zu einer bestimmten Zeit zu fassen, braucht es also sowohl die Auseinandersetzung mit der Geschichte dieser Bedingungen wie einer Sensibilität für die begrenzte Gültigkeit der

¹⁰ Vgl. „Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs“ (Bd. 4, S. 56-145)

gefundenen Antworten. Um die Möglichkeit der Überschreitung von Zwang und Herrschaft durch Bildung ausfindig zu machen, setzt Heydorn somit weder auf Heilsgewissheit (vgl. Koneffke 2004) noch auf positive Metaphysik. Wie gesehen bestimmt er die Bedingungen der Emanzipation in dialektischen Vermittlungen; einzig die Widersprüchlichkeit der Immanenz kann eine Spannung erzeugen, mit deren Hilfe emanzipatorische Praxis möglich ist. Wie aber ist der Begriff des Widerspruchs zu verstehen, der damit an die zentrale Stelle in Heydorns Denken rückt?

Abstrahiert von historischen Kontexten und inhaltlichen Fassungen lässt sich der bildungstheoretische Begriff des Widerspruchs in zwei systematische Richtungen lesen: a) die Betonung der Differenz des Bestehenden mit sich selbst als Möglichkeit der Überschreitung und b) die Betonung der Verstrickung emanzipatorischer Bildungsbemühungen in die Reproduktion des Bestehenden. Ist es für die Orientierung an Emanzipation zwar unerlässlich, Überschreitung und Verstrickung unterscheiden zu können, so verweist der Widerspruch zugleich auf ihren Zusammenhang. Welche Implikationen dies für die Möglichkeit einer Orientierung an Emanzipation enthält, soll in den folgenden Überlegungen unter Berücksichtigung aktueller Problemlagen skizziert werden.

Überschreitung und Verstrickung

Das vielleicht häufigste Missverständnis des Widerspruchs liegt in dessen Identifikation mit einem dichotomen bzw. antagonistischen Denken. Wiederholt wurde Heydorn so interpretiert, als setze er Bildung und Herrschaft in ein oppositionelles Verhältnis zueinander. Dort, wo Heydorn von einem „Widerspruch von“ spricht, wird er mit einem „Widerspruch zu“ oder gar „zwischen“ übersetzt als wäre Bildung per se der Herrschaft entzogen. Es ist völlig richtig, dass er kontrastiert und Gegensätze sichtbar macht, die unvereinbar und doch zugleich in den gesellschaftlichen Verhältnissen aufzufinden sind. In manchen Passagen spitzt er die Extreme soweit zu, dass sich die Absätze zu widersprechen scheinen, doch sind es die Verhältnisse, die er auf diese Weise zu beschreiben versucht: Der Widerspruch ist bis zum Zerreißen gespannt; was aus ihm folgt, kann nicht vorhergesagt werden. In der Betonung dieser Textstellen wird jedoch übersehen, dass es Heydorn um die dialektische Vermittlung geht, Gegensätze als deren Moment begreift: Wie oben ausgeführt steht die Perspektive der Bildung als „stetiges Freilegen von Zukunft als Verwirklichungsprozeß des Menschen“ (Bd. 4, S. 257) ihrem eigenen, historisch zu bestimmenden Inhalt nach Herrschaft gegenüber wie sie sich zugleich dieser verdankt; während Herrschaft umgekehrt auf die Organisation von Bildung angewiesen ist, um sich zu festigen und zu erneuern, und sich damit potentiell zugleich selbst infrage stellt. Auf Grundlage dieser Analyse kann Heydorn Spannungen und Widersprüche identifizieren, die kein Außerhalb brauchen, sondern die Immanenz gesellschaftlicher Verhältnisse bestimmen: „Die Möglichkeiten sind deutlich; Bildung ist mehr denn je eine Waffe. Sie wird nicht genutzt, wenn man auf dem Boden des Vorgegebenen bleibt, man findet

sich als Handlanger wieder. Es ist notwendig, die Antithese zu entfalten, über die sich allein menschliche Geschichte erhält. Dies ist eine schwierige Sache, denn niemand kann aus der Gesellschaft aussteigen, die Antithese will aus ihrem Leibe entwickelt sein.“ (Bd. 4, S. 115)

Auch die emanzipatorische Bemühung muss daher konsequent die Vermittlung mit der konkreten herrschaftlichen Verfasstheit der Wirklichkeit suchen, in der gegenwärtigen Tendenz und in der einzelnen Reform ihre Möglichkeiten ausloten. Der abstrakte Befreiungsentwurf hat keine Aussicht auf Realisation, wenn er keine Perspektive im Bestehenden findet, an die er anschließen kann. Mit anderen Worten: Die Möglichkeit der Überschreitung verdankt sich der Verstrickung dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit. „Eben dieser Widerspruch muß ausgehalten werden; Aneignung und Befreiung sind aufeinander verwiesen.“ (Bd. 4, S. 140) Da die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse auf die rationale Durchdringung dieser Verhältnisse angewiesen ist, produziert sie systematisch die Absetzbewegungen, die einer bewussten Überschreitung notwendig vorangehen.

Die Betonung der Immanenz hat aber neben dieser hoffnungsvollen Auslegung des Widerspruchs, die Integration in die bürgerliche Gesellschaft weise über sich selbst hinaus, noch eine dialektische Kehrseite, dass nämlich das, was in der emanzipatorischen Absicht der Überschreitung unternommen wird, nicht subversiv sondern innovativ wirkt und damit den Kapitalismus dynamisiert. Eine Reihe von Autoren, die sich unter anderem im Anschluss an Michel Foucault mit den aktuellen Erscheinungen der Macht und der Frage nach Widerstandsmöglichkeiten beschäftigen, machen auf genau diesen Punkt aufmerksam¹¹: Die Absetzbewegungen, die unter der Absicht einer Überschreitung unternommen werden, haben dem „Flexibilisierungsimperativ einer radikalisierten Marktökonomie“ (Bröckling 2007, S. 285) nicht nur wenig entgegenzusetzen; sie scheinen selbst Ausdruck der vorherrschenden Programme zu sein, die „Distinktion statt Konformität, Überschreitung statt Regelbefolgung“ verlangen und damit jeden auffordern, „anders zu sein“. (ebd.)

Was sich als Einebnung des Widerspruchs zu Funktionszwecken begreifen ließe ist für Heydorn die Paralyse der Überschreitung: Die Umfunktionierung der Bildungsinstitutionen ist in seinen Augen beispielhaft für den Trend, alles Überschüssige „in die Interdependenz spannungslos einzubeziehen“ und in dem „gewaltigen Integrationsprozeß einer naturwissenschaftlich strukturierten Gesellschaft untergehen zu lassen.“ (Bd. 2, S. 234f.) Haben sich die Unterwerfungsformen kapitalistischer Optimierungsimperative seit Heydorns Überlegungen auch erheblich dynamisiert, so beschreibt er doch bereits die allgemeine Tendenz: „Nichts soll außerhalb des Integrationsprozesses verbleiben, die Funktionsfähigkeit stören, Effizienz und politische Machtausübung gefährden.“ (ebd.) Überschreitung im Sinne von Emanzipation scheint unmöglich geworden zu sein: „Versuche des Entkommens werden schnell in das Bestehende integriert, ihre Frucht kann nicht ausgetragen werden. [...] Die

¹¹ Vgl. dazu Boltanski/Chiapello (2003) so wie die zahlreichen Veröffentlichungen zum Stichwort „Gouvernementalität“ (z.B. Weber/Maurer 2006). Zu den Möglichkeiten und Grenzen eines Zusammendenkens von Heydorn und Foucault vgl. Bierbaum (2004), Schäfer (in diesem Band) sowie in Anwendung bei Bünger/Pongratz (2007).

Artikulation des Menschen ist ständigem Versiegen ausgesetzt, einem ständigen Entzug; jedes Wort gerät in fremde Hände und wird dem Bestehenden als neue Gewalt hinzugefügt. Befreiung verweist auf unendlich viele, mühselige Schritte, die ständig wieder abgebrochen, in ihr Gegenteil verkehrt werden, in Resignation enden.“ (Bd. 4, S. 268.) In seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Aufsatz „Überleben durch Bildung. Umriß einer Aussicht“ bringt Heydorn die Verkehrung der Emanzipation auf den Punkt: „Der Mensch wird befreit, indem er von seinem Bewußtsein befreit wird. Der Widerspruch wird nun hilflos, zur folgenlosen Selbstzerstörung, sein Objekt ist ihm entzogen. Die Antithese kann sich nicht mehr im Leibe der These nähren, sie wird Teil ihrer Agonie.“ (Bd. 4, S. 262) Der Widerspruch gesellschaftlicher Verhältnisse ist keine offensichtliche Tatsache mehr, keine unmittelbare Erfahrung; die einander widersprechenden Momente werden komplexer, die analytischen Fähigkeiten der Menschen durch ihre eigene Betroffenheit verstellt: „Wir haben den Konkurrenzmechanismus verinnerlicht, und er hat uns deformiert. [...] Die gesellschaftliche Macht wird unsichtbar.“ (Bd. 4, S. 268.) Auch die psychischen Folgen der Ohnmacht, die die Verinnerlichung gesellschaftlicher Widersprüche mit sich bringt, da sie dort nicht gelöst werden können, sind Heydorn in späten Texten präsent. Sie gelten ihm als komplementäre Leiden der Integrierten zu den hungernden Ausgeschlossenen (vgl. Bd. 4, S. 265).

Wenn Heydorn die totalitären Tendenzen der Verwertungslogik also bereits wahrnimmt, Bildung in ihrer Funktion für diese begreift, stellt sich die Frage, was die Analyse von Widersprüchen angesichts dieser Entwicklungen, die zu Zeiten Heydorns beginnen und uns heute zunehmend bestimmen, noch zu leisten vermag.

Widerspruch und Widerstand

Von einer Logik oder Teleologie des Widerspruchs, welche die Möglichkeit von Befreiung sichert, kann demnach nicht ausgegangen werden: „Das objektive Vorhandensein einer Möglichkeit ist [...] so lange irrelevant, wie der Mensch sie nicht fassen kann“ (Bd. 4, S. 259). An Heydorn heute anzuschließen kann daher auch nicht bedeuten, die einmal identifizierten Widersprüche schlicht für weiterhin gültig zu erklären. Von Heydorn zu lernen würde vielmehr bedeuten, Bildungstheorie explizit auf den gesellschaftlichen Kontext zu beziehen, in dem sie steht, und damit ebenso nach den spezifischen Bedingungen der Herrschaft wie nach der konkreten Möglichkeit von Befreiung zu fragen, die scheinbare Alternativlosigkeit zu durchbrechen. Mit der Formulierung von Widersprüchen ist ein methodisches Werkzeug gefunden, mit dem die Überschreitung und Verstrickung emanzipatorischer Bemühungen auf den Begriff gebracht werden kann. Dabei kann – wie bei Heydorn gesehen – die theoretische Fassung und öffentliche Artikulation von Widersprüchen selbst als Intervention in emanzipatorischer Absicht verstanden werden: Durch die Analyse von Widersprüchen findet Heydorn dort Möglichkeiten, wo andere diese resignativ übersehen; umgekehrt weist er Herrschaftsformen in den Tendenzen nach, die andere für

progressiv halten.¹² An Heydorn anzuschließen heißt also, „Erkenntnisvermittlung und glaubhaft gemachte Hoffnung auf Leben“ (Bd. 2, S. 261) im Angesicht der gegenwärtigen Verhältnisse zu verbinden.

Der sich einstellende Fatalismus, der mitten im heutigen „Liberalismus“ die Freiheit durchsetzt, erinnert an Heydorns Ausgangslage in den 50er Jahren. Heute ist es der Glauben an das „Ende der Geschichte“ (Fukuyama), der das Denken in Alternativen verunmöglicht. Durchaus grundsätzliche Fragen, deren Bearbeitung sich in den letzten Jahrzehnten zunehmend aufdrängt, – wie die nach den lokalen Auswirkungen ökonomischer Globalisierung oder den Konsequenzen eines anthropogenen Klimawandels – werden auf dem Boden der herrschenden Vergesellschaftungsform zu beantworten versucht anstatt diesen Boden selbst fraglich werden zu lassen; Ignoranz und Verzweiflung schlagen in einander um. Angesichts dieser Bedingungen wird die Frage nach der Möglichkeit von Emanzipation zur Frage nach der Möglichkeit, den Widerspruch *einzuzeigen*. Unterscheidungen in der Immanenz vorzunehmen setzt voraus, die im herrschenden Trend angelegten Möglichkeiten wahrzunehmen, den Trend nicht in Herrschaft aufgehen zu lassen. Damit wird die Reflexion auf Bildung und das durch Bildung ermöglichte Bewusstsein zum entscheidenden Hebel verändernder Praxis: Wenn Bildungsprozesse das zu ihrem Gegenstand erheben, was sie selbst einengt, kann Bildung über ihre Funktion hinausweisen, die „Erfahrung verhinderter Erfahrung“ (Kappner 1984, S. 20) ermöglichen. Die Reflexion auf gesellschaftliche Widersprüche spürt Bruchstellen auf, entlarvt damit zunächst die Illusion vom undurchdringlichen Gesamtzusammenhang, der so einheitlich gar nicht ist. In diesen Verwerfungen zeigen sich strategische Ansatzpunkte emanzipatorischer Bemühungen: Ist der Optimierungsimperativ neoliberaler Vergesellschaftung auch totalitär, so enthält er doch die Unterscheidung von Ist und Soll, ohne die es Optimierung nicht geben kann (vgl. Bröckling 2007, S. 284). Das Bewusstsein für diese Differenz ist Voraussetzung für die Befähigung der Menschen, das Soll (neu) zu bestimmen, Produktivitätssteigerung nicht länger als Selbstzweck zu begreifen. Bildung in diesem Sinne ist „Selbstverständigung über die gegenwärtige Möglichkeit“ (Bd. 4, S. 127).

Damit ist zugleich deutlich, dass Bildung selbst nicht die gesellschaftliche Transformation ist, die sie ermöglicht; die Formulierung von Widersprüchen verweist auf widersprechende Subjekte: „Ein Bildungskonzept ist nur soweit progressiv, als die Kräfte, die es vertreten, zugleich einen direkten politischen Kampf um die Veränderung der Gesellschaft führen. Nur damit werden die Möglichkeiten der Bildung aktualisiert, wird Bildung zu einem bedeutsamen Moment in der Auseinandersetzung. Bildung für sich selbst vermag wenig, sie ist keine List der Vernunft.“ (Bd. 4, S. 71) Den „politischen Kampf“ versteht Heydorn nicht als Umsetzung von bindenden Ideologien mit bestimmten Entwürfen, sondern als Ausdruck der „Mannigfaltigkeit des produktiven Bewußtseins“, das sich auf „die Mannigfaltigkeit der

¹² Mit Adorno ließe sich dieses Vorgehen als „dialektische Korrektur“ bezeichnen (vgl. Bünger 2007).

politischen Erscheinungsweisen“ bezieht und dadurch die „Schaffung eines öffentlichen Gegenbewußtseins“ einleitet (Bd. 7, S. 304). Die widerständige Inszenierung eines Gegensatzes, mit der ein Widerspruch *zwischen* Akteuren und Interessen in der Gesellschaft artikuliert werden kann (vgl. Mouffe 2005), ist jedoch zugleich auf die Reflexion auf den Widerspruch *von* Überschreitung und Verstrickung angewiesen (vgl. Ritsert 2002); widerständige Spontaneität ohne Reflexion steht im Zusammenhang mit politischem Kampf nach wie vor in der Nähe des Terrors, der in der Wiederholung übertrifft, was er besiegen will.

Ein reflexiver politischer Kampf kann jedoch nicht von vereinzelt Einzelnen, nicht bloß von „Künstler(n) des Anders-anders-Seins“ (Bröckling 2007, S. 286) geführt werden. Solidarische Beziehungen sind eine entscheidende Voraussetzung für die beständige selbstkritische Prüfung eigener Macht und die Verarbeitung der eigenen Ohnmacht. Umgekehrt bedarf Solidarität der Selbstkritik der eigenen partikularen Perspektive und der Kenntnis der Grenzen der Repräsentation. Zur Reflexion auf die Verstrickung emanzipatorischer Bemühungen in das, wovon sie zu befreien suchen, gehört damit insbesondere die kritische Reflexion auf die eigene privilegierte Position.

Soziale Bewegungen können ihre emanzipatorische Perspektive von daher nur (noch) als „Bildungsbewegungen“ (Brand 2007) aufrecht erhalten, die ebenso über „kritisches Wissen“ verfügen, das sie der dominanten Deutungsperspektive als Alternative entgegen halten können, wie sie sich selbstkritischer Reflexion aussetzen. In diesem Sinne ist Bildung nicht nur Voraussetzung oder Ermöglichung, sondern Medium reflexiver Erschließung emanzipatorischer Möglichkeiten: „Das Bewußtsein, das die Bildung bewirkt, ist auch Bewußtsein von der eigenen Bedingung, von der Bedingung der Realisierbarkeit ihrer Perspektive.“ (Bd. 4, S. 273)

Abschlussbemerkung: Dialektik als oder statt Irritation

Es gibt zwei Arten der Hypostasierung dialektischer Vermittlung, die der Dialektik den faden Beigeschmack allzu großer Gewissheit anheften: Bei der einen wird sozusagen schon vor der Analyse herrschaftlicher Entwicklungen gewusst, dass sich darin auch neue Möglichkeiten ergeben (Hölderlin-Variante: Wo die Gefahr wächst, wächst das Rettende auch!). Der derart verselbständigte Nachweis von Überschreitungsmöglichkeiten innerhalb herrschaftlicher Beziehungen steht in der Gefahr, diese dadurch zu rechtfertigen, dass sich die befreiende Perspektive aus der unterwerfenden Realität ergibt. Hinter der Betonung von Vermittlung verschwindet dann der zur Überschreitung notwendige Bruch mit dem Bestehenden. Der umgekehrte Nachweis der Verstrickung von Überschreitungsversuchen – mit anderen Worten: die Kritik der Befreiung – schlägt ihrerseits um, wenn sich kritische Theoriebildung allein darauf beschränkt und keine emanzipatorische Perspektiven mehr aufzuspüren versucht. In der Negation des Bruchs wird sie zur „Befreiung von Kritik“ (vgl. Messerschmidt 2007), da

sie ihrerseits schon vorher weiß, dass es das Andere nicht gibt, das einen Unterschied machen könnte; Macht wird damit absolut gesetzt und letztlich affirmiert.

Im Anschluss an Heydorns Verständnis vom Widerspruch muss auf diese Gewissheiten verzichtet werden. Weder treibt der Widerspruch aus sich heraus seine Aufhebung, die Synthese oder Versöhnung voran, noch lässt sich im Voraus entscheiden, ob die versuchte Überschreitung, Antithese oder Alternative nur die neue Form des Bestehenden, der These ist. Heydorns Dialektik ist negativ in dem Sinne, dass sie die Geschichte durch Interventionen offen halten will, gegen die Schließung ihrer Möglichkeiten Einspruch erhebt (vgl. Bd. 2, S. 88). Emanzipation bedeutet nach Heydorn, die Dialektik von Verstrickung und Überschreitung produktiv werden zu lassen, den irritierenden Nachweis der Verstrickung im Namen der Überschreitung zu formulieren. Ihr „Maßstab kann immer nur aus der konkreten Situation unseres eigenen Denkens gewonnen werden, aus unserer Zielsetzung, und alle Aussagen werden für immer an die Bedingungen unserer Existenz gebunden bleiben. Es gibt nichts ‚Absolutes‘ im Sinne eines materialen Systems, an dem man gleich einem Barometer alle menschlichen Ausdrucksformen ihrem Werte nach bemessen könnte, und was hier für die Vergangenheit gilt, gilt erst recht für den Augenblick des Handelns. Wenn niemand [...] regieren kann ohne schuldig zu werden, so kann auch niemand ein Urteil abgeben ohne dem Irrtum, da er Glied eines unaufhörlichen Werdens ist, unterworfen zu sein. Jede menschliche Handlung und jede menschliche Aussage ist der Fragwürdigkeit ausgeliefert. In diesem Sinne hatte die skeptische Philosophie der Alten in ihrer rein logischen Konsequenz durchaus recht, wenn sie daraus den Schluß zog, es sei für den Menschen besser, sich jeder Handlung und jedes Urteil zu enthalten, da sie alle dem Ungewissen preisgegeben sind. Mensch sein aber heißt, dieses Ungewisse zu ergreifen und es ganz festzuhalten, es zu lieben und nie wieder loszulassen. Das ist das Wagnis des Geistes zu jeder Zeit und zu jeder Stunde; es gibt keine Vergebung, wenn man es unterläßt.“ (Bd. 1, S. 62)

Literatur

Die Quellenangaben im Text (Bd.) beziehen sich auf:

Heydorn, Heinz-Joachim: Werke in 9 Bänden. Studienausgabe. Herausgegeben von Irmgard Heydorn, Hartmut Kappner, Gernot Koneffke, Edgar Weick (Band 9 unter Mitarbeit von Mirjam Heydorn und Jan Koneffke), Wetzlar: 2004

Bierbaum, H.: Kritische Theorien des Subjekts (und) der Bildung: Foucault/Butler und Heydorn/Koneffke zwischen Differenz und Annäherung, in: Pongratz/Nieke/Masschelein (Hg.): Kritik der Pädagogik - Pädagogik als Kritik, Opladen 2004, S. 180-199

Boltanski, L. / Chiapello, E.: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2003

Brand, U.: Inside-Out – Alternative Formen und Orte der Wissensproduktion und die Rolle von "Bildungsbewegungen", in: Brüchert, O., Wagner, A. (Hg.): Kritische Wissenschaft, Emanzipation und die Entwicklung der Hochschulen. Reproduktionsbedingungen und Perspektiven kritischer Theorie, Marburg 2007, S. 165-172

Bröckling, U. / Krasmann, S. / Lemke, T. (Hg.): Glossar der Gegenwart, Frankfurt/M. 2004

Bröckling, U.: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt/M. 2007

Bünger, C.: Von erschöpften Künstlern und prekären Dilettanten. Gegenwärtige Subjektivität und kritisch-politische Bildung, in: Wimmer, M./ Reichenbach, R./ Pongratz, L.A. (Hg.): Gerechtigkeit und Bildung, Paderborn 2007, im Erscheinen

Bünger, C. / Pongratz, L. A.: Bildung – Subjektivität – Ökonomie. Politische Bildung in der Kontrollgesellschaft, in: POLIS - Report der Deutschen Vereinigung für Politische Bildung 2007, in Vorbereitung

Demirovic, A.: Zur Dialektik von Utopie und bestimmter Negation, in: Kaindl, C. (Hg.): Kritische Wissenschaften im Neoliberalismus, Marburg 2005, S. 143-147

Dzierzbicka, A. / Schirlbauer, A. (Hg.): Pädagogisches Glossar der Gegenwart. Von Autonomie bis Wissensmanagement, Wien 2006

Euler, P. / Pongratz, L. A. (Hg.): Kritische Bildungstheorie. Zur Aktualität Heinz-Joachim Heydorns, Weinheim 1995

Euler, P.: Das Subjekt zwischen Hypostasierung und Liquidation. Zur Kategorie des Widerspruchs für die modernitätskritische Revision von Erziehungswissenschaft, in: Euler/Pongratz (Hg.): Kritische Bildungstheorie. Zur Aktualität Heinz-Joachim Heydorns, Weinheim 1995, S. 203-221

Holzer, D.: Widerstand gegen Weiterbildung, Münster 2004

Kappner, H.-H.: Die Bildungstheorie Adornos als Theorie der Erfahrung von Kultur und Kunst, Frankfurt/M. 1984

Koneffke, G.: Pädagogik im Übergang zur bürgerlichen Herrschaftsgesellschaft, Wetzlar 1994

Koneffke, G.: Der Grund für die mögliche Befreiung liegt im Diesseits. Gegen die Theologisierung der kritischen Bildungstheorie, in: Pädagogische Korrespondenz Heft 33/2004, S. 15-41

Messerschmidt, A.: Von der Kritik der Befreiungen zur Befreiung von Kritik? Erkundungen zu Bildungsprozessen nach Foucault, in: Pädagogische Korrespondenz Heft 36/2007, S. 44-59

Mouffe, C.: Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik, Wien 2005

Ritsert, J.: Reflexivität und das Problem der Emanzipation, in Brüchert, O./ Resch, C. (Hg.): Zwischen Herrschaft und Befreiung. Kulturelle, politische und wissenschaftliche Strategien, Festschrift für Heinz Steinert, Münster 2002, S. 18-25

Weber, S. / Maurer, S. (Hg.): Gouvernamentalität und Erziehungswissenschaft. Wissen – Macht – Transformation, Wiesbaden 2006