

4 Leiblich Emotionale Bildung

Teilhabe, Kreativität und Würde sind die zentralen Säulen, auf die sich die *Leiblich Emotionale Bildung* stützt. Sie sollen durch enge Verknüpfung geistiger und körperlicher Bezüge gestärkt werden, d.h. durch die selbstkritische Auseinandersetzung mit praktischen Erfahrungen, die letztlich in eine vertiefte Wissensverankerung münden. Leiblich emotionale Zugänge ermöglichen gegenüber der reinen kognitiven Anhäufung von fragmentierten Wissens-elementen und verwertbaren Kompetenzen Nachhaltigkeit und Wirksamkeit in Lernprozessen, deren Vollzüge ebenfalls mitberücksichtigt werden. Eine wahrhaft humane Bildung hat nach dem Konzeptbegründer der Leiblich Emotionalen Bildung (Kalinowski 2019a) das Potenzial, wesentlich zu einer von Courage geprägten, solidarischen Gesellschaft beizutragen. Neben der Förderung der eigenen emotionalen Zugänge und der damit einhergehenden Stärkung von Empathie ist es ein wesentliches Ziel Leiblich Emotionaler Bildung, dass sich jedes Gesellschaftsmitglied in seinen Kompetenzen anerkennt als konstitutiv für diese Gesellschaft wahrnimmt, fernab von vorrangig instrumentellen Ziel- und Zwecksetzungen. In einer daraus resultierenden wachsenden Verantwortungsbereitschaft des Individuums sowie seines sozialen Gefüges, in das es eingebunden ist, wäre somit die Möglichkeit eines sinnstiftenden und Orientierung vermittelnden Bezugsrahmens in Form eines den Menschen tragenden Bildungssystems gegeben (vgl. Kalinowski 2019c). Im Folgenden sollen theoretische Anknüpfungspunkte eingeholt werden, wie eine solche Bildung als Menschbildung gedacht werden kann.

Bisher wurde u.a. durch die Darstellung ökonomischer Zwecksetzungen im Bildungssystem aufgezeigt, mit welcher instrumentell-technischer und damit reduktionistischer Sichtweise dem Menschen in derzeitigen Bildungsprozessen begegnet wird. Diese Kritik mündete im Entwurf drei zentraler Aspekte, die in ihrer Überwindung Voraussetzungen für eine solidarische Gesellschaft und damit einen Sinn stiftenden, Orientierung schaffenden und dem Menschen zuträglichen Bezugsrahmen darstellen sollen (vgl. Kapitel 2.5):

- 1) Halbbildung des Menschen sowie Vernachlässigung der Reflexion des Welt-Mensch-Verhältnisses (zweite Achse von Bildung).
- 2) Fehlender sinnstiftender Bezugsrahmen durch reduktionistisches Bildungsverständnis und Exklusion der Würde des Menschen
- 3) Ignoranz gegenüber sozialer Ungleichheit

Im weiteren Verlauf wurde ersichtlich, welches Menschenbild, gesamtgesellschaftlich betrachtet, einem Bildungsverständnis unterliegt, das primär auf die maximale Ausschöpfung von Humankapital ausgerichtet und damit weitestgehend der Logik instrumenteller Vernunft

dienlich ist. Die Wissensgesellschaft reduziert den Menschen vorwiegend auf überprüfbare kognitive Kompetenzen, sodass wesentliche Aspekte des Menschseins unberücksichtigt bleiben. Nicht nur, weil messbares Wissen in Form von Output-Orientierung in einer globalen kapitalistischen Wirtschaftsordnung vermeintlich effizient und gewinnbringend ist, sondern auch, weil das Individuum in seinen habituellen Mustern und mimetischen Inkorporationen unerlässlich für das Fortbestehen von Markt- und Machtstrategien sind, finden tiefer gegründete, auf Würde, Kreativität und Teilhabe ausgerichtete Bildungsideale so gut wie keine Beachtung (vgl. Kalinowski 2007: 152).

Karl Jaspers spricht von einer doppelten Zugangsweise, die der Mensch zu sich habe – einerseits als zu untersuchender Gegenstand und andererseits als etwas Ganzes, das sich jeglicher messbaren Erforschung entziehe: „*Weder soziologische Untersuchungen des Menschen als Gemeinschaftswesen noch naturwissenschaftliche Erkenntnisse über den Körper und seine Funktionen seien in der Lage, diesen Bereich des Menschseins zu erfassen*“ (Jaspers 1971: 50). Objektivistisch-technizistische Perspektiven auf den Menschen, ihre Entstehung und daraus resultierende Bildungsvorstellungen haben wir bereits in Kapitel 2 und 3 kennenlernen dürfen.

Kapitel 4 offenbart nun die Perspektive eines grundverschiedenen Modus menschlicher Handlungsstruktur, auf die die *Leiblich Emotionale Bildung* aufbaut. Eine ursprüngliche Möglichkeitsverfassung des Menschen – welche Kalinowski (2007) mit dem Begriff *des Menschenmöglichen* belegt – könne nur aus einer prozessualen Vollzugsperspektive heraus verstanden werden, die im diametralen Gegensatz zu bisher veranschaulichten objektivistischen Perspektiven zur und auf die Welt stehe (vgl. Kalinowski 2007: 9f.). Dabei wird dem in Kapitel 2 vorgestellten Bildungsideal des Menschen als Humankapital das ursprüngliche Vermögen des Menschen, als ursprünglich menschliches Möglich*sein* (vgl. Kalinowski/ Rehbein 2021), gegenübergestellt. In diesem schöpferischen Vermögen verortet Kalinowski auch die Komponenten von Freiheit und Kreativität eines Menschen als Grundmodi menschlichen Seins und stellt damit das Fundament seines Bildungskonzepts dar, das sich außerhalb des Radius‘ technischer Vollzüge bewege (vgl. Kalinowski 2007: 10).

Mit dem von Heidegger geprägten Begriff des Daseins (Heidegger 2001 [1927]: 50f.) geht Kalinowski zusammen mit Boike Rehbein, ebenfalls Sozialphilosoph, schließlich den Versuch ein, über Leiblichkeit das theoretische Problem der menschlichen Freiheit in einen neuen Horizont zu überführen und somit für den Vollzug von Freiheit als Lebenspraxis fruchtbar zu machen (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021).

Ursprünge dieses Spannungsfeldes zwischen Determiniertheit und Freiheit des Menschen finden sich schon in der Hochzeit des abendländischen Denkens bei Platon und Aristoteles wieder, deren Ansätze und Bedeutung für die Freiheitsproblematik auf Grund des Argumentationsstrangs dieser Untersuchung leider nicht weiter nachgegangen werden kann. Im Christentum insbesondere bei Augustinus, Luther und Calvin wird die Entfaltung der Frage nach der menschlichen Freiheit weitestgehend durch den Bezug des Menschen auf die göttliche Allmacht gehemmt. Nach der Reformation wurde dann eher versucht, das Freiheitsthema mit den Bezugsgrößen von Naturwissenschaften und gesellschaftlicher Bedingtheit zu beantworten. Aus biologischer Perspektive sei der Mensch etwa durch die DNA bestimmt, wohingegen aus soziologischer Perspektive Freiheit, insbesondere Entfesselung von zuvor festgefügt sozialen Strukturen bedeute, die sie eigens – aus subjektivistischer Kritisierbarkeit – nicht thematisiert (vgl. Kalinowski 2007: 1f.).

Die Dichotomie zwischen Determiniertheit und Freiheit konnte auch an der Schnittstelle klassischer Philosophie und moderner Soziologie bisher nicht überwunden werden, sodass Kalinowski in der Beschäftigung mit dem Habituskonzept des französischen Soziologen Pierre Bourdieu eine geeignete und prägnante Zugangsweise eröffnet, welche eine Erweiterung von bisherigen soziologischen, anthropologischen und philosophischen Ausarbeitungen an dieses Phänomen charakterisiert (vgl. aaO.: 201). Kalinowski markiert den zentralen Anknüpfungspunkt zur Überwindung jener Dichotomie in der Freiheitsproblematik im Perspektivenwechsel Bourdieus von der Theorie auf die Praxis, welche allerdings nicht hinreichend sei. Um der menschlichen Freiheit und damit einem Grundmodus menschlichen Handelns näher zu kommen, müsse die soziologische Beobachterperspektive, die den Blick v.a. auf die mimetische Praxis legt, durch eine Vollzugsperspektive ergänzt werden, die nun auch das schöpferische Potenzial der Kreativität miteinbeziehe (vgl. aaO.: 6). Bevor sich diese Arbeit über den Habitusbegriff nach Bourdieu dem Kern des Konzepts annähert, gilt es zunächst, die Entstehungsgeschichte der *Leiblich Emotionalen Bildung* zu illustrieren. An die Darstellung des Habituskonzepts schließt sich folglich der Versuch an, Freiheit und Kreativität als Grundmodi menschlichen Daseins herauszuarbeiten, die in der Verfasstheit der sozialen Welt jedoch eine Überwindung des habituell-mimetischen Handelns darstellen und Sphären für das ursprüngliche menschliche Vermögen – das Menschenmögliche – eröffnen (vgl. aaO.: 204).

„Bildung an der Schnittstelle von intellektuellem und körperlichem Vermögen, die der Förderung von Selbsterfahrung und Selbsterkenntnis einen herausragenden Stellenwert einräumt, um das Wissen über leibhaftige Einfeldung sukzessiv in das Gewissen zu integrieren, wodurch Handeln zum Schöpfen aus ursprünglicher Gewissheit wird, kann schließlich zu einem harmonischen Zusammenwirken in einem Gemeinwesen führen, in dem das einzeln denkend-fühlende Wesen in voller Präsenz seines Kreativitätspotenzial aufgehen kann“ (Kalinowski 2007: 197).

4.1 Entstehungsgeschichte: Gewaltprävention und Körperpräsenz

Die Ursprünge der *Leiblich Emotionalen Bildung* finden sich zunächst in Peter Kalinowskis Studien zur Philosophie und Bewegung und dem daraus resultierenden Körperschulungsprogramm *Energie und Bewegung aus dem Ursprung*, welches seit Anfang der 1990-er Jahre Eingang im universitären Kontext fand (vgl. Kalinowski 2019b). Spätestens mit dem Projekt „Gewaltpräventionen an Schulen“ (2005), sowie dem daraus hervorgegangenen „Interdisziplinären Institut für Gewaltprävention“ (2006) konkretisierte sich Kalinowskis verbindender Denkansatz zwischen intellektueller Einsicht und körperlichen Erfahrungen (vgl. Kalinowski 2019). Die von ihm systematisch herausgearbeiteten universellen Energie- und Bewegungsprinzipien stammen zum Teil aus der Auseinandersetzung mit ostasiatischen Methoden der Körperschulung wie Tai-Chi, Chi-Kung, Aikido, Yoga, Kung-Fu und nicht zuletzt aus dem klassischen japanischen Karate, in dem er mittlerweile als nur einer von drei nicht-japanischen Großmeistern die Stufe des neunten Dan (vgl. Pressestelle der Humboldt-Universität zu Berlin 2020) nach beinahe einem halben Jahrhundert praktischer Erfahrung und Hinwendung erreichen konnte. Sein Verdienst bestand vor allem in der Neubegründung einer kulturübergreifenden Philosophie des Körpers und der Bewegung, indem er jahrtausendalte Erfahrungen aus ostasiatischen Bewegungs- und Kampfkünsten mit neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen in einen fruchtbaren Dialog zueinander brachte.

Im Zentrum seines Konzepts *Körperpräsenz* entwickelte Kalinowski zwischen Theorie und Praxis die Strukturen für eine *Dialektik der Körperenergie*, die auf eine *Grammatik der Körperbewegungen* aufbaut (vgl. Kalinowski 2019b). Das Konzept als solches dient in erster Linie nicht nur äußerlich der Selbstverteidigung, sondern mündet in Form einer Stärkung des Selbst in der Möglichkeit der Verteidigung des Selbst, die bei dem Stand, Haltung, Schwingung und Bewegung aufeinander bezogen und durch die Prinzipien energievoller Körperbewegungen ergänzt werden und dann schließlich als eine Propädeutik von Körperschulung überhaupt Form findet (vgl. Kalinowski 2019). Schließlich eröffne eine in der Bewegung stattfindende Hinwendung über die *Achse des Selbst* zum eigenen Sein den Erfahrungsraum für eine weitere Dimension im Übergang der *Grammatik der Körperbewegung* hin zur *Dialektik der Körperenergie*, nämlich die der *inkorporierten Moralität*. *Körperpräsenz* lasse Moralität als ethische Kategorie zur realitätsverändernden Handlung werden, indem Körper auch schon vorher in die Lernprozesse solcher Inhalte eingebunden werden. Sowohl mit der Energiepräsenz im Körper also auch durch die verkörperte Energiepräsenz im Raum entfalte die *Körperpräsenz* eine doppelte Wirkungsweise. Durch die Schulung grundlegender koordinativer Fähigkeiten

und Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers – bezogen auf geistige Potenziale – stehe der selbstbestimmte Mensch im Zentrum des Konzepts. Weiterhin versucht die *Körperpräsenz*, einem gesellschaftlichen, ethischen und gewaltpräventiven Anliegen nachzukommen, indem es über die körpersprachliche Ebene der Kommunikation hinaus eine psycho-physische Tiefenstruktur erreicht, die durch eine Verbesserung kommunikativer Abläufe durch Krisen- und Konfliktsituationen trägt und nicht zuletzt in Form von sympathetischer Einfühlung eine positive Wirkung auf Andere nach sich zieht (ebd.).

Im Gegensatz zu der im Sportbetrieb im Mittelpunkt stehenden technischen-instrumentellen Orientierung in der Körperbewegung auf der Basis der Zielsetzung der Sportdisziplinen (siehe Leib als Instrument) sollen hier die Metastrukturen von Bewegung selbst thematisiert werden, die beim Menschen aufs Engste mit den intellektuellen Vermögen verknüpft sind (vgl. Kalinowski 2019a). Diese Freilegung einer anderen Intentionalstruktur, nämlich der im Künstlerischen zum Ausdruck kommenden Kreativität, auf welche ich in diesem Teil der Arbeit noch näher eingehen werde, weist den inneren Prozesscharakter authentischen, kreativen Bewegens und Handelns auf, der sich aus dem Übergangsfeld von Kognition, Emotion, Willen und Bewegungsaktion ergibt.

Diese Rückbindung intellektueller Einsichten auf die eigene Leiblichkeit kann dann als Ansatzpunkt für die *Leiblich Emotionale Bildung* dienen, die nicht nur effektivere Maßnahmen zur Gewaltprävention ermöglicht, sondern in Kalinowskis Gedanken des Menschenmöglichen mündend zugleich mitmenschliche Solidarität und darauf begründete Zivilcourage anstößt (vgl. Kalinowski 2019b). Somit werden an dieser Stelle bereits Aspekte angesprochen, welche *Leiblich Emotionale Bildung* im Kern tangieren. Was hier mit praktischer Philosophie gemeint ist, stellt gerade nicht eine intellektuelle Annäherung an die Praxis im Sinne einer Philosophie der Praxis dar, vielmehr meint es das vom Geist durchwirkte Handeln, das Elemente anthropologischer Konstanten in sich trägt (vgl. Kalinowski 2019b), auf die wir im weiteren Verlauf noch eingehen werden.

„Niemand könnte gehen lernen, wenn er, um zu gehen, sich alle Bestandteile auch nur des geringsten Schrittes in Form von klaren Ideen vorstellen und über sie verfügen müsste“ (Valéry 1957: 1365).

4.2 Habitus als Grenze des Mimetischen

Die oben beschriebenen Ansätze zur *Körperpräsenz* und zur Gewaltprävention erwecken zunächst den Anschein einer auf das Individuum zugeschnittenen Konzeptionsentwicklung. Wieso aber gerade eine sich an diese Ideen anschließende in der Leiblichkeit verfasste Bildung im Kern einen rein individualistischen Zugang ausschließt, liefert als Ausgangspunkt eben dafür der von Bourdieu (2018 [1987]) geprägte Habitusbegriff. An El-Mafaalani anknüpfend, nimmt der Habitus eine Vermittlerposition zwischen Humankapital und Persönlichkeitsentwicklung ein (vgl. El-Mafaalani 2020: 42). Das Habituskonzept ist insofern für das Konzept der *Leiblich Emotionalen Bildung* relevant, als dass es einerseits eine Anbindung an die soziale Realität schafft und andererseits an die *Grenzen des Mimetischen* (Kalinowski 2007) und damit an die Eröffnung des Horizonts des Menschenmöglichen heranführt.

Zuerst geht es nun um die gesellschaftliche Funktion und Anbindung, die auch das Bildungssystem miteinschließt: Als verkörperte Form von Gesellschaft dient der Habitus der Analyse von Wirkmechanismen gesellschaftlicher Verhältnisse auf den Menschen (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 188,194,730). Das zentrale Anliegen von Bourdieus Forschung, soziale Wirklichkeit zu verstehen und damit Veränderungen zu ermöglichen, inkludiert ebenfalls die schonungslose Analyse sozialer Hierarchien und sozialer Herrschaft sowie der damit einhergehenden gesellschaftlichen Reproduktionslogiken (vgl. aaO.: 359, 733f.). Im Fokus seiner Analyse stehen die unterschiedlichen sozialen Handlungsvoraussetzungen, die er als soziale Ungleichheiten bestimmt (vgl. Kalinowski 2007: 28). Die soziale Wirklichkeit konstituierenden und sich stets verändernden praktischen Handlungen seien dabei dem Ziel und Zweck stetiger Verbesserung oder Erhaltung der jeweiligen sozialen Handlungsvoraussetzungen unterworfen (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 595ff.). Diese Prozesse ereignen sich größtenteils unbewusst, deren Praxis kann aber unter dem Aspekt der Nutzenmaximierung der eigenen sozialen Position auch als eine Ökonomie begriffen werden (vgl. aaO.: 354, 595). Bourdieu zu Folge geschehen die sozialen Handlungen auf Feldern, vorrangig unter Kampf und Konkurrenz (vgl. Kraus/Gebauer 2002 nach Kalinowski 2007: 28). Die Gesamtheit der sozialen Positionen wird als sozialer Raum verstanden, in dem der sozialen Position entsprechenden Lebensstile und Handlungsmuster wirken (vgl. Bourdieu 2020 [1993]: 219f., 249, 261). An eine von Bourdieus langjährigem Co-Autor und Freund Jean-Claude Passeron geübte ökonomistisch und utilitaristisch gefärbte Kritik diesbezüglich (vgl. Papilloud 2003: 94f.) schließt sich auch Kalinowski an, was weiter unten bei der Beleuchtung der Mimesis deutlich wird.

Der Zusammenhang von Habitus und Sozialstruktur in Bourdieus Schriften spielt für diese Arbeit eine fundamentale Rolle. In Kapitel zwei und drei wurde deutlich, wie die intentionale, pädagogische Vorstellung eines zu erziehenden Subjekts als *tabula rasa* (vgl. Locke 2016 [1690]: 103) Einkehr in die bildungstheoretischen Diskurse des Zeitalters der Aufklärung fand und seitdem noch immer fortwirkt. Dabei könne das Subjekt durch seinen Verstand nach den externen Vorstellungen gesellschaftlicher Ziele und Zwecke, die sich in der heutigen Zeit in Ökonomisierungs- und Verwertungslogiken von Bildungsprozessen niederschlagen, (aus)gebildet werden (vgl. Czejkowska 2018: 20f.). Das Habituskonzept stellt sich einer solchen Idee eines leeren Subjekts als *tabula rasa* diametral entgegen. In Bourdieus *Entwurf einer Theorie der Praxis* (1979) gestaltete er die Verbindung von Subjekt und Objekt, sowie Geschichte und Struktur (vgl. Kalinowski 2007: 72). Mit der Einführung des Habitusbegriffs überwindet Bourdieu die dichotome Betrachtungsweise von zwei selbständigen Größen: der des Individuums mit einer subjektivistischen Gewichtung auf der einen und jener der Gesellschaft, mit einer objektivistischen Priorisierung auf der anderen Seite. Seiner praxeologischen Erkenntnistheorie zu Folge nimmt die *eine* Gesellschaft unterschiedliche Gestalten an. Der Habitus eines Individuums sei die leiblich inkorporierte Gesellschaft, wobei Institutionen, Gesetze oder materielle Güter hingegen objektivierte Formen von Gesellschaft darstellen (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 135, 175, 188, 363). Gesellschaft und Individuum sind nicht voneinander getrennt zu betrachten, sondern aufeinander angewiesen. Subjektivität wird erst in einer Gesellschaft verwirklicht, da individuelle Existenz Gesellschaft voraussetzt und somit erst in sie hineinwachsen kann. Umgekehrt hat die objektive Gesellschaft ohne handelnde Subjekte weder Leben noch Bedeutung (vgl. Kalinowski 2007: 70f.). Bourdieu beschreibt den Habitus als zugleich strukturierende (aktive) und strukturierte (passive) Struktur – als *modus operandi* und *opus operatum* und weist damit auf das dialektische Verhältnis zwischen objektiven und einverlebten Strukturen hin (vgl. Bourdieu 2018 [1979]: 164).

Mit dem Begriff der Hysteresis (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 238ff., 334), einer Trägheit im Habitus, schlägt Bourdieu eine Brücke zwischen Handlung und Struktur bzw. zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Er wollte der Regelmäßigkeit des Handelns und den dadurch bedingten sozialen Verhältnissen sowie dem Spielraum der Freiheit gerecht werden. Sich vom Strukturalismus distanzierend, erklärte Bourdieu die Variation der Praxis und die Spielräume individuellen Handelns wie folgt: Sie ergebe sich aus den sich unterscheidenden Verhältnissen, zwischen jenen, in denen die Einverleibung sozialer Strukturen stattfindet und jenen, in denen sich das Individuum in späteren Handlungssituation wiederfindet. Diese Diskrepanz ziehe eine Abweichung des Handelns von den herrschenden Verhältnissen und den

damit einhergehenden Handlungsmustern nach sich (vgl. aaO.: 238ff.). Der Strukturalismus lässt im Vergleich zu Bourdieu keine Veränderung von Strukturen zu. Die Hysteresis bildet somit das Bindeglied zwischen (den Praxisformen) der Ursprungs- und Anwendungsbedingungen: Zum einen als Inkorporation der Ursprungsbedingungen, zum anderen als Nachvollzug des realen Handelns, als Reaktion auf neue Situationen (vgl. Kalinowski 2007: 62f.).

Verknüpfend mit der kritischen Beurteilung von kompetenzorientierten, auf Humankapital ausgelegten Bildungsidealen ermöglicht uns Bourdieus Habitusstheorie u.a. ein Verständnis darüber, wie das Bildungssystem selbst ein Faktor für die Reproduktion der sozialen Ordnung darstellt (gesellschaftliche Ebene), die gleichzeitig eine der zentralen Fragen in Bourdieus Abhandlungen repräsentiert (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 48ff., 116f.). Die Antwort liegt vermutlich im Verhältnis von Habitus und sozialer Struktur. Die Orientierung des Bildungssystems verläuft normorientiert entlang dem Habitus der Herrschenden (vgl. aaO.: 211f.). Somit sind auch die Kinder der Herrschenden, die im Bildungssystem partizipieren, deutlich bevorzugt und am besten angepasst, da sie sich in den aus ihrem Milieu gewohnten Bedingungen wiederfinden. Die Kinder, die aus bildungsferneren Milieus stammen, sind hingegen nicht mit der herrschenden Kultur vertraut. Beispielsweise kann sich das in Auswahlgesprächen oder in den universitären Kontexten zeigen. Von notwendigem Vorwissen und Allgemeinbildung bis zu einer Idee davon, was passende Formulierungen, richtige Antworten oder lohnendes Wissen überhaupt seien, ist die Spannweite der fehlenden Voraussetzungen und Vorbereitung für höhere Bildung für Kinder aus unteren Schichten relativ breit (vgl. aaO.: 155ff.). Nicht selten damit verbunden sind Unsicherheit, Mühe und Gezwungenheit. Demgegenüber steht eine Selbstverständlichkeit dieses im Habitus verankerten (Vor-) Wissens bei Kindern aus oberen Schichten. Spielerisch haben sie gelernt, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren und mit der Hochkultur (im Bildungswesen) umzugehen (vgl. Kalinowski 2007: 74f.). Jaquet (2018) fasst diese Reproduktionsmechanismen des Bildungssystems zusammen, indem es einerseits, u.a. auf Grund ihres kulturellen Kapitals, Kindern der herrschenden Klassen möglich ist, die besten Abschlüsse zu erreichen und später auch eine entsprechende Stellung in der Gesellschaft einzunehmen und andererseits, indem es persönliches Versagen, angeborene Eigenschaften oder gar Begabung als Gründe anführt, um schulischen (Miss-)Erfolg oder die schulische Einstufung zu erklären (vgl. Jaquet 2018: 9).

In diesem Zusammenhang gilt es jedoch unbedingt jene Tatsache zu beachten, dass das Bildungssystem und seine Institutionen in größere gesamtstaatliche Gegebenheiten eingebettet ist und v.a. für Funktionen u.a. der Reproduktion gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse dienlich

ist, zu berücksichtigen. Der historisch gewachsene konservative Wohlfahrtsstaat Deutschland und dessen sozialpolitische Ziele, wie z.B. Statussicherung eines jeden Einzelnen, ist nicht unbedingt mit sozialer Durchlässigkeit bzw. sozialem Ausgleich oder dem Abbau von Klassenunterschieden vereinbar. Auch im dazugehörigen Bildungssystem werden daher mit stark wirkenden Selektionsmechanismen schon existierende Statusunterschiede konserviert und damit gesellschaftliche Verhältnisse reproduziert (vgl. El-Mafaalani 2020: 169ff.). Trotz dieser ernüchternden Erkenntnisse und der daraus ablesbaren Ausgangslage sollen hier Möglichkeiten eines alternativen Bildungskonzepts ausgelotet werden, die im Kern eben keinen instrumentellen Charakter für externe Ziel- und Zwecksetzungen haben. **Aus der Erkenntnis heraus, dass formale Gleichbehandlung von Schüler*innen im Bildungssystem reale Ungleichbehandlung bedeuten kann, fordert ein emanzipatorisches Bildungsverständnis in Kalinowskis Sinne notwendigerweise plurale Anschlussfähigkeit für die heterogenen Habitus der Schüler*innen.**

Neben der Berücksichtigung der unterschiedlichen Startvoraussetzungen der Schüler*innen für das Bildungssystem geht Kalinowskis Grundidee der Frage nach, ob menschliches Handeln auch außerhalb der Grenzen des Habitus gedacht werden kann, d.h. in Form von Kreativität und Freiheit, die über die bloße (Re-)Kombination von erlernten, bereits existierenden Elementen hinausgeht. **Kalinowski verwendet hierfür den Begriff des Menschenmöglichen nicht als fakultative Möglichkeit eines erweiterten kulturellen Feldes, sondern als eine Notwendigkeit menschlichen Handelns fernab zweckdienlicher, instrumenteller Formen menschlichen Seins** (vgl. Kalinowski 2007: 204).

Als offenes Dispositionssystem versteht Bourdieu den Habitus weniger als ein konstantes Bestimmungsmerkmal, sondern mehr als ein System von Wahrscheinlichkeiten für gewisse Handlungen, Wahrnehmungen und Gedanken (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 167), von denen drei Viertel vollständig automatisch ablaufen (vgl. Bourdieu 2018 [1979]: 206f.). Er lässt dabei die Konstitutionsbedingungen des verbleibenden Viertels offen und erklärt nicht, ob dieses ebenfalls durch den Habitus bedingt ist (vgl. Rehbein 2006: 96).

Doch wie entstehen diese Dispositionssysteme bzw. wie erfolgt der Prozess der Habitualisierung? Für die Konstitution einer Leiblich Emotionalen Bildung ist vorrangig die Erkenntnis von Bedeutung, dass die Habitualisierung größtenteils durch Inkorporation geschieht (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 194f., 278), wobei in vielen Gesellschaften die Nachahmung und Übernahme von Handlungsmustern und den damit konnotierten sozialen Bedeutungen bei diesem Prozess eine wesentliche Rolle spielen (vgl. Kalinowski 2007: 67f.). Ganz

konkret sind an der gesellschaftlichen Beeinflussung der Persönlichkeitsbildung die verschiedenen Sozialisationsinstanzen wie Familie, Institutionen, Peergroup etc. (vgl. Czejkowska 2018: 40) beteiligt, an denen sich dann auch die Ausbildung der von Bourdieu unterschiedenen vier Arten von Kapital anschließt. Das ökonomische, soziale, kulturelle und symbolische Kapital dienen dem Individuum dazu, seine Position im sozialen Raum unter den bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu verbessern (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 33ff., 226). Durch milieuspezifische Zwänge und Anforderungen der unmittelbaren sozialen Umgebung erfolgt die Einverleibung der sozialen Strukturen aktiv über sich wiederholende Handlungen (vgl. Kalinowski 2007: 65) und entwickelt sich über eine der drei Formen zu einer Gewohnheit: Erstens als unbewusste und langsame Übernahme von Handlungsmustern, zweitens durch bewussten Erwerb vorgeschriebener Traditionen oder drittens durch die Einprägung spielerischer, positiv sanktionierter Handlungsmuster (vgl. Fröhlich 1994: 39).

Zentrales Moment von Inkorporation ist, dass sie nicht primär über das Bewusstsein verläuft, sondern eher unbewusst über die Praxis bzw. den Vollzug von Handlungen (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 601). Durch sie können Menschen erst praktische Handlungen beherrschen und Handlungsschemata erwerben (vgl. Kalinowski 2007: 118). Dies könne aber erst nach einer unbewussten Nachahmung von Elementen menschlicher Wirklichkeit geschehen. Ergänzend zu diesen unmerklichen mimetischen Prozessen menschlichen Lernens schreibt Kalinowski ihnen subjektiven wie objektiven, aktiven wie rezeptiven, sowie performativen und repräsentativen Charakter in zentraler Funktion für menschliche Praxis überhaupt zu (vgl. Kalinowski 2007: 6). Wie u.a. die Soziologen Christoph Wulf und Gunter Gebauer (1993/1998a/1998b), beschäftigte sich auch Kalinowski eingehender mit der für Bourdieu wohl zentralsten Form der Inkorporation, nämlich der Mimesis. Eine eindeutige Definition kann auf Grund einer langen und verworrenen Begriffsgeschichte an dieser Stelle nicht gegeben werden, jedoch lassen sich die zentralen Charakteristika als uneigenständiges Nachahmen (Mimen) von Erscheinungen, Menschen und Naturprinzipien (Technik) oder als repräsentatives Tun, als ob (vgl. Feldmann 1990 nach Kalinowski 2007: 87f.) verstehen. Mimetisch für Wulf sind „... Prozesse, die sich auf andere Handlungen oder Welten beziehen, die sich als körperliche Aufführungen oder Inszenierungen begreifen lassen, die eigenständige Handlungen sind, die aus sich heraus verstanden und auf andere Handlungen oder Welten bezogen werden können [...]. Mimetische Prozesse sind insofern nicht bloß reproduktiv, sondern kreativ, als der einzelne Aspekt der Welt, auf die er sich richtet, mit Aspekten seiner schon bestehenden Welt in Beziehung setzt“ (Wulf 2003: 182).

Soziologisch relevant ist, dass Wulf (2003) Bourdieus Gedanken um die Elemente von Kreativität und Freiheit erweitert und diese in der (Re-)Kombination von bereits Vorhandenem begreift. Diese füllen genau den Raum, den Wulf in der Verbindung zwischen den bereits habitualisierten und der noch nicht inkorporierten äußeren Welt sieht (vgl. Kalinowski 2007: 120). Nach Kalinowski wird somit „*die Fülle der menschlichen Möglichkeiten auf mimetisches Verhalten begrenzt*“ (Kalinowski 2007: 122). Er spricht sich dafür aus, Bourdieus Theorie um die phänomenologische Sichtweise des Seins zu erweitern. Es reiche nicht aus, das Handeln ins Zentrum zu rücken, nur um es als Praxis zu erklären und sich vom Strukturalismus abzugrenzen. Kalinowskis Kritik reicht aber noch tiefer, indem er Bourdieu in der Tradition Max Webers versteht, der v.a. zweckrationales und instrumentelles Handeln als Grundform sozialen Handelns (Verweis auf instrumentelle Vernunft, s.o.) markiert. Die schon von Aristoteles als technisches Handeln identifizierte Form weist eine mimetisch-technische, sowie reproduktive und zeitlich gerichtete Struktur auf. Das Produkt bzw. das Resultat stehe im Vordergrund, nicht so sehr die Handlung in sich selbst (vgl. Kalinowski 2007: 128f.). Konzepte wie Liebe, Altruismus, interessenloses oder zweckfreies Handeln seien von Bourdieu als Handlungsmodi nicht mit einbezogen worden (vgl. Kalinowski 2007: 91).

Anknüpfend an phänomenologische Betrachtungsweisen von Maurice Merleau-Ponty oder Helmuth Plessner müsse an dieser Stelle ein Perspektivwechsel von Beobachter- zu Vollzugsperspektive geschehen, um die Frage nach der menschlichen Freiheit zu beantworten und damit einen Grundmodus menschlichen Handelns aufzuzeigen. (vgl. Kalinowski 2007: 6f.).

Die einverlebten objektiven Aspekte des Habitus, bzw. die Hexis (der ursprüngliche Terminus bei Aristoteles) bilden – so Kalinowski – zusammen mit der Hysterisis die Grundlage allen späteren Handelns. Der leibliche Aspekt des Habitusbegriffs bezeichnet Bourdieu als Hexis (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 160, 254, 739), der gleichzeitig auch die subjektive Perspektive des Leibes, der sich In-der-Welt befindet, aus phänomenologischer Sicht darstellt (vgl. Kalinowski 2007: 62).

In Verbindung mit der subjektiven Perspektive des Leibes, kombiniert mit den Erkenntnissen zum Körper und Leib aus Kapitel 3, schließt Kalinowski schließlich mit einer alternativen Konzeption menschlichen Handelns an: einer prozessualen Vollzugsperspektive (vgl. aaO.: 123). Dafür sind aber auch mimetische Prozesse (nach Bourdieu: Praktiken des Lernens), die sich stumm zwischen den Körpern vollziehen (vgl. Alkemeyer 2006: 120), für die Konzeption

(alternativer) Bildungstheorien miteinzubeziehen. Er unternimmt schließlich den Versuch, über den Habitus als System von Grenzen (Bourdieu 1979) – also die Grenzen des Mimetischen (Kalinowski 2007) – hinauszugehen, und der Frage nach Kreativität und Freiheit menschlichen Seins zu folgen. Bourdieu klammere im Zuge klassischer Soziologie, die Existenz bzw. die menschliche Welt aus, betrachte sie als gegeben und setze sie unter dem Begriff der Praxis quasi objektiv voraus. Nach Kalinowski bewege Bourdieu sich noch in Schemata des alten Leib-Seele-Problems (vgl. Kalinowski 2007: 127). Die unsere Geistesgeschichte prägende, durch Descartes explizierte Dichotomie von Körper und Geist, wie ich sie in Kapitel drei aufgezeigt habe, lässt schon vermuten, dass hier der Zugang zum Phänomen der Freiheit eben nicht auf einen so gearteten Begriff eines „isolierten Geistes“ erlangt werden kann (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Demzufolge entwickelte Kalinowski eine alternative Zugangsweise, sich diesem Phänomen zu nähern, die im Folgenden dargestellt werden soll.

4.3 Dasein

4.3.1 Dasein als Vollzug

Es ist zu konstatieren, dass das Basalvermögen des Menschen sich in Auseinandersetzung mit einer Umwelt, die unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen steht, entwickelt und sich so Habitus konstituiert. Ohne vorfindliche Gesellschaft und daran ausgebildetem Habitus wäre Handeln überhaupt nicht denkbar. Weiterhin konnte festgestellt werden, dass Bourdieu die Entstehung von etwas Neuem nur in der (Re-)Kombination von bisher bekannten Elementen, Freiheit somit vor allem in der Dialektik von Habitus und Feld verortet (vgl. Kalinowski 2007: 128f.). Der mimetische Notwendigkeitszusammenhang von Mensch und Welt geschieht allerdings nur aus der Beobachterperspektive und knüpft in der Tradition der Dichotomie von Körper und Geist sowie an der Vorstellung an, Freiheit könne v.a. nur aus einem reflektorischen Einsatz des Geistes erlangt werden (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Der „Körper als Produkt der Gesellschaft“ wird somit als ein Außen betrachtet und die eigentliche menschliche (Erlebens-)Welt nicht mit in die Wissenschaft einbezogen, sondern vorausgesetzt (vgl. Kalinowski 2007: 127). So unterscheidet sich Bourdieus Vorstellung einer menschlichen Welt als Praxis (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 175) von der phänomenologischen Betrachtungsweise Merleau-Pontys, der die menschliche Welt als Sein betrachtet (Merleau-Ponty 1966). Ebenso wie mit dem von Heidegger geprägten Daseins-Begriff (Heidegger 2001 [1927]: 50f.), der uns einen Zugang zur Freiheitsproblematik eröffnet, wird hier die Beobachterperspektive auf den Menschen zugunsten der Vollzugsperspektive negiert, die eine fundamental andere Ebene des Menschseins anspricht und inkludiert (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Heidegger liefert mit dem Begriff des Daseins einen Ansatzpunkt, den Menschen eben nicht als Objekt oder Motiv, zu betrachten (vgl. Rehbein 2013). Der Vollzug, der sich letztendlich als das Dasein selbst herausstellt, ist Voraussetzung für ein Dasein, da ohne ihn ein Dasein gar nicht denkbar wäre. Ein Dasein ohne Vollzug gedacht, würde wiederum wie ein objektiv betrachtetes theoretisches Motiv oder ein Gegenstand gesehen werden und so könnte das Dasein eines Menschen selbst gar nicht erfasst werden (vgl. ebd.). Merleau-Ponty beschreibt in seinem Aufsatz *Das Auge und der Geist* (1984) das Dasein beispielhaft am Akt des Malens, der Maler sei mit seiner Aufmerksamkeit teilweise beim Gegenstand und mit der Hand beim Papier, wohingegen das Gemälde teilweise im Gegenstand, teilweise in der Hand wiederzufinden sei (vgl. Rehbein 2013). Der Ort des Daseins ist also da, wo es sich gerade ereignet, und würde in der Beschreibung mit objektivierender Sprache vom Leben als Vollzug nur weggerückt werden

(vgl. ebd.). In Anlehnung an eine naturwissenschaftliche Analogie zu Edmund Husserl, der das Gehirn als Ort des Denkens und den Geist als Ort des Seins fasste (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021), wird deutlich, dass das Dasein nicht unbedingt einen bestimmten Ort hat. In einer Betrachtungsweise, die das Dasein als Ort des Bewusstseins oder als Erkenntnis bzw. des Denkens verstehen würde, würden wieder naturwissenschaftliche, d.h. objektivierende, Raster angelegt werden, die indes die zentrale Dimension – nämlich die des Vollzugs – von vornherein versperren würden (vgl. ebd.). In Kapitel vier *Leib als Instrument* wurde mit einigen Gegenpositionen bereits aufgezeigt, dass Descartes Vorstellung, der Mensch existiere im Bewusstsein und dieses sei im Kopf in Form von Geist verortet (vgl. ebd.) so nicht mehr haltbar ist, was nun zu der Frage leitet, ob die Existenz des Menschen überhaupt mit den Grenzen des Körpers zusammenfallen? Zwar ist eine Existenz, also ein Vollzug des Daseins ohne eine Verkörperung des Menschen, kaum denkbar, dennoch ist zu fragen, ob das Dasein mit der Ausdehnung des Körpers identisch ist bzw. ob es überhaupt verortet werden muss (vgl. ebd.)? Wie in Kapitel drei illustriert, sind leibphänomenologische Perspektiven bei der Betrachtung der Existenz des Daseins sicherlich miteinzubeziehen.

Bourdieu unternahm den Versuch, den Menschen aus den sozialen Beziehungen heraus zu erklären, was zugleich die Grenze seines Ansatzes markiert. An dieser Stelle setzt jedoch erst die Frage nach der Freiheit ein und setzt auch genau hier ihren Anknüpfungspunkt, indem wir versuchen, den Menschen als Dasein in den Fokus zu rücken (vgl. ebd.). Zwar gilt der sozialisierte Leib als Voraussetzung, jedoch gehen Heidegger und Merleau-Ponty „vom Einzelnen“ im Sinne des Daseins und nicht wie Bourdieu von der Gesellschaft aus (vgl. Kalinowski 2007: 128f.). Die leibliche Existenz in der Welt sei die Voraussetzung für die Erfassung der Struktur aller anderen Seinsformen, auf die sie bezogen ist. Im Gegensatz zum reinen Geist, sei der zugleich sichtbare und sehende, in der Welt manifeste Leib eine Notwendigkeit für die Sichtbarmachung von Dingen (vgl. aaO.: 126f.). Eine objektivistisch-technizistische Betrachtungsweise reduziere den Menschen auf seine Determiniertheit und spare dabei noch den zentralen Aspekt des Lebens aus: den Lebensvollzug selbst. Der Vollzug des Lebens bzw. des Daseins könne nicht objektivistischen Parametern unterworfen werden, da er eine eigene Qualität bzw. Autonomie mit sich bringe, gleichwohl bedarf es aber einer gewissen Vorstrukturiertheit für den Vollzug des Daseins (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Die vollzogene Wirklichkeit könne nur im Vollzug erfahren oder beschrieben werden, eine Erklärung oder Kategorisierung sei der eigenen Kohärenz wegen nicht möglich. Das Wesen sei also nur in der Erfahrung selbst bzw. im Handeln sichtbar (vgl. Kalinowski 2007: 128). Folglich

bietet Kalinowski diese phänomenologische Ergänzung an, um den sozialisierten Leib in seiner kreativen Potentialität erfassen zu können.

Das Verhältnis von Dasein und Struktur ist also im Kern ein dialektisches. In Anbetracht der Tatsache, dass der Habitus selbst „*Produkt der Geschichte*“ (Bourdieu 2018 [1979]: 182) sei, könne er in seiner Historizität auch als Ermöglichung und nicht nur als Beschränkung gedacht werden (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Um mit Helmuth Plessner zu sprechen, wäre sicherlich noch zu ergänzen, dass wir unserem leiblichen Dasein auch mit Hilfe von wissenschaftlichen Objektivierungsversuchen niemals entkommen können (vgl. Krüger 2000: 301) und es deshalb unabdinglich ist, sich auch mit ihm auseinanderzusetzen.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, auf zwei weitere inhärente Aspekte des Daseins zu verweisen: In seiner Dissertation „*Was heißt es, einen anderen Menschen zu verstehen?*“ (Rehbein 1997) und im gleichnamigen Vortrag bei den Magus-Tagen in Münster 2013 verwendete Boike Rehbein bereits den Begriff des Daseins, um zu erläutern, dass beim Verstehen der Sichtweise eines anderen Menschen der Gegenstand des Verstehens nichts Beobachtbares oder Objektives, sondern ein Sein ist, was wiederum seine spezifischen Qualitäten mit sich bringe (vgl. Rehbein 2013). Rehbein grenzt davon objektivierende Formen des Verstehens ab, die allesamt dem Menschen in seinem Dasein und seiner Perspektive nicht gerecht werden (vgl. ebd.):

- a) das sinnhafte, hermeneutische Verstehen von Dingen

- b) das Verstehen von (kulturell) verschiedenen Bedeutungen von Handlungen

- c) das Verstehen von Handlungsmotiven im Sinne einer Kausalursache

- d) das Verstehen von übergreifenden Sinnzusammenhängen (z.B. Institutionen, Normen, Traditionen, Gesetzen) (vgl. ebd.).

Neben dem Vollzug und der leiblichen Gebundenheit als Ort des Daseins führt Rehbein einerseits die sinnhafte, kulturelle und gesellschaftliche Präformation und andererseits die Verbundenheit des Daseins mit Gestimmtheit als zwei weitere Charakterzüge des Daseins an (vgl. ebd.). Zur Veranschaulichung präzisiert er mit Ludwig Wittgenstein, dass „*es möglich sei, Zahnschmerzen im Zahn eines anderen zu haben*“ (Wittgenstein zitiert nach Rehbein 2013). Dies betont – im Sinne Wittgensteins – die Auslegungsfähigkeit des Daseins, da alles Dasein auch immer erst gelernt werden müsse und somit lediglich eine sinnhafte Annäherung in sich trage. Ein anderes Beispiel wäre in diesem Kontext die Bedeutung des Todes, der insbesondere in westlichen Kulturen einen endgültigen, absoluten Punkt und zumeist Trauer der Betroffenen nach sich ziehe. In kulturellen Kontexten, in denen der Tod mit Wiedergeburt verbunden wird, steht er für Neubeginn und lässt das anschließende Gefühl der Freude von Mitmenschen als

Möglichkeit erscheinen (vgl. Rehbein 2013). Weiterhin eröffnet diese sinnhafte, kulturelle und gesellschaftliche Präformation des Daseins, im Gegensatz zu rein objektivistischen Wissenschaftskriterien, dass aus der Perspektive des Daseins der Möglichkeitshorizont prinzipiell gegeben sei, bspw. Zahnschmerzen im Zahn eines anderen zu haben (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Hier ergänzt Rehbein, dass sich das Dasein jeweils mit einer gewissen Gestimmtheit verbindet, die in Kürze skizziert werden soll: Heidegger verordnet Stimmungen (Gestimmtheit) weder auf der Subjekt- noch auf der Objektseite, da sie für ihn Weisen des "In-der-Welt-seins" sind (vgl. Heidegger 2001 [1927]). Weiterhin spricht er sich gegen Stimmungen als "innerseelische" Phänomene von Individuen aus, die sich anschließend durch eine Projektion auf die an sich „neutrale Welt“ äußern, und denkt vielmehr an einen ontologischen Gehalt der Stimmungen selbst, in die Menschen eintauchen können und dann durch sie durchströmt werden (vgl. Wimmer 2018: 142f.). So zeigt sich das tiefe Eingebundensein des Individuums in der Bezogenheit auf die Welt und zu den anderen, indem sich das Dasein „*in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält*“ (Heidegger 2001 [1927]: 52). Demnach ist Heideggers Perspektive auf Stimmungen alles andere als subjektzentriert auf Autonomie ausgerichtet – auch im Hinblick auf die Lernbedingungen – einzuordnen (vgl. Wimmer 2018: 142f.). Wie schon in Kapitel drei angeführt, zielen die pädagogischen Überlegungen Wimmers, anknüpfend an Bollnow, ebenfalls auf die Beeinflussung der Stimmungen auf das Verstehen. Dabei arbeitet er die Untrennbarkeit der Erschließungsfähigkeit kognitiver Leistungen von affektiven Grundlagen heraus und verortet hier die Einbettung jeglichen Sachinteresses in emotionale und soziale Bezugsfelder als Anschlussfähigkeit für Bildungskontexte (vgl. Wimmer 2018: 144f.).

4.3.2 Dasein als multidimensionale Tätigkeit

Nachdem der Daseinsbegriff erläutert wurde, schließt sich die Frage daran an, wie das Dasein für Freiheit und Kreativität eingesetzt wird? Nach Kalinowski und Rehbein liefert Hannah Arendt, die sich selbst als politische Theoretikerin verstand, hierzu wichtige Ansatzpunkte, da sie Heideggers Fundamentalontologie mit einer gesellschaftlichen Perspektive verbindet und damit vorbeugt, die hier vorgestellte Annäherung an die Freiheitsproblematik in eine solipsistische Lösung hineinführt.

In *Vita activa oder vom tätigen Leben* (Arendt 1960) nimmt sie eine Differenzierung vor, wie Menschen in der Welt tätig sind bzw. handeln und analysiert diese Dimensionen:

- 1) *Arbeit* als notwendige Tätigkeit zum Gelderwerb,
- 2) *Herstellen* von etwas Vorhandenem als Tätigkeit mit Objektbezug und
- 3) *Handeln*, das als Praxis (oft im politischen Kontext verwendet) verstanden werden kann und immer auch den Anderen miteinbezieht (vgl. Arendt 1960).

Diese Unterteilung wirft möglicherweise die Frage auf, ob nicht noch weitere Arten von Tätigkeiten vorstellbar sind und diese fast unantastbar erscheinende Aufteilung von drei Dimensionen des tätigen Lebens als Grenze des denkbaren zu betrachten ist. Gleichwohl zeigt diese Differenzierung die Mehrdimensionalität des Daseins auf, die die drei Vollzugsmodi in ihrer je eigentlichen Qualität erspüren lassen. Arendt illustriert im Gegensatz zur „Aufklärung mit ihrem in der Logik genügsamen Impetus eines kategorischen Imperativs“ (Kalinowski 2021) und dem „Marxismus mit seiner Reduktion des Menschen auf den Bereich der Arbeit“ (Rehbein 2021) und die hier zugrunde liegenden Machtverhältnisse, dass Arbeit in der Geschichte zumeist lediglich der Subsistenzsicherung diene, sie für das Dasein als solches trotz ihrer ständig andrängenden Gegenwart eher eine untergeordnete Rolle spielte (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Weitere Kritikpunkte in Bezug auf Arendts Unterteilung von menschlichen Tätigkeiten in der Welt möchte ich hier noch kurz benennen, kann diese auf Grund des auf die Prozessualität von Tätigkeit ausgerichteten Erkenntnisstranges aber nicht in Einzelnen ausführen:

Die Verkürzung von Arbeit auf vertraglich festgelegte Lohnarbeit lässt andere Formen von Arbeit insbesondere außereuropäischer Gemeinschaften außen vor und sieht sich demnach einer Kritik des Eurozentrismus gegenüber. Der Begriff des Herstellens unterliege ausschließlich technischer Auseinandersetzung im Hinblick auf die Person überdauernde Produkte und schließe somit Aspekte von Kreativität in diesem Vollzugsmodus von vorn herein aus (vgl. ebd.). Wieso das so ist und wie Kreativität in diesem Gesamtzusammenhang zu verordnen ist, wird alsbald deutlich.

Ogleich Arendt bei ihrer Unterscheidung des aktiven Lebens das Eingebundensein in gesellschaftliche Zusammenhänge voraussetzt, wird deutlich, dass die aufgezeigten Tätigkeiten allesamt eine gewisse Zweckmäßigkeit mit sich bringen, die nach Arendt recht deutlich hervorhebt: So zielen Arbeiten auf das Überleben, das Herstellen auf die Unsterblichkeit bzw. auf etwas Überdauerndes des eigenen menschlichen Lebens und die Praxis auf die Politik bzw. auf die Einrichtung des Gemeinwesens ab (vgl. Arendt 1960). Wie schon Bourdieu den Leib als gesellschaftliche Verkörperung und die menschliche Lebenswelt durch Arbeit erzeugt sehe und wiederum an Zwecke gebunden sei, erfolgt auch bei Arendt eine Bewertung der Welt, die auf eine Umsetzbarkeit der vorgelagerten Zwecke beruhe (vgl. Kalinowski/ Rehbein 2021).

Doch kommen wir bei der Freiheitsproblematik mit zweckorientiertem-mimetischem Handeln nicht weiter, da es lediglich Reproduktion von bisher Bekanntem nach sich zieht und so nichts Neues zulässt (siehe Kapitel 4.2 Habitus als Grenze des Mimetischen).

Was wäre also die Alternative? Der *Vita activa* stellt Hannah Arendt, wie in der abendländischen Geistesgeschichte nicht unüblich, den Seinsmodus der *Vita contemplativa* gegenüber, indem sie an Meister Eckhart in seinen philosophisch durchdrungenen theologischen Ansätzen orientiert. Meister Eckharts radikale Einlassungen zur Existenzform des Nichthabens laufen darauf hinaus, dass die Freiheit eines Menschen in dem Maße ermöglicht werde, in welchem er von seinen Besitztürmern, seinen Werken, ja von seiner Vorstellung des Ichs loslassen und entsagen könne (vgl. Fromm 1979: 67). So könne Gott in diesen egofreien Raum eintreten und durch den Menschen wirken. Für Eckhart wirkt Gott erst dann, wenn sich der Mensch nicht mehr als Stätte für Gotteswirken begreift und ebenso von dieser Vorstellung des Habens (in diesem Fall als das "Ich als Gottes Wirkungsstätte") zurücktritt, um gänzlich frei zu sein (vgl. ebd.). Ist also eine Lebensform der reinen Schau – der kontemplative Seinsmodus – eine Alternative, um sich von den (gesellschaftlichen) Fesseln zu befreien? Dies sei selbsterklärend zu verneinen, da ohne eine bestimmte Vorstrukturierung überlebenswichtige überhaupt nur über die Praxis erst zu erlernende Handlungsmuster gar nicht erworben werden könnten (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Ein wesentlicher Aspekt der kontemplativen Lebensform, der im Hinblick auf die Frage nach der Freiheit des Menschen und damit insbesondere für das Konzept der *Leiblich Emotionalen Bildung* von herausragender Bedeutung ist, besteht im Vergleich zum meist be- und durchstimmenden Maßstab des zweckorientierten Handelns gerade in der nicht-instrumentell ausgerichtete Form menschlichen Wirkens, worauf ich in Kapitel 4.4 näher eingehen will. Soviel sei an dieser Stelle schon gesagt: Die Nicht-Instrumentalität, die Freiheit und Kreativität wesentlich miteinander verbindet, ist zentral für eine *Pädagogik des Loslassens* als Inbegriff dieses neuen Bildungskonzepts, indem dieses Charakteristikum aber gerade aus seiner Beschränkung auf die *Vita contemplativa* herausgenommen zum Leitfaden der *Vita activa* wird.

Um sich einer neuen Lösung für die Freiheitsproblematik anzunähern, scheint es wohl von Nöten, einen offenen Umgang mit der Tradition zu finden und die Vorstrukturiertheit bzw. die gesellschaftliche Determiniertheit nicht mehr als Einschränkung, sondern als Möglichkeitspielraum anzusehen. Bourdieu und auch Kalinowski sehen die Funktion des Habitusbegriffs darin, eine Brücke zwischen Geschichte, Sozialstruktur und Handeln zu schlagen. Weiterhin bedinge soziales Lernen in diesem Zusammenhang die Regelmäßigkeit des Handelns (vgl.

Kalinowski 2007: 57). Dieser Perspektivenwechsel erlaubt es schließlich Geschichte und gesellschaftliche Bedingtheit als Voraussetzung zur Selbst-Ermächtigung zu betrachten, die schließlich das Kreativitätspotenzial eines jeden erst eröffnet (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Nachdem Arendts drei Dimensionen des Handelns allesamt dem Zweck der Transformation des Gemeinwesens unterliegen, schlagen Kalinowski und Rehbein vor, die Kontemplation mit der *Vita activa* zu verbinden und in ein neues Konzept aufzuheben. Mit dem von Hegel geprägten Begriff der Aufhebung (vgl. Schmitz 1992) soll nach Kalinowski die Forderung der Verknüpfung des reinen Daseins bzw. der Freiheit mit der wirksamen Wirklichkeit gelingen (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Hegel selbst begründete den Akt der Aufhebung und die Überwindung des Bruchs zwischen Subjektivität und Objektivität mit der Existenz Gottes als Voraussetzung. Alles Existierende sei von Gott geschaffen, erfahre dadurch auch seine Berechtigung und somit „*ist das Sein auch das Sollen*“ (ebd.). Die Überwindung zwischen Sein und Sollen sehen Kalinowski und Rehbein jedoch nicht in der Existenz Gottes oder in einer Selbstidentifikation mit Gott, sondern knüpfen an Hegels Akt der Aufhebung an, um das reine Dasein an die wirksame Wirklichkeit anzuschließen (ebd.). Indem die „Nicht-Instrumentalität“ als Wesensmoment der Freiheit in eine Selbst-ermächtigende Tätigkeit aufgehoben wird, ist die *Vita contemplativa* für eine neue Form der *Vita activa* durchlässig geworden – beide Seinsmodi durchdringen sich nun sogar wechselseitig und verweisen auf eine gewandelte ethische Dimension des Daseins.

4.3.3 Dasein als ethische Dimension

Nachdem bereits in Kapitel 4.2 die Verknüpfung zwischen Habitus und Struktur aufgewiesen wurde, erscheint es nun sinnvoll, die Relation von Dasein und Struktur zu beleuchten, um nicht einer solipsistischen Lösung der Freiheitsproblematik zu erliegen und im Widerstand zwischen Subjektivität und Objektivität gefangen zu bleiben. Ein phänomenologisches Grundproblem, wie der andere im Dasein mitgedacht werden kann, versuchen Kalinowski und Rehbein (2021) auf drei Ebenen zu erfassen:

1) Dasein als Voraussetzung (existenzielle Ebene)

Im Fokus zu behalten ist, dass die Gesellschaft als Voraussetzung dafür gilt, den Menschen zum Menschen werden zu lassen und somit Dasein überhaupt erst ermöglicht. Als lastender Alp (vgl. Marx 2007 [1852]) oder als Vorstrukturiertheit in der Historie sei der Mensch nur durch den Anderen denkbar. Über die Nachahmung könne erst eine Handlungskompetenz aufgebaut

werden, die einerseits zum Überleben befähige und andererseits Expression der gemeinschaftlichen Einbindung darstelle. Diese ermögliche wiederum eine Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und das Erlernen von Interaktionsmustern (vgl. Kalinowski 2008: 166), die zur Existenz des Menschen als soziales Wesen notwendig sind. Im Dasein ist der Andere nicht nur als eine abstrakte Variable im Geist angesiedelt, sondern als die Konkretheit von Anderen als Wesensmoment des Daseins gemeint (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021).

2) Dasein als Gerichtet-Sein auf die Anderen (kommunikative Ebene)

Eine Betrachtung des Daseins aus dem Dasein heraus sei ebenfalls undenkbar, weil der Mensch nicht nur äußerlich in soziale Zusammenhänge eingebunden ist, sondern diese schon in seinem Wesen schon verankert sind – Dasein als allein existierendes Individuum ohne den anderen sei weder praktisch zu vollziehen noch theoretisch nachzuvollziehen. Auch innerhalb des Daseins haben die anderen Menschen einen besonderen Stellenwert inne, weil sie in besonderer Weise angesprochen sind bzw. weil der Vollzug des Daseins völlig unabhängig von irgendwelchen anderen nicht denkbar sei (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Wie schon in Kapitel drei angerissen, übersetzt Merleau-Ponty diese Art des Angesprochenseins zu einer doppelten Relation des Leibes zur Welt: als Medium der Vermittlung mit Welt und als Verankerung in ihr (vgl. Merleau-Ponty 1966). Die weltliche Erfahrung durch den Leib auf der einen und die äußerlich betrachtbare Möglichkeit des Leibes als materielles Medium auf der anderen Seite prägen diese doppelte Relation (vgl. Waldenfels 1985: 355). Wenn es keine weiteren existierenden Menschen gäbe, würde sich der letzte Mensch in seiner Existenz höchstwahrscheinlich an andere Lebewesen wenden. Ganz unabhängig davon, wie wir naturwissenschaftlich andere Wesen einordnen. Der Mensch sei als reine Monade unabhängig von anderen Wesen und ohne Kommunikationszusammenhang undenkbar. Die anderen sind im Vollzug präsent und nicht nur als Voraussetzung (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021).

3) Dasein als Einfühlung (einführendes Verstehen)

Die Einfühlung beschreibt Kalinowski als besonderen Modus des Daseins, der überhaupt erst dadurch möglich ist, indem die gesamte Menschheit schon im Menschen wirksam sei (vgl. ebd.). Menschheit wird hier nicht als die Summe aller Menschen oder im platonischen Sinne als ahistorisches, unveränderliches Urbild, das allen Einzelmenschen zugrunde liegt, aufgefasst, sondern als lebendiger Ausdruck des Wesens des Menschen selbst betrachtet. Dieser spiegele sich in einer Spanne von uneinsehbarem Anfang und unabsehbarem Ende der Existenz des und

der Menschen wider. In eben jener existentiellen Verfasstheit kommt die Einheit der Menschheit im je einzelnen Menschen erst zur Erscheinung, indem sie sich lebendig entfaltet (vgl. Kalinowski 2008: 137). Der Begriff der Einfühlung, an den Kalinowski und Rehbein im Hinblick auf die Freiheitsproblematik ansetzen, geht zurück auf Edith Stein (vgl. Stein 1917) und stellt in diesem Zusammenhang die entscheidende Möglichkeit des Daseins dar. Einfühlung sei notwendig, um jene tiefere Ebene des Eingebundenseins des Menschen in die Menschheit zu ermöglichen, das über unendlich kommunikatives Handeln hinausweist. Über diese Verbundenheit sei Menschheit im jeweils anderen vorzufinden (vgl. Kalinowski 2008: 137ff.). Dieser Ansatz geht also einen entscheidenden Schritt weiter als jener Begriff von Empathie, der basierend auf einem biologischen Ausgangsbefund bislang als Grundlage dafür gesehen wurde, überhaupt in Interaktion mit anderen Menschen treten zu können (vgl. Plessner in Krüger 2000: 305).

Um diesen besonderen Modus des Daseins in dieser neuen Perspektive herauszuarbeiten, können als Negativfolie zwei Gegenpole, Egoismus und Altruismus, genommen werden, die beide Einfühlung im Kern verfehlen. Die egoistische Form von „Einfühlung“ in den Anderen würde sich in der eigenen instrumentellen Daseinsbereicherung ausdrücken, wohingegen die altruistische Form das gegenteilige Extrem bedeuten würde, nämlich sein eigenes Dasein dem Dasein des Gegenübers vollständig anzupassen und zu unterwerfen (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Ohne eine tiefere Fundierung von Einfühlung würden also Phänomene, die heute psychologisierend als Narzismus und Co-Abhängigkeit bezeichnet werden, zu „Risikofaktoren“ aber nicht etwa von zu viel Einfühlung, sondern eben jenes defiziteren Begriffs von „Einfühlung“ selbst (vgl. Kalinowski 2021).

Einfühlung ist charakterisiert das Daseins in seinem Verwobensein mit der Menschheit in der kontinuierlichen Anwesenheit des Anderen als Unabtrennbarem in seiner Konkretion durch den Vollzug. Im Dasein eröffnet sich die Möglichkeit, den Anderen nicht als Objekt oder als Reservoir von Techniken zu betrachten, sondern ihm auf der Ebene seiner Würde zu begegnen. Kreativität und Freiheit sind somit nicht-instrumenteller Vollzug des Daseins selbst (vgl. ebd.). „Ethisch“ meint hier also die tiefste Dimension menschlichen Miteinanders betreffend und nicht etwa moralische Gesetze oder gar verbindliche Sprachregelungen auf kommunikativer Ebene. Immer Zentrum des Daseins stehen Freiheit und Kreativität, was sich in folgende drei Charakteristika besonders deutlich herauskristallisiert:

Dasein als *Vollzug* – Dasein als *Mitsein* – Dasein als *Einfühlung*

4.4 Freiheit und Kreativität als Grundvermögen des Menschen im Sinne der *Leiblich Emotionalen Bildung*

Im Kern unserer Betrachtungen angekommen, gilt es nun, die neu gewonnen phänomenologischen Erkenntnisse zur Freiheit und Kreativität menschlichen Tätigseins in Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit zu setzen und sie damit als Grundvermögen des Menschen für die *Leiblich Emotionale Bildung* aufzuzeigen. Kalinowski nimmt hier die Aktionen des Künstlers Joseph Beuys als Veranschaulichung, um sich über dessen Aktionen zum (künstlerischen) Kapital dem jedem Menschen eigenen Kreativitätspotenzial anzunähern und für eine grundlegende Gesellschaftskritik fruchtbar zu machen (vgl. Kalinowski 2008: 91ff.). Begründet in seiner existenziellen Verfasstheit (vgl. Weber 1991: 19f.) steht der anthropologische Kapitalbegriff von Beuys dem hiesigen Bildungsideal des Humankapitals (Kap. 2), das vorrangig die Produktivität des Menschen, also seine optimale Ausbildung und Ausnutzung beabsichtigt, diametral gegenüber:

„Da stellt sich wieder heraus, daß es zwei verschiedene Dinge gibt: einmal ein ideologisches Verständnis von Kapital, dann ein auf die Sache bezogener, wahrer Begriff des Kapitals. Es stellt sich heraus, daß der Mensch als Kreator das wahre Kapital ist und daß das mit dem Geld überhaupt nichts zu tun hat“ (Beuys zitiert nach Burckhardt 1986: 109).

Mit der Aufforderung *„Jeder Mensch ist ein Künstler“* spricht er *„unser eigenes, in uns selbst gründendes Vermögen in Bezug auf die Gestaltung unserer Erde“* (Stüttgen 1988: 95) an und zielt auf eine humanistische Entfaltung des Kreativitätspotenzials, das jedem Menschen als ursprüngliches Wesensmoment zu eigen sei (vgl. Kalinowski 2008: 78). Bevor auf das künstlerische Können – eng verbunden mit dem Kreativitätspotenzial und als Gegenpol zum technischen Konzept des Humankapitals – näher eingegangen werden kann, ist zuvor noch zu klären, worin dieses dem Menschen auszeichnende Vermögen als einer der Grundbausteine der *Leiblich Emotionalen Bildung* begründet ist. Hierzu eben nimmt Kalinowski Beuys als Protagonisten der künstlerisch gesellschaftlichen Umsetzung eines von der Leiblichkeit durchdrungenen Freiheitsbegriffs zum Ausgangspunkt eines sozialphilosophischen Diskurses.

4.4.1 Ursprung

Kalinowski führt das Kreativitätspotenzial eines jeden Menschen auf den Gedanken des Ursprungs zurück (vgl. Kalinowski 2008). Ein Gesamtnachvollzug seiner Vorarbeiten zu diesem Begriff, die im Kontext der Physik und der Metaphysik bezogen auf die Vier-Ursachen-Lehre Aristoteles entstanden sind (vgl. Kalinowski 2008: 201), ist an dieser Stelle aus Kohärenz- und Strukturgründen leider nicht möglich. Immanent für den Kreativitätsbegriff ist *Ursprung*, weil – um Aristoteles erkenntnistheoretischen Leitfaden für die *Leiblich Emotionale Bildung* aufzugreifen – „Vollendetes Wissen dann erreicht wird, wenn Real- und Erkenntnisgrund zusammenfallen, wenn die Sache aus den Ursachen, durch welche sie geworden, auch begriffen wird“ (Kappes 1894: 16). Der von Aristoteles verwendete Begriff der *Arche* wird von Hans-Georg Gadamer (1900-2002) mit *Ursprung* übersetzt (vgl. Gadamer in Kalinowski 2008: 207). Als realer Anfangsgrund stelle er ein Prinzip durchwirkender Kraft dar, die über die erkenntnistheoretische Distanz hinausgehe (vgl. aaO.: 208). Dieser Anfangsgrund könne jedoch nur durch Vollzug des Vorgangs selbst und ein ihm anschließendes, gemäßes Ende erkannt werden, indem aus der Perspektive des Erkenntnisprinzips Real- und Erkenntnisgrund schließlich zusammenfallen (vgl. ebd.). Abzugrenzen davon, aber leichter zu fassen, sei das *Aition*, von Gadamer übersetzt als Ursache (vgl. Gadamer in Kalinowski 2008: 207f.), die vom Ende des Entstehungsprozesses her erfasst werden wolle, um schließlich wieder als Ursache für das Ende eben dieses abgeschlossenen Prozesses herangezogen zu werden (vgl. Kalinowski 2008: 208). Diese in der deutschen Übersetzung aufkommende Spannung bewegt Kalinowski dazu, *Ursprung* als einen dynamischen zu verstehen und greift deshalb zur Beschreibung dieser Dynamik auf den von Heidegger eingeführten Begriff der Bewegtheit (vgl. Heidegger in Kalinowski 2008: 210) zurück, da dieser sowohl das Werden in Form von Bewegung als auch in Bezug auf die Ruhe angemessen erfasse (vgl. Kalinowski 2008: 210). Der Dynamik des Ursprungsbegriffs fügt Kalinowski anschließend den wesentlichen Charakterzug des Grunds für die Erkenntnis hinzu, und zwar in zweierlei Hinsicht: Auf der ersten Ebene als reale Begründung bzw. als Ermöglichung für etwas sich aus einer fundamentalen Basis Fortbewegendes und auf der zweiten Ebene meint er Grund im Sinne von Ergründung zum argumentativen Nachvollzug oder zur Begründung von etwas (vgl. ebd.). Der aristotelische Terminus *Arche* als Ursprungsbegriff meint neben „Anfang“ auch „Herrschaft“, also eine prinzipielle Verfügung über das Angefangene (vgl. Kalinowski 2019d). Dies scheint ihn von Grund auf untauglich für das von Beuys oder auch Kalinowski verstandene

künstlerische Können zu machen, das u.a. dazu entwickelt wurde, festgefügte Herrschaftsgefüge aufzulösen und nicht zugleich wieder neu entstehen zu lassen (vgl. Kalinowski 2008: 213).

In der Kopplung mit Hannah Arendts und Edith Steins verbundenen Einsichten aus Kapitel 4.3, die an dieser Stelle mit der Einführung von *Ursprung* noch eine weitere wesentliche Komponente des Daseins erfährt, wird deutlicher, was Kalinowski mit dem Grundvermögen eines jeden Menschen auszudrücken vermag. Der Mensch sei also in der Lage, sein Kreativitätspotenzial aus der ihm innewohnenden Menschheit als Quelle zu erschließen. Dabei sei Menschheit wie oben in „Dasein als Einfühlung“ (S. 61ff.) erläutert eben nicht als Summe aller Menschen und nicht als ein Bündel von Möglichkeiten, etwas zu tun, sondern als Komplementärbegriff des Menschenmöglichen (vgl. Kalinowski 2007: Kapitel 4/2008: Kapitel A 2, Ω), was dem Menschen aus dem Ursprung seiner Menschlichkeit heraus möglich sei, zu begreifen – gewissermaßen wie ein Tropfen, der aus dem Meer entspringt und wieder in es zurückfällt (vgl. Kalinowski 2007: 177). Bezogen auf Edith Stein könne der Mensch durch Einfühlung und dem unmittelbaren Verstehen des anderen aus dem gemeinsamen Ursprung heraus in einen Modus des künstlerischen Könnens gelangen, da in der Unmittelbarkeit des Geschehens jede Form der Medialität aufgehoben werde (vgl. aaO.: 168). Im Modus des künstlerischen Könnens könne sich die geschichtliche Kontinuität des Künstlerischen im Menschen als kreatives Wesen offenbaren und zugleich eine inhärente Erinnerung dazu sein, sein schöpferisches Potenzial zu entwickeln, um ganz Mensch zu werden (vgl. ebd.). An dieser Stelle findet sich nun noch ein weiterer Anknüpfungspunkt zu Beuys und zwar bezogen auf sein provozierendes Diktum „Jeder Mensch ist ein Künstler“. Diese Aussage ist weit mehr als eine Aussage, nämlich eine Forderung: Beuys (1978) fordert damit implizit die Menschen auf, ihre Kreativitätspotenziale wie Anfänger abzuschreiten, um die Grenzen des von Kalinowski als *Menschenmöglichen* bezeichneten Phänomens auszuloten.

„Die dadurch freigewordenen Potenziale können nun dem eigentlichen Anliegen unseres Menschseins zugewandt werden: der Existenz und der idealen Verfasstheit unseres Daseins, die aber wiederum als eigentlicher Ursprung für die Veränderung der Realität des Menschen anzusehen ist bzw. die einzige Möglichkeit darstellt, die Realität (...) mitzuverändern.“ (Kalinowski 2007: 174)

Der Möglichkeitsspielraum von Freiheit und Kreativität wurde in der Verbindung zwischen *Vita contemplativa* und *Vita activa*, dem Sein und dem Sollen im Vollzug als Wesensmoment des Daseins verortet. Mit dem obigen Zitat weist Kalinowski darauf hin, dass die Ausfaltung des Ursprungs in diesem Kontext ein Potenzial aufweist, gesellschaftliche Veränderungen voranzutreiben. Nach einem vollzogenen Perspektivenwechsel könne *Ursprung* im

Vollzugsmodus der Kreativität, eine Ermöglichung bzw. Ermächtigung der Potenzialität eines Menschen darstellen, der weder dem Modus der Reproduktion, noch der Einschränkung auf das Bedingende oder den subjektiv empfundenen Fesseln unterliege (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Kalinowski vollzieht diesen Perspektivenwechsel mit einem weiteren Verweis auf Hannah Arendt, die neben der Einschränkung der Freiheit durch die fremdbestimmte Funktion von Machtpotenzialen auch auf deren positive Dimension hinwies. Für Arendt umfasse Macht auch die Möglichkeit, zu etwas zu ermächtigen und auf gewisse Art und Weise Produktivität aus ihr erwachsen zu lassen (vgl. ebd.). Diese Unterscheidung zwischen den positiven und negativen Facetten des Machtaspekts gesellschaftlicher Strukturen und Hierarchien bewegt Kalinowski dazu, die für die *Leiblich Emotionale Bildung* immanent wichtige Gegenüberstellung von negativer (Freiheit von) und positiver Freiheit (Freiheit zu)¹ (vgl. Kalinowski 2007: 197) vorzunehmen, die bereits Erich Fromm (vgl. Fromm 1979: 78f.) in anderer Weise herausarbeitete und auf die auch Helmuth Plessner in „Macht und menschliche Natur“ (1931) hinwies (vgl. Krüger 2000: 305).

Wie in Kapitel zwei herausgearbeitet, soll das zu bildende Subjekt im Bildungssystem im Sinne Foucaults *Regierung des Selbst* (Gryl/Naumann 2015: 24) flexible, pragmatische Dispositionen entwickeln, die ihn möglichst funktional und problemlösend in verschiedenen Kontexten handeln lassen (vgl. Lehmann-Rommel 2004). Dieser Selbstoptimierungszwang mit dem eigentlichen Ziel der optimalen Verwertbarkeit für den Markt unter dem Deckmantel der individuellen Freiheit (Ricken 2006 zitiert nach Gryl/Naumann 2015: 22) unterliege einer Individualisierung und damit auch einer Entpolitisierung gesellschaftlicher Probleme und Prozesse (vgl. Hellgermann 2018: 76), die eine gesellschaftliche Dimension des Freiheitsbegriffs von vornherein ausklammert. Es wird sozusagen ein Raum für Freiheit eröffnet, wobei jedoch unklar ist, ob dieser sinnstiftend und allgemeinverträglich ausgefüllt oder auf Grund der Konkurrenzsituation im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt nicht nur als Vorteil gegenüber den Mitkonkurrent*innen ausgenutzt wird (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021). Der unmittelbare externe Zwang ist für das zu bildende Subjekt augenscheinlich nicht gegeben. Vielmehr sind es die unbewussten habituell-mimetischen Inkorporationen der Gesellschaft, von denen das Individuum gar nicht wissen kann, ob sie wirklich gesellschaftlich dienlich und nicht bloß zur Selbstreproduktion der eigenen Muster verhelfen, die die eigentlich, verinnerlichten Zwänge hervorrufen (vgl. Kalinowski 2007: 197). Eine scheinbare äußere Freiheit bedeutet somit noch lange keine neuen Erfahrungs- und Erkenntnisdimensionen, in denen der Mensch

¹ Eine prägnante Zusammenfassung der Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit liefert auch die philosophische Stanford Enzyklopädie: <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>.

vollständig in seinem Kreativitätspotenzial aufgehen und einem harmonischen Zusammenwirken in einem Gemeinwesen zuträglich sein kann (vgl. ebd.). Dem ersten Anschein nach für etwas „Neues“ offen zu sein, könne also in einen positiven Freiheitsbegriff umgewandelt werden, indem nicht nur die Möglichkeit scheinbarer äußerer Freiheit gegeben ist, sondern die Voraussetzung dafür über Bildung geschaffen werden, was ja eben das Hauptanliegen der *Leiblich Emotionale Bildung* ist, nämlich die Menschen zu ermächtigen, herauszufinden, welches Potenzial in ihnen im gesellschaftlichen Kontext sich auszuprägen lohnt (vgl. ebd.). Die Umwandlung struktureller Unterdrückung des Kreativitätspotenzials im Bereich von Erfahrungshorizonten durch habituell-mimetische Inkorporationen gemäß instrumentell-technischer Modalitäten ist jedoch nur künstlerisch zu durchbrechen (vgl. ebd.): „Aber ein Mensch, der im Augenblick weit von sich selbst entfremdet ist, verlangt, daß man ihm eine Methode nennt, wie er aus der Entfremdung herauskommt. Ich glaube schon, daß die Kunst das leisten kann, und radikal gesagt, gibt es überhaupt keine andere Methode, die noch übrig bleibt, als die Kunst“ (Beuys zitiert nach Kalinowski 2008: 94).

4.4.2 Das künstlerische Können als Wesensmoment der *Leiblich Emotionalen Bildung*

Das bereits mehrfach in Augenschein genommene Bildungsideal des Humankapitals unterliegt in seiner angestrebten Nutzenmaximierung einer habituell-mimetischen Verfasstheit und ist in mehrfacher Hinsicht auf Reproduktion ausgelegt: Im Anschluss an eine technizistisch-objektivistische Perspektive sollen Kompetenzen erworben werden, *um* das Humankapital eines jeden Einzelnen am Arbeitsmarkt bestmöglich einsetzen *zu* können. Doch ist es sinnvoll, mimetisches Verhalten als maßgebendes Paradigma und nicht bloß als Voraussetzung selbstbestimmten menschlichen Handelns anzusehen? (vgl. Kalinowski 2008: 166). Nicht nur die erworbenen Kompetenzen unterliegen einer Reproduktionslogik, sondern auch ihre Anwendung bzw. Vermarktung ist ziel- und zweckgerichtet (Kap. 2). Hannah Arendt bezeichnete diese Art des Menschen, in der Welt zu sein, als an einem außerhalb seiner Selbst stehendes Produkt ausgerichtetes Herstellen, an dem sich das Handeln als Fertigkeit messe (Kapitel 4.3.2). Kalinowski stellt unter Bezugnahme auf Aristoteles diesem *technischen Charakter (poiesis)*, dem auch die Ausrichtung auf das Humankapital zuzuordnen ist, die *Praxis, als freie und soziale Form zwischenmenschlichen Handels gegenüber* (vgl. Kalinowski 2008: 165). Abgeleitet aus diesem Verhältnis zwischen Poiesis und Praxis ergibt sich für Kalinowski der Strukturbegriff des Künstlerischen, welcher dem Technischen diametral gegenübersteht und – wie bei Aristoteles – nun nicht mehr nur auf den politischen Bereich

bezogen ist, sondern eher eine Grundhaltung des Menschen zur Welt meint (vgl. Kalinowski 2008: 164). Die Grundunterscheidung zwischen der Ereignisstruktur künstlerischer Vollzüge und der Handlungsstruktur des Technischen wird in Kapitel 4.4.3 näher beleuchtet.

Dem instrumentellen Verwertungscharakter des Humankapitals, das sich gegen den Menschen selbst richtet, indem der freie Markt im globalisierten Kapitalismus zum letzten Zweck auserkoren wird und der Mensch sich diesem Zweck unterzuordnen hat (vgl. aaO.: 152f.), stellt Kalinowski, wie schon angedeutet, den Begriff des künstlerischen Könnens gegenüber, mit dem er auf Joseph Beuys anthropologischen Kapitalbegriff Bezug nimmt, der das Menschen ureigenste Vermögen impliziert, welches im besten Sinne nicht vom Humankapital vereinnahmt werden kann. Das künstlerische Können bezieht sich dabei auf die gesamte Sphäre der menschlichen Interaktion (vgl. aaO.: 160).

Grundlegend unterscheiden sich die beiden Konzeptionen in der Frage der *Intentionalität*. Das Künstlerische Können legt nach Kalinowski die Intentionalität auf das Dasein, auf die Vollzüge selbst, und sieht diese als Wesensmoment der Kreativität und nicht wie am Beispiel des Humankapitals als Gegenstand, *um* ein bestimmtes Ziel *zu* erreichen (vgl. Kalinowski/ Rehbein 2021). Die ethische Dimension des Daseins (Kapitel 4.3.3) liefert uns mit Edith Steins Konzeption der Einfühlung einen Anknüpfungspunkt für die *Würde* als zentrales Anliegen einer *Leiblich Emotionalen Bildung*. Die Idee, „den anderen Menschen in seiner Kreativität entfalten zu lassen und dabei selbst zum Künstler zu werden“ (Kalinowski 2008: 177), ist nun nicht mehr auf das Ziel, sondern auf den Prozess, auf das Ereignis gerichtet.

Diese Fokusverschiebung findet sich schon im Ansatz der Kantschen Zweck-an-sich-Formel des kategorischen Imperativs „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (Kant 1907 [1785]: 429) wieder. Zu beachten ist hierbei, dass der kategorische Imperativ Kants mehr als bloß ein abgehobenes, moralisches Grundgesetz darstellt. Auf unterschiedlichen Argumentationsebenen stellt Kant den Versuch an, die Freiheitsproblematik zu behandeln und eine universelle Formel herauszuarbeiten, die die ethisch-moralische Ebene eines gut handelnden Menschen, sowie seine Autonomie mitdenkt (vgl. Kalinowski 2008: 179). Den Herleitungen Kants zum kategorischen Imperativ, die vor allem in der *Kritik der praktischen Vernunft* (Kant 1908 [1788]) und in *Metaphysik der Sitten* (Kant 1907 [1797]) zu finden sind, kann ich hier nicht ansatzweise gerecht werden. Daher fällt die Wahl auf eine Ausprägung des Imperativs aus letztgenanntem Werk, die dessen zentrale Forderung im Kern

repräsentiert und gleichzeitig mit dem nicht-instrumentellen Charakter des Modus des Daseins in Deckung bringt.

Darin sieht Kalinowski den eigentlichen Möglichkeitsspielraum für eine *Leiblich Emotionale Bildung*, die die Würde des Menschen als zentrales Moment wirksam werden lässt. Für die Konzeption dessen, was er *künstlerisches Können* nennt, greift Kalinowski auf den Kernsatz der *Kritik der praktischen Vernunft* (1908) und der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1907) zurück. Dieser trifft zunächst eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Wert und Würde: Der Würde des Menschen schreibt Kant einen absoluten Wert zu, da diese im Gegensatz zu Affektions- oder Marktpreisen von Dingen unzulässig für Vergleiche, Relationen, Äquivalente oder Austausch sei, denen er einen relativen Wert zuspricht, (vgl. Kant 1907 [1785]: 429). Die Forderung, den anderen Menschen im Vollzug der eigenen Handlungen als Zweck an sich und nicht bloß als Mittel anzusehen, beuge also einer Instrumentalisierung des anderen vor und stelle eine in sich gute Handlung dar (vgl. ebd.). Dies scheint einen wesentlichen Ausgangspunkt für ethisches menschliches Handeln als Grundausrichtung einer *Leiblich Emotionalen Bildung* darzustellen und zudem den Raum für einen positiven Freiheitsbegriff eröffnen. Allerdings mussten dazu diese Gedanken unbedingt um ein paar kritische Ergänzungen erweitert werden:

- 1) Da die Frage nach der moralischen Vertretbarkeit einer Handlung von der handelnden Person in jedem Fall neu gestellt werden müsse und das anklingende Verhältnis von Sein und Sollen nicht schon a priori mit der Forderung überwunden ist (vgl. Kalinowski 2008: 179f.), kann an dieser Stelle die Ergänzung der weiter oben skizzierten Ausführungen zum Dasein als ethische Dimension und Edith Steins Konzeption der Einfühlung (siehe Kapitel 4.3.3.) der solipsistischen Sackgasse vorbeugen. Wie schon angedeutet, könne mit Hegels Akt der Aufhebung diese individuell zu treffende, moralische Entscheidung mit der Konzeption des Daseins, indem der andere auf dreifache Weise schon mitgedacht ist, auf eine neue ethische Basis für eine *Leiblich Emotionale Bildung* gehoben werden.
- 2) In der Subjektivitätsphilosophie Kants stellen Vernunft und Verstand gewissermaßen die Gegenpole zur Leiblichkeit dar, die dem animalischen Anteil im Menschen ausgeliefert zu sein scheint. Erkenntnis ist nach Kant in der unhintergehbaren Voraussetzung der Subjektivität zu sehen und lediglich im Bereich des geistigen Vermögens angesiedelt (vgl. aaO.: 185). Kalinowski widerspricht einer Vorstellung, der Mensch könne sich erst als freies Wesen verstehen, nachdem er die „Zwänge der Leiblichkeit“ (aaO.: 86) überwunden habe.

Vielmehr proklamiert er die unabdingbare Verknüpfung der einerseits naturnahen Anbindung an die Erde und andererseits seine weltliche, gesellschaftliche Einbindung. In der wahrhaftigen Ausfüllung der beiden könne der Mensch nun im höchsten Vermögen als Freiheitswesen selbstbestimmt wirken, da zu seiner Freiheit eben auch die Anbindung an Natur und Gesellschaft gehören² (vgl. Kalinowski 2008: 86/2007: 162). Kapitel drei stelle die Wichtigkeit der Aspekte von Leiblichkeit und Emotionalität in Lern- und Bildungsprozessen heraus, welche nun in Verbindung mit der dritten Ergänzung zu *den* zentralen Wesensmomenten der *Leiblich Emotionale Bildung* führen soll: Die *Leibhafte Vernunft* und die *Inkorporierte Moralität* und schließlich die *Leibhafte Vernunft als Inkorporierte Moralität*. Zurückgreifend auf Heidegger werden hier die Stimmungen resp. die Gestimmtheit (siehe Kapitel 4.3.1) im Hinblick auf die Umkehr der Intentionalstruktur bedeutsam, die sich leiblich ereignet. Ohne eine bestimmte Gestimmtheit, der wir uns durch Edith Stein und ihrer Konzeption der Einfühlung angenähert haben, wäre der zweckfreie Modus des Daseins wohl nicht zu erfahren.

- 3) Nicht nur Kant (insbes. Seine Abhandlungen über Sinnlichkeit und Ästhetik), sondern auch die idealistische Philosophie überhaupt stand des Öfteren in einer fundamentalen Kritik Bourdieus, indem er einerseits den spekulativen Sätzen des Idealismus im Rahmen der Wissenschaft nur bedingte Geltung zubilligte und sich andererseits in seinen eigenen empirisch-soziologischen Arbeiten nicht von jener von ihm der „symbolische Gewalt“ zuzuordnenden tendenziell autoritätsgläubigen Philosophie vereinnahmen lassen wollte (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 776ff.). Kants schöngeistige, idealistische Philosophie liefert Bourdieu vielmehr sogar eine Art Negativfolie für seine soziologischen Analysen (vgl. Kalinowski 2008: 190). In *Meditationen* (Bourdieu 2004) und in *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 1987) blitzt immer wieder seine Kritik am hochgeschwollenen, privilegierten Philosophiegeschäft auf, sodass er jene Elemente am Beispiel von Kants Ästhetik als untauglich für gesellschaftsimmanente Belange befindet (vgl. Bourdieu 2018 [1987]: 776ff.). Die in Kapitel drei angerissene dichotome Vorstellung der leibfernen Geistigkeit von Verstand und Vernunft in der abendländischen Tradition beabsichtigt Kalinowski, zu überwinden, indem er die vom Realisten Bourdieu geschaffenen gesellschaftlichen

² An dieser Stelle ist anschließend an Beuys Dreiteilung des Menschen in ein „Naturwesen auf der untersten Stufe, dann ein Gesellschaftswesen, und darüber hinaus als freies Wesen“ Kalinowskis prägnante Formulierung der notwendigen „auf sich zunehmenden Anstrengung, immer wieder als ein im Denken sich befreiendes Wesen seine naturnahen Wurzeln aufzusuchen und sich der gesellschaftlichen Dimension seines Daseins, gewahr zu werden“ zu ergänzen (Kalinowski 2008: 85f.).

Voraussetzungen mit den Neuinterpretationen der Ideen seines idealistischen Antipoden Kant im Anschluss an die leibphänomenologische Perspektiven, in Fühlung zu bringen. Kalinowski eröffnet im Zuge dessen die Frage nach einer Inkorporierung von Vernunftprinzipien, die weitreichende Folgen für ethische Grundfragen und das Leib-Seele-Problem haben könnte. Während Kant die Frage nach der Zweckfreiheit im interesselosen Wohlgefallen, fernab der Realität, also lediglich in der subjektiven Einbildungskraft, gedanklich geschehen lässt (vgl. Kalinowski 2008: 183), die Leiblichkeit fast gänzlich ausklammert und sich zumeist im „schöngestigen Raum“ bewegt, besteht bei Bourdieu die Grenze seines Denkens ebenfalls im Verharren innerhalb des alten Leib-Seele-Problems: Zwar bezieht Bourdieu die Anerkennung der Leiblichkeit mit dem Habitusbegriff und damit die Bindung an die gesellschaftliche Wirklichkeit mit ein, jedoch vernachlässigt er in seinem objektivistischem Ansatz die am Handlungsvollzug ausgerichtete Prozessperspektive, die, wie in Kapitel 4.3 zum Dasein angeführt, dem Menschen einen Raum für Freiheit und Kreativität in Anbindung an die eigene Ursprungsenergie ermöglicht (vgl. aaO.: 190f.). Ohne die Anbindung an das Soziale und das im Dasein inkorporierte Vermögen, das wiederum nur im sozialen Kontext zur Entfaltung kommen kann (Kapitel 4.3.3), wären Kants Ausführungen zur Zweckmäßigkeit ohne jede Wirkung (vgl. Kalinowski 2019d/2007: 19f.). Im Verweis auf das Göttliche klammert Kant im Gegensatz zu Kalinowski bei seiner Konzeption des Ursprungs die gesellschaftliche Eingebundenheit aus und übergeht somit das eben darin begründete schöpferische Potenzial (vgl. Kalinowski 2008: 182). Kants subjektivitätstheoretische Ausführungen liefern Kalinowski gemäß eine Art Sichtbarmachung von Denkstrukturen – nicht mehr, nicht weniger.

Nach Kalinowski müsse nun die Zweckfreiheit Kants, welche sich lediglich im isolierten ästhetischen Raum verorten lässt, jedoch eine nicht-instrumentelle Haltung ermöglicht, mit dem instinktgebundenen Notwendigkeitszusammenhang der Triebstruktur des Menschen und dem der engen Anbindung an die bestehende gesellschaftlichen Wirklichkeit verknüpft werden, um die habituell-mimetische Verfasstheit des Menschen hin zu einem schöpferischen Vermögen, dem ursprünglichen Können, zu öffnen (vgl. aaO.: 186). Mit Marx gesprochen könne so das Ziel der *„menschlichen Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann“* (Marx 1971 [1894] III: 828), erreicht werden. Dabei pointiert Kalinowski, dass es sich bei dieser Freiheit nicht wie bei Bourdieu um eine (Re-)Kombination von Vorgefundenem, das der Mensch auch in seiner technisch-instrumentellen Verfassung hat, sondern um ein ursprüngliches Können handelt, das als freigebendes Vermögen, den anderen Menschen in der

eigenen Befreiung mit freisetzt, anstatt ihn, um seiner eigenen vermeintlichen Freiheit willen, zu instrumentalisieren (vgl. Kalinowski 2008: 186). Diese verinnerlichte Struktur der Zweckfreiheit aus dem Ursprung beziehe sich selbsterklärend nicht auf eine schier unmögliche, absolute Zweckfreiheit, sondern eher auf eine bestimmte Haltung zu Zweckgefügen, da, wie wir im Zusammenhang mit dem Humankapitals gesehen haben, Menschen selbst bloß zum Mittel in sich verselbständigenden Zweckgefügen gemacht werden können, im Gegensatz zu Zweckgefügen, die dem Wesen des Menschen entsprechen. Nach diesem Verhältnis zwischen äußeren Zweckgefügen und der inneren Haltung des Handelnden gegenüber diesen Zweckgefügen fragt Kalinowski in Bezug auf das Menschenmögliche nach einer je anderen *Intentionalitätsstruktur* – dem soll im folgenden Kapitel nachgegangen werden. Dazu befreit er die Zweckfreiheit aus dem schöngeistigen Raum Kants und macht sie für die leibhaftige Vernunft des Menschen fruchtbar, indem nicht nur die objektivistische reflektorische Relation des Handelnden im Hinblick auf die Zweckfrage eingeholt (vgl. aaO.: 187), sondern auch die Vollzugsperspektive des Handelnden im Dasein durch die Anbindung an die Leiblichkeit in besonderer Weise berücksichtigt.

Kalinowski strebt eine Überwindung der leibfernen Geistigkeit des Verstandes, die in der Triebstruktur des Körperlichen „ein Kontrahent“ des mahnenden Gewissens als Referenz des guten Handelns bei der Durchsetzung moralischer Ziele sieht. Die besonders auf Descartes zurückgehende dichotome Trennung von Körper und Geist (vgl. Kapitel 3) würde in einem neuen Leib-Seele-Verständnis in Form einer *inkorporierten Moralität* überholt. In Form einer *leibhaften Vernunft* könne die bisher ausgeschlossene Körperlichkeit und die Strukturen der Leiblichkeit durch das allgemeine menschliche Prinzip des Ursprungs inkorporiert und damit unser Handeln auch moralisch-ethisch durchwoben werden (vgl. aaO.: 180, 199). Diese basale Form der Moralität ließe sich durch die inkorporierte Struktur des Menschenmöglichen – unter Einbeziehung aller Erkenntnisse zum Dasein – zum Wesenskern einer *Leiblich Emotionalen Bildung* an der Schnittstelle von geistigen und körperlichen Vermögen bestimmen. „*Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit*“ (Nietzsche 1954: 300) ließe sich an dieser Stelle mit Friedrich Nietzsche konstatieren. Das Anliegen der Verbindung dieser beiden Vermögen sowie eine Überwindung von dichotomen Vorstellungen von Körper und Geist, die sich auch am Beispiel des Sportunterrichts an Schulen gut erkennen lässt, wurde bereits im Bildungsbereich von verschiedenen reformpädagogischen Modellen angegangen (vgl. Kalinowski 2008: 198). So standen instrumentalisierten, zweckorientierten Vorstellungen des

Körpers oder einer ebenfalls einseitigen Intellektualisierung kognitivistischer Wissensanhäufung häufig Bildungsideale einer ‚Herzensbildung‘ gegenüber, die zumeist stark individualistisch-esoterischen Charakter aufwiesen.:

„Nur wer Bildung als eine über instrumentalisierende Ausbildung hinausgehende Entwicklungsdimension des Menschen ansieht, die jedoch eine konkrete Ausbildung mit umfasst, ja durchdringt – wie es der kategorische Imperativ impliziert – und diese nicht als Zuträgerarbeit für niedere Bildungsschichten ausklammert, darf mit vollem Recht dieses Wort verwenden“ (Kalinowski 2008: 198).

Im Kapitel über das Daseins und seine Modi (4.3) wurde bereits verdeutlicht, dass eine auf das Dasein (der Mitmenschen) gerichtete menschliche Grundhaltung in ihrer ethischen Dimension gar keine solipsistische sein kann und daher von individualistisch anmutenden Bildungsansätzen abzugrenzen ist. In diesem Zitat schwingt weiter nicht nur die nicht-instrumentelle Sichtweise Kalinowskis auf das zu bildende Subjekt, sondern auch das tiefe Interesse am Menschen selbst mit, das letztendlich zu der Konzeption einer *Leiblich Emotionalen Bildung* führte, aber auch durch dieses erst ermöglicht wird. Im Folgenden zeichnet Kalinowski den letzten Schritt nach, wie im Anschluss an die zunächst aufgezeigte, notwendige gesellschaftliche Anbindung, die Vorstellungen des Daseins, die Selbstzweckhaftigkeit und die Zweckfreiheit als jene zwei dynamischen Komponenten des Menschenmöglichen, der Mensch erst durch eine andere Intentionalstruktur eine inkorporierte Vernunft ursprünglichen Könnens als integralem Vermögen des Daseins zugänglich werden kann. Spätestens jetzt wird auch die praktische Relevanz des Gesamtkonzepts einer *Leiblich Emotionalen Bildung* durch die Veranschaulichung einer anderen Willensqualität bzw. Intentionalstruktur im Zusammenhang mit der Leiblichkeit deutlich (vgl. Kalinowski 2008: 191).

4.4.3 Von einer Pädagogik des Loslassens als Weg zu einer Psychologie der Freiheit

Damit die Öffnung für die Tiefenstruktur des Künstlerischen des eigenen Menschseins und damit die Möglichkeit für die Verbindung mit anderen Menschen auf tief verwurzelter Ebene gelingen und deutlich werden kann, erfolgt nun eine Skizzierung dessen, was Kalinowski als *Umkehr der Intentionalstruktur* fasst (vgl. Kalinowski 2019c). Bei dem Rückgang auf den Ursprung als Offenbarung des Wesens des Menschen selbst wird die Unterscheidung des Künstlerischen als das dem Menschen immanente Können vom mimetisch erworbenen Habitus sowie von der Fertigkeit als technisches Können deutlich (vgl. Kalinowski 2008: 168f.).

Mit dem von Aristoteles zum philosophischen Begriff erhobenen Terminus der *Steresis* (Entzogensein) eröffnet Kalinowski einen Zugang, die Differenzierung der Ereignisstruktur künstlerischer Vollzüge von der Handlungsstruktur des Technischen zu explizieren (vgl. aaO.: 202). Die Unterscheidung der beiden Dimensionen des relativen und des absoluten Entzogenseins ermöglicht ein weiteres Wesensmoment des Daseins, nämlich das der Intentionalität zu veranschaulichen.

Das relative Entzogensein bezieht sich auf einen Zustand, in dem etwas noch nicht enthalten ist (aber prinzipiell gewollt und gewünscht) und versucht, diesen konstruktiv zu überwinden. Dabei versteht sich das relative Entzogensein als Ermöglichung der Herstellung des zu erreichenden Ziels und damit als Akt der Überwindung dieses Mangelzustandes des noch nicht eingetretenen Gewollten. Die handelnde Person lässt sich hierbei vom Ziel her attrahieren, indem es das von ihm explizierte Ziel externalisiert und sich im weiteren Schritt wieder von diesem in seinem Handeln und Denken leiten lässt (vgl. Kalinowski 2007: 258). Im Fokus steht das zu erreichende Ziel, der daraufhin entworfene Plan und der daraufhin entworfene Gegenstand, auf den nun in einer habituell-mimetischen Verfasstheit reproduktiv hingearbeitet wird. Der Zweck der Handlung und des Menschen ist nach außen verlagert, am Plan orientiert und auf die Verwirklichung dessen in einem abgeschlossenen Kreislauf von Plan, Verwirklichung, Herstellen und Gebrauch eingebunden (vgl. aaO.: 253ff.) In dieses objektivistische-technizistische Verständnis ist auch das Bildungsideal des Humankapitals zu verorten, dessen Zweckhaftigkeit primär für die Verwertbarkeit und Nützlichkeit auf dem Markt ausgerichtet ist. Die Selbstzweckhaftigkeit des zu bildenden Subjekts läuft hier Gefahr, fast vollständig übergangen zu werden.

Auf dieser Negativfolie für Kalinowskis Konzeption des künstlerischen Könnens ist bereits zu erahnen, worin die Charakterzüge des Künstlerischen im Vergleich zum Technischen liegen: Das absolute Entzogensein besteht im nicht Machbaren, im absolut Unverfügbaren der eigenen Existenz und der mich begleitenden Lebewesen, als Zustand, in dem das künstlerische Ursprungsereignis entfaltet werden kann und im Menschenmöglichen seinen Ausdruck findet (vgl. aaO.: 258). Es erfolgt also eine Umkehr der Intentionalstruktur, indem der Wille nicht wie beim Technischen auf ein Ziel gerichtet wird, um einen Mangelzustand zu überwinden, sondern indem die Potenzialität des Noch-Nicht ausgehalten und in den Ursprung zurückgenommen wird. Das sich Öffnen für die dort spürbare Kraft wird nicht bloß geistig erfasst und denkerisch nachvollgespürt, sondern leiblich durchlebt und aus dem „eigenen“ Ursprung freigelassen, der wie in den Kapiteln des Daseins (4.3) und des Ursprungs (4.4.1) bereits eruiert, immer schon

die ethische Dimension der den Menschen begleitenden Lebewesen mit meint (vgl. aaO.: 259). Eine Öffnung hin zur spürbaren Kraft des absoluten Entzogeneins im Ursprung wird im Modus des Daseins aus der Vollzugsperspektive ermöglicht: Indem der Mensch den Fokus vom externalisierten Ziel auf den leiblichen Vollzug selbst verschiebt, gewinnt er das in ihm verankerte Ursprungspotenzial zurück, das ihn im Freilassen der Ursprungsenergie die Transformation ins künstlerische Sein eröffnet. Das Künstlerische stellt in diesem Sinne nie das Prädikat eines Produkts, sondern den Modus des Vollzugs selbst dar (vgl. aaO.: 260f). Diese nicht-instrumentelle menschliche Grundhaltung ermöglicht es zudem, die ethische Dimension des Daseins zu erfüllen, indem der Mensch die ihn umgebenden Lebewesen aus seinem kreativen Ursprungspotenzial heraus ebenfalls in ihrem Dasein betrachtet und so und die anderen „gleichursprünglich“ mit zu Künstlern macht. Im Zuge der *Leiblich Emotionalen Bildung* ist das Ziel also nicht nur, den Menschen als künstlerisches Wesen zu deuten, sondern in Form eines sinnstiftenden Rahmens zu ermöglichen, dass die Ausrichtung von Bildungsprozessen eben auch nicht mehr primär instrumentell auf ein Ziel (hier: Optimierung von Humankapital und Verwertbarkeit für den Markt), sondern zweckfrei und würdevoll auf das Dasein und die Kreativitätspotenziale der zu bildenden Subjekte erfolgt (vgl. Kalinowski/Rehbein 2021).

Das künstlerische Können – durch die *Leiblich Emotionale Bildung* freigesetzt – als sich Ereignen aus dem Menschenmöglichen, lässt sich im Wesentlichen auf zwei Stränge zurückführen: Auf die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen sowie die Zweckfreiheit bzw. die „Nicht-Instrumentalität“ in Form einer anderen im Leib verankerten Intentionalität. Selbstverständlich wird der Mensch durch die gesellschaftliche Eingebundenheit immer an Zwecke gebunden und diesen ausgesetzt sein, jedoch ist die inhärente Handlungsstruktur bzw. die Intentionalitätsausrichtung des Wollens maßgebend für das künstlerische Können (vgl. Kalinowski 2008: 188).

Im Rückgang der Potenzialität auf den eigenen Ursprung und dem Sich-Öffnen für das Ereignis, indem die das Individuum im absoluten Entzogeneins übersteigende Ursprungsenergie im angemessenen Augenblick plötzlich freigelassen wird, kann der Mensch sich ganz in seinem künstlerischen Können gewahr werden. Diese überschüssige Kraft da frei, ungehemmt und unerschöpflich vom Ursprung ausgehend und nicht „gewollt“ auf ein externes Ziel gerichtet, übersteigert nebenbei jegliche vorstellbare Effizienz technischen Herstellens, ohne selbst auf irgendeinen Zweck oder Effekt ausgerichtet zu sein (vgl. Kalinowski 2007: 260f.). Das künstlerische Können als Erscheinungsform des Menschenmöglichen ist in der inneren Struktur

und nicht unbedingt in der äußeren Umsetzung wiederzuerkennen – hierin verortet Kalinowski Kunst in Abgrenzung von Kultur: Äußere Maßstäbe, Brauchbarkeit eines Produkts, Ästhetik, Einbildungskraft und Fiktion, Darstellung oder Erfindung als Kategorien, die noch Bedeutung im Feld der Kunst bei Bourdieu oder in der Mimesis bei Platon und Aristoteles finden, kommen bei Kalinowskis Konzept des Künstlerischen nicht zum Tragen und stehen quasi im Gegensatz dazu, da hier allein der „authentische“ Daseinsvollzug im Zentrum steht. Kalinowski kritisiert in diesem Zusammenhang das Alltagsverständnis insofern es das als „künstlerisch“ Bezeichnete auf eine Bereichskompetenz reduziert und eine Identifikation im Hinblick auf ihre Zweckmäßigkeit, Verwendbarkeit oder Dienlichkeit erfolgt und so eben nicht die prozessuale Vollzugsperspektive, welche für das künstlerische Dasein entscheidend ist, berücksichtigt wird (vgl. Kalinowski 2008: 130f.).

Um die Relevanz der Umkehrung der Intentionalitätsstruktur für die *Leiblich Emotionale Bildung* nun zusammenfassend aufzuzeigen, gilt es an dieser Stelle, die Grundzüge der Herleitung für die inkorporierte Vernunft als ethischer Zentralbegriff der *Leiblich Emotionalen Bildung* in ihrer Prägnanz zu skizzieren: Kants Begriffssystem lieferte zwar fruchtbare Gedanken zur Zweckfreiheit und Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, stellte sich aber als leibfernenes Konzept heraus, das Freiheit nur in der subjektiven Einbildungskraft, fernab der Triebstrukturen des Körpers sah. Die Anwendung der Vernunftprinzipien des Geistes auf das menschliche Handeln bzw. auf den an einen Leib gebundenen Menschen können nach Kant nur in einem theoretischen Übergangsfeld, das sich aus der ungelösten Dichotomie zwischen Körper und Geist ergibt, geschehen (vgl. Kalinowski 2008: 192). Zwar liefert Bourdieu mit dem soziologischen Habituskonzept eine gesellschaftliche Anbindung an die soziale Realität, jedoch besagt die leibliche Inkorporierung sozialer Strukturen beileibe noch nichts über die praktische Anwendung von moralischen Vorstellungen aus, da sich diese in verschiedenen Gesellschaften oft sehr divers zeigen und von ihren Mitgliedern* nicht zwangsläufig erlernt und ausgeübt werden (vgl. ebd.). Um die bisherige Trennung der leibfernen Vernunftprinzipien des Geistes und den Triebstrukturen des Körpers zu überwinden, schlägt Kalinowski ergänzend zu Bourdieus Analysen zur sozialen Einbettung des Menschen mit Hilfe einer grundsätzlich gewandelten Intentionalstruktur menschlichen Handelns eine Perspektive vor, die verbunden mit den Überlegungen zu Zweck und Selbstzweckhaftigkeit so etwas wie eine Inkorporation der Vernunftprinzipien des kategorischen Imperativs ermöglichen (vgl. ebd.). Durch diese im Wechselspiel von Theorie und Praxis entsprungene *Inkorporierte Vernunft* wird das Wesensmoment der *Leiblich Emotionalen Bildung* offenbar. Der dies ermöglichende Modus menschlicher Verfasstheit ist der des Daseins, der schließlich nicht nur das

Freiheitsproblem in die durchlebte Praxis überführt, sondern zudem einen neuen, Sinn stiftenden, Orientierung vermittelnden und den Menschen tragenden Bezugsrahmen durch Teilhabe, Kreativität und Würde freigibt (vgl. Kalinowski 2019c).