Egon Schütz

# Anthropologische und technische Bildung. Zum pädagogischen Werk und Vermächtnis Eugen Finks

## I

Eugen Fink schrieb 1962 in einem vielbeachteten Aufsatz den folgenden, ebenso provokativen wie brisanten Satz: "Die technische Bildung ist das gelebte, bestätigte Selbstverständnis des modernen Techniten, der eben nicht einen begrenzten Ausschnitt seines Lebens der Technik zuwendet, sondern die rationale Kultur des Maschinenzeitalters fördert, in dem die Träger der Produktivkräfte zur Herrschaft antreten." Diesem feststellenden Grund-Satz zur Lage folgt eine Warnung - zunächst mit der knappen Bemerkung: "Damit ist kein blinder, flacher Fortschrittsglauben gemeint." Erläutert aber wird diese warnende Bemerkung mit einem Satz, der dem ersten an Gewicht nicht nachsteht. Er lautet: "Wenn die werkende Freiheit ins Äußerste geht und der Mensch die Selbstproduktion seines materiellen, politischen und ideellen Daseins mit allen Kräften versucht, dann zeigt sich gegenüber solcher Verfügungsgewalt die Unverfügbarkeit von Tod und Liebe, Schuld und Schicksal, der tragisch dunkle Grund der Menschenwelt." Diese Sätze stehen unter dem Titel "Technische Bildung als Selbsterkenntnis" (erstmals veröffentlicht in: VDI-Zeitschrift, Düsseldorf 1962, Bd. 104, Nr. 15, pp. 678-683; hier zit. n. dem Wiederabdruck in: Die Deutsche Schule, Berlin-Hannover-Darmstadt 1963 (55), pp. 165-177, a.a.O. p. 175).

Heute, mehr als zwanzig Jahre nach der Niederschrift der Sätze, haben sie keineswegs an Aktualität verloren. Im Gegenteil, wir befinden uns in einer Situation, die wohl noch nachdrücklicher zur Prüfung der Reichweite und Tragweite jener Sätze Eugen Finks herausfordert, als es damals, zumindest für viele Zeitgenossen, der Fall gewesen sein mochte. Das Verhältnis von Technik und Bildung ist uns längst nicht mehr eine Frage, die in "mehr konservativer" oder "mehr progressiver" Tönung und gleichsam nach weltanschaulichen Privatpositionen zu beantworten wäre. Sie ist keine Frage bloß subjektiver Einstellung mehr, die man nach Bildungsart und Herkommen "so oder so" gewichten könnte. Vielmehr hat sich dieses Verhältnis zum Problem auf Leben und Tod verdichtet, das heißt, sein Gewicht übertrifft bei weitem die Verhältnismäßigkeit kulturkritischen Meinens, weil unser Versagen vor ihm das definitive

Ende (auch der Kulturkritik) bedeuten könnte. Unter der Last dieser Drohung geht es allerdings darum, einen kühlen Kopf zu behalten, und zwar nicht zuletzt dadurch, daß man sich der Erfahrung eines Denkens versichert, das in der Bedingungslosigkeit seiner analytischen Kraft und Anstrengung zugleich sachangemessen und wegweisend sein kann. Ein solches Denken war und ist, da es auch aus seinen Werken spricht, dasjenige Eugen Finks. In ihm vermittelt sich beides: die kühl-leidenschaftliche Genauigkeit des Hinsehens, die keine Angst kennt, und die pädagogische Hoffnung, gerade dadurch jenen Prozeß der Bildung im Anderen freizusetzen, der immer dann mißlingt, wenn man ihn "machen" will. Mit anderen Worten: Es war die Pädagogik des Denkens, auf die Eugen Fink (ohne Anmaßung gegenüber den Wissenschaften) setzte. Daß sie auch in gegenwärtig schwieriger Lage sich bewähren kann, möge die nachfolgende Durchsprache der technischen Bildungsthematik, die von Eugen Fink und an ihm gelernt hat, zeigen.

## II

Der erste der einleitenden Sätze, der Grund-Satz zur Lage, ist eine äußerst komprimierte Fassung von gedanklichen Leitmotiven der Bildungs- und Sozialphilosophie Finks, denen man im Verstehens- und Prüfungsgang einzeln nachgehen muß, um ihre eigentliche Tragweite zu erkennen und nicht der Meinung anheimzufallen, hier handele es sich um einen vordergründigen philosophischen Applaus zum "Siegeszug der Technik". Es heißt, die Technik sei eine "Lebensform". Schon dieses Wort ist deutungsbedürftig aus dem Umkreis des Denkens, in dem es steht. Lebensformen, so weiß man, gibt es historisch und gegenwärtig vielerlei, - historisch etwa die Lebensformen des Ritters, des Laien, des Geistlichen, gegenwärtig vielleicht die Lebensform des "Konservativen", des "Alternativen", um nur einige zu nennen. Was Fink indes mit "Lebensform" faßt, hat nichts zu tun mit einem Plural von Lebensformen, sondern meint einen substantiellen Singular, einen alle Rollenformen durchherrschenden Grundzug. Das wird evident, wenn ausgeführt wird, der moderne "Technit" (also derjenige, der die technische Lebensform praktiziert) lebe diese Lebensform nicht nur in einem Rollenausschnitt seiner Lebensrolle, sondern gleichsam "total". Er ist also nicht "Technit" und überdies noch "Mensch", sondern er vollzieht sein Menschsein als "Techniker". Eine solche totalisierende These könnte in der Tat so gelesen werden, als werde damit dem Techniker als "strukturtragender Figur" (Schelsky) auch noch ein philosophischer und bildungstheoretischer Segen erteilt. Aber damit wäre nicht einmal die Oberfläche des Gedankens berührt.

Will man diese Oberfläche durchstoßen und den Grund-Satz über das Technitentum des modernen Menschen aus dem eigentlichen Gedankenzug heraus verstehen, in dem er ursprünglich gedacht ist, so muß man sich einige Gedankenmotive der Sozialphilosophie (und Anthropologie) Finks vergegenwärtigen. Diese Motive ziehen sich zwar im Sinne von Leitmotiven durch das gesamte Denken Finks, sie konzentrieren sich aber insbe-

sondere in jenem "Traktat über die Gewalt des Menschen" (Erstveröffentlichung in zwei Teilen in "Philosophische Perspektiven" Band 1, S. 70-175 und Band 2, S. 26-133, Frankfurt a. M. 1974), der 1956 als Vorlesungstext unter dem Titel "Probleme der Sozialphilosophie" an der Universität Freiburg vorgetragen wurde. Das Wort "Gewalt" als endgültiger und Veröffentlichungstitel ist durchaus provozierend gemeint, allerdings im Sinne jener heilsamen Provokation, in der der Provozierende sich vor allem selbst herausfordert. Die denkerische Herausforderung aber, der sich Fink hier vorbehaltlos stellt, liegt grundsätzlich in der Erfahrung, daß die traditionell führenden Begriffe, in denen wir uns - politisch, ökonomisch und pädagogisch - verständigen, nicht mehr ausreichen, um die Situation zu begreifen, die wir als modernes Menschentum längst praktizieren. So betrachtet ist die Provokation des "Traktats" der Versuch, das Daseinsverständnis einzuholen, das unterschwellig und verborgen bereits am Werk und in Werken ablesbar ist. Der "Traktat" ist entschiedene Bemühung um Selbsterkenntnis, in seiner faktischen Ausarbeitung ein Prüfungsgang des Denkens selbst im Hinblick auf seine leitenden Grundbegriffe und Auslegungsmodelle.

Womit aber sieht sich der Wille zur Selbsterkenntnis (der Vortrag und Traktat miteinander verbindet) in der Gegenwartslage konfrontiert? Nach Fink mit der "Gewalt" des Menschen. Gewalt ist ein Wort mit sehr negativer Tönung, und es trifft offensichtlich eine Stimmung, mit der man sich leicht identifizieren kann. Gewalttätigkeit des Menschen gegen sich selbst und gegen die Natur - das ist ein Anlaß zur Entrüstung, in dem die Hoffnung schwingt, es möge gelingen, der Menschengewalt durch Humanisierung wenigstens die Spitze zu brechen. Jedoch, Finks analytischer Denkweg verweigert sich einer stimmungsmäßigen Konfrontation von Humanität und Gewalt. Er bemüht sich erst einmal, in das Besondere neuzeitlicher Menschengewalt einzudringen; er sucht nach der Eigentümlichkeit des Seinverständnisses, das in dieser provozierenden Gewalt steckt, nach ihrer wahrhaft angemessenen begrifflichen Fassung. Diese gewinnt ihren Anhalt an einem Phänomen, das ebenso vertraut wie in seiner schwierigen Struktur undurchschaut ist: am Phänomen der "Produktion". Der Wesenskern neuzeitlicher Gewalt liegt in ihrem eigentümlichen Produktionssinn. Die Lebensform des Techniten ist die Form universalisierter Produktion des Menschen.

Wie aber ist das zu verstehen angesichts der Tatsache, daß der Mensch immer schon produziert, geistige und materielle Lebensmitte hervorgebracht hat? Fällt Fink etwa selbst in eine begriffliche Tradition zurück, von der er meint, daß sie nur wenig zum gegenwärtigen Selbstverständnis beitragen könne? Keineswegs. Denn für ihn zeichnet sich ein nicht mehr zu überbrückender Bruch zwischen den traditionellen Formen des Produzierens und dem Produzieren unter dem Vorzeichen der "Gewalt" ab. Und dieser Bruch ist unzureichend beschrieben, wenn man ihn nur als historisch bedingte, qualitative Veränderung der "Produktivkräfte" und "Produktionsverhältnisse" begreift. Solche Veränderungen haben nur eine

symptomatische Bedeutung, die sie überdies in Finks Sicht verlieren, wenn man sie in der einen oder anderen Weise mit dem objektiven Geist der Geschichte verbindet. Der Bruch zwischen traditioneller und moderner Produktion liegt tiefer als dialektische Synthesen es vermuten lassen. Er liegt in der Heraufkunft eines radikalisierten Mensch-Weltbezugs, der einerseits den Menschen entschieden zu sich selbst freisetzt und der ihn andererseits in eine "kosmische Einsamkeit" treibt, in der er ohne metaphysische Vorzeichen handeln muß. Neuzeitliche Produktion wäre also ein Handeln auf eigenes Risiko und insofern tatsächlich Einlösung einer Freiheit, die weder diejenige eines "ersten Freigelassenen der Schöpfung" noch diejenige eines Wählenden unter Vorgaben ist. Sie ist produzierende Freiheit, deren Grundzug in der "Liquidation der Produkte" besteht. Das heißt, die neuzeitlich-"gewalthafte" Produktion ist nicht mehr "produktorientiert", sondern vollzieht sich als permanente Setzung und Auflösung ihrer eigenen Produkte, Ziele und Zwecke in einem endlich-unendlichen Prozeß des Herstellens. Sie ist "entfesselte" Produktion, und zwar vor allem in den oberirdischen Bereichen des menschlichen Daseins: in Arbeit und Herrschaft - und Bildung. Denn auch für die Bildung gilt, daß sie ohne definitive Vorzeichen und Endgestalten, also in unabsehbarer Bewegung ist. Auch sie ist entfesselt und liquidatorisch, ist "entfesselte Bildung".

III

In der neuen Lebensform des technisch produzierenden Menschentums wird am Ende der Begriff der Form selbst problematisch. Denn Form bändigt und kanalisiert nicht mehr das, worauf sie sich herkömmlicherweise bezieht, den Stoff oder die Kraft. Sie ist weder EIDOS noch prästabilierte Harmonie, sondern Zwischenhalt einer forttreibenden Bewegung menschlich betriebenen Werdens und Vergehens, und keine Formgestalt des Lebens, so überzeugend und anerkannt sie sein mag, ist sicher vor ihrer Auflösung im Zeitzug produzierender Freiheit, die, obgleich in ihrer Erscheinung bedingt und endlich, ebenso abgründig wie unabsehbar ist. Es gehört zu den erregendsten und irritierendsten Erfahrungen im Nachvollzug der Situationsanalyse Finks, wenn man dort mit den Konsequenzen der neuen, gewalthaft produzierenden Lebensform konfrontiert wird. Diese Konsequenzen deuten sich an in der lapidaren Zitat-Feststellung, daß jetzt (unter Bedingungen entfesselter Produktion) "die Träger der Produktivkräfte zur Herrschaft antreten." Das ist nicht im einfachen soziologischen Sinne einer "Klassenumschichtung" gemeint, der in weiterer Perspektive die "klassenlose" oder die "egalisierte Mittelstandsgesellschaft" entsprechen könnte. Zwar spricht Fink häufiger vom "Arbeiter", aber nicht im Sinne einer sozialständischen Kategorie, sondern im Sinne eines menschlich-mitmenschlichen Grundphänomens, das sich aus Überschattungen seiner politisch-herrschaftsmäßigen Interpretation löst und selbst beginnt, den Charakter politischer Phänomene zu bestimmen. Nicht also gilt, "der Arbeiter" (etwa als Partei) bestimme die Politik. Vielmehr

löst sich Arbeit überhaupt aus politischer Vormundschaft, indem ihre technische Produktionscharakteristik auf die politische Artikulation zwischenmenschlicher Abhängigkeiten durchschlägt und sie ebenso als herstellbar und veränderbar "entlarvt". Durch das Eindringen der Produktionsperspektive in politische Willensbildungen werden diese keineswegs überflüssig oder gar abgeschafft. Arbeit ersetzt nicht Herrschaft, der Arbeiter nicht den Politiker. Wohl aber verliert Herrschaft im universalen Stil der Produzierbarkeit den ihr eigenen und sie immunisierenden Nimbus der Unantastbarkeit durch überlegene Legitimation. In Finks eigener Wendung: Der "arbeitslose Geist" herrscht nicht länger über eine "geistlose Arbeit", sondern er muß sich selbst in einem tieferen Sinne als "politische Arbeit" begreifen. Eine Folge dieser Entwicklungstendenz (mit schicksalhafter Grundcharakteristik) ist das, was man als bedingte Glaubwürdigkeit politischer Systeme bezeichnen könnte. Das bedeutet, es gibt kein System mehr, das Anspruch auf unbedingte Geltung erheben könnte; es gibt allerdings (das ist hinzuzufügen) Systeme, die dem Duktus freigewordener Freiheit, dem entscheidenden seinsgeschichtlichen Ereignis der Neuzeit, wahrhafter entsprechen als andere. Und die Wahrhaftigkeit bemißt sich am Maße der Selbstoffenheit, die auch die Ideologien umgreift. Denn Ideologien sind für Fink weder ein Schimpfwort noch ein Überzeugungsrest, in den von Wissenschaft noch nicht ausgefüllten Nischen, vielmehr gewinnen sie in seinem entschieden analytischen Denken die Charakteristik notwendiger endlicher "Sinnproduktionen", denen ebenso der liquidatorische Grundzug eignet wie der materiellen Produktion.

Rückt aber mit der grundsätzlichen Produktionscharakteristik auch der politischen Willensformen arbeitender Herrschaft nicht das Schreckgespenst einer politischen Technokratie in den Blick? Diese Sorge ist berechtigt. Indes, wenn es zur Art politischer Technokratie gehört, die Sozietät funktional zu vergegenständlichen, dann kann Finks Gedanke herrschaftsmäßiger Selbstproduktion nicht als technokratisch eingestuft werden. Schon deshalb nicht, weil Fink an dem Gedanken der Volkssouveränität festhält und weil, in der Folge, die politische Sinnproduktion nicht am Werkmodell gegenständlicher Herstellung begriffen werden kann. Der "politische Technit" ist kein politischer Techniker, sondern derjenige, der auf der Stufe seines Selbstbewußtseins gleichsam ratifiziert, was im Willensverhältnis des Volkes als vorbewußte Erfahrung aufscheint. Allerdings ist der politische Technit unter Bedingungen auch politisch entfesselter Produktion nicht müheloser Repräsentant in sich geschlossener Volksseelen und Volksgeister - was eine romantische Vorstellung wäre. Er ist vielmehr Repräsentant eines Kampfes um eine Ordnung von Gewalt- und Abhängigkeitsverhältnissen. Denn der Nerv der arbeitenden politischen Sinnbildung ist der Kampf, der politische Kampf des Menschen mit und gegen sich selbst. Daher ist die Volkssouveränität kein harmonisches Willensbündnis, sondern gespannt durch Unterscheidungen, die das Element der Fremdheit in die Einheit und der Einheit in die Fremdheit tragen. Das Produktionselement des Politikers in Finks Deu-

tung ist tatsächlich der "Konflikt", der sich allerdings nicht divergierenden "Interessen" verdankt, sondern einer fundamentalen Fremdheit und Entfremdung des Daseins, die es auch aus jeder politischen Selbstformung immer wieder herausreißen, und zwar vor allem dann, wenn sich diese Formungen nicht mehr durch über- oder außermenschliche Instanzen legitimieren können. Jetzt ist Entfremdung keine historische Fehlleistung gesellschaftlicher Ko-Existenz, sondern der gleichsam nicht mehr verhandelbare Preis, den der Mensch für seine unbedingte Selbstauslegung auch in politischen Geschäften zu zahlen hat. Nur in geschlossenen, ausschließlich metaphysisch oder religiös interpretierten Lebensverbänden war, nach Fink, auch eine politische Beheimatung in der Welt möglich. Ihr Zusammenbruch aber im Aufstand des Willens zur Selbstherstellung und in seiner Entfaltung zur politischen Selbstbestimmung läßt keine heimatlichen Verwurzelungen mehr zu und schafft eine politische Gesamtlage der Unbehaustheit, also eine Lage, in der sich der Mensch auch in seinen politischen Gebilden der Machtartikulation immer erneut fremd werden muß. Sind indes Fremdheit und Kampf die Grundcharaktere politischer "Arbeit" im Zeichen entfesselter Produktion, dann sind in der Tat zwei Ziele irreal: die nicht-entfremdete Gesellschaft und das herrschaftsfreie politische System.

IV

Man gerät wahrhaftig in ein eisiges Klima, wenn man, wie es hier nur verkürzend geschehen kann, die Gedanken nachdenkt, die im "Selbstverständnis des modernen Techniten" liegen. Und eine Theorie der Bildung, die mit diesen Gedanken ernst macht, kann unzweifelhaft in der Technik nicht mehr eine bestimmte "menschliche Seite" sehen, die man, neben den herkömmlichen Bildungsinhalten, nun stärker berücksichtigen müsse, da sie sich mehr als in der Vergangenheit differenziert habe. Ein solcher bildungstheoretischer Reparaturdienst begriffe nicht, was wirklich vorgeht, er hätte keinen Einblick in den grundstürzenden Wandel des produzierenden Seinsverständnisses, der sich hinter unserem Rücken seit Beginn der Neuzeit vollzieht und in einer "Produzentengesellschaft" der Techniten kulminiert, und zwar keineswegs als strahlende Vollendung der Freiheit, sondern als Aufgang ihrer äußersten Fragwürdigkeit im bedingungslosen Wagnis der Selbstherstellung nicht nur von Dingen, sondern auch von politischem Sinn. Das Pathos der Aufklärung, das läßt Fink immer wieder erkennen, ist hier fehl am Platze und muß - auch bildungstheoretisch - durch eine analytische Leidenschaft der Besinnung ersetzt werden, die vor ihren Ergebnissen auch dann nicht zurückschreckt, wenn sich in der Technik der Wille zur Macht als zweiten Zitats auf die "Unverfügbarkeit" aufnimmt und sie im Kontext der umfassenderen philosophischen Anthropologie Finks durchdenkt (vgl. E. Fink: Grundphänomene des menschlichen Daseins, Freiburg 1979). Denn was sich in den Aussagen zur Bildungstheorie der technischen Bildung zu Wort bringt, der Denkblick auf die Produzentengesellschaft,

ist nur die halbe anthropologische Wahrheit und Selbsterkenntnis, diejenige, die sich auf die Grundphänomene "Arbeit" und "Herrschaft" (und deren existentiale Analytik) richtet. Die andere "Hälfte" entfaltet sich als Besinnung auf Liebe und Tod. Allerdings ist die Rede von den "zwei Hälften" so lange mißverständlich, wie man sich vorstellt, man könne sie wie Teilstücke zu einer anthropologischen Ganzheit addieren. Schon der Zitat-Hinweis auf das Unverfügbare, das sich zeige, "wenn die werkende Freiheit ins Äußerste" gehe, macht deutlich: Fink sieht einen lebendigen Zusammenhang zwischen der Selbstproduktion einerseits und der Erfahrung von Unverfügbarkeit von Liebe und Tod andererseits. Auch der totalisierte Wille zur Selbstherstellung gelangt offenbar an eine Grenze, die er selbst nicht zieht und selbst nicht aufzulösen vermag. Diese Grenze und ihr eigentümlicher Charakter müssen allerdings genauer betrachtet werden. Wie also "grenzen" Tod und Liebe "an" Arbeit und Herrschaft? Inwiefern "zeigt" sich im äußersten Willen produktiver Verfügung deren Unverfügbarkeit? - Zunächst: Liebe und Tod sind Phänomene elementarer Daseinsverständigung wie Arbeit und Herrschaft auch. Sie sind wie jene "Ko-existentiale", das heißt: mitmenschliche Sinndimensionen, die in jeder Kultur anzutreffen sind, insofern "anthropologische Konstanten". Mit dieser formalen Anzeige ist aber noch nicht viel gewonnen, denn offenbar stehen Arbeit und Herrschaft einerseits und Liebe und Tod andererseits weder gleichsinnig noch gleichgültig zueinander. Deshalb ist auch die Rede von der "Grenze" problematisch, wenn man sie wie eine Grenze zwischen Ländern denkt, unter der hindurch sich eine Landschaft fortsetzt. Arbeit, Herrschaft, Liebe und Tod sind also nicht wie verschiedene Länder, die in einer Lebenslandschaft aufeinander- und zusammentreffen, sondern sie haben eher den Charakter von Sinnschichten (Sinndimensionen), zwischen denen eine unaufgelöste dialektische Spannung besteht. Zur Charakteristik ihres Verhältnisses wählt Fink häufig das Bild des "Oberirdischen" und "Unterirdischen", der Hell- und Dunkelseite des Lebens und der Welt, die sich wechselseitig voraussetzen und zugleich im Streit miteinander liegen. Man könnte sagen, wie sich Schattenumrisse nur im Licht zeigen und Licht nur an Schattenumrissen erkennbar wird, wie beides am jeweils anderen erscheint, so erscheint auch die Welt von Liebe und Tod an der Welt von Arbeit und Herrschaft und umgekehrt. Das nachgefragte Angrenzen ist also im Grunde ein Ausgrenzen, die Grenzerfahrung einer Überschreitungsbewegung, in der Zuverlässigkeiten fragwürdig werden.

Fragwürdig wird aber vor allem (und das im ausgezeichneten Sinne des Wortes) eine ausschließliche Selbstthematisierung (Selbstauslegung) des menschlichen Daseins im Horizont der Selbstherstellung. Massiv formuliert: die entfesselte Produktion des Techniten in Arbeit, Herrschaft und Bildung gerät - wenn sie "ins Äußerste geht" - an eine Grenze ihrer Willensverfügungen, die sich um so schärfer zeigt, je entschiedener sie überschritten werden soll. In phänomenaler Konkretion: auch der versierteste Technit kann den Tod nicht so beherrschen, daß er sich ihm

selbst entziehen könnte. Man kann zwar den Tod als Todesdrohung im Dienst der Herrschaft instrumentalisieren, aber man kann ihn technisch nicht abschaffen. Wird er aber instrumentalisiert (oder verdrängt), so schneidet sich der Mensch gleichsam von der Existenz des Weltbodens ab und er wird in aller Weltlichkeit weltlos. Nur in einer ebenso groben wie wahrhaft lebensgefährlichen Täuschung kann der entfesselt produzierende Wille versucht sein, von sich aus die Fessel des Todes abzustreifen. Ähnliches gilt für die Liebe. Liebe ist nicht nur ein Akt der Zeugung, in dem die Natur den Menschen zu ihrer eigenen Fortsetzung überlistet; sie ist auch nicht nur ein technisch oder politisch disponierbares Verhältnis mitmenschlicher Geschlechterbeziehung. Vielmehr ist sie, in Finks Sicht, die Bezeugung einer elementarischen Verwandtschaft unter Menschen, die sich den Aktionen universalen Herstellens entzieht und ihren eigenen Sinn gerade darin konstituiert. Aber das ist kein romantisches Plädoyer für die Gefühlsseligkeit einer Intimität, in die sich Menschen im Rückzug aus der harten Sphäre tathafter Vergemeinschaftung in Politik und Arbeit flüchten. Denn das Gegeneinander von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit reicht auch in die Sinnspäre elementarischer Beziehungen hinein, und zwar als Anspruch auf rechtliche Verfassung und deren Problematisierung. Es gibt keine Liebesgemeinschaft, die nicht auch unter dem Anspruch rechtlich-institutioneller Interpretation stünde (wie sich auch keine "Gemeinschaft" mit den Toten ohne oberirdische Interpretation findet), aber diese institutionelle Interpretation bleibt in einem unauflösbaren Gegensatz zur elementarischen Gewalt des Todes und der Liebe. Und für die Schärfe dieses Gegensatzes wie für seine tragische Unauflösbarkeit stehen Antigones Bruderliebe und Pietät. Ihnen gegenüber versagt der gewalttätige Wille zur Selbstherstellung und Selbstverfügung. Hier bricht sich der Verfügungsanspruch an der Unverfügbarkeit (aber auch die Unverfügbarkeit kann am Verfügungsanspruch im Menschen zerbrechen). Erwägt man diesen Zusammenhang, so könnte man Finks "vollständige" Anthropologie als eine Anthropologie der Gebrochenheit des Daseins bezeichnen. Gebrochen ist menschliches Dasein insofern, als der Riß zwischen Verfügbarem (Arbeit, Politik) und Unverfügbarem (Liebe, Tod) in den Menschen hineinragt. Das heißt aber, jeder Versuch, das Dasein eindimensional - sei es in Richtung seiner dunklen oder hellen Sinndimension - zu begreifen, führt immer zu einer rational oder irrational halbierten Anthropologie. Akzeptiert man aber die elementare und produktive Gebrochenheit des Daseins als ursprüngliche Seinsverfassung des Menschen, dann wird die Vorstellung einer harmonischen menschlich-mitmenschlichen Ganzheit unzureichend, sogar falsch. Der Mensch kann weder in sich noch in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit und zu Anderen zur Ruhe kommen. Es existiert vielmehr (in der transitiven Bedeutung des Wortes) ein Spannungsgefüge, und die Gebrochenheit seines Existierens (im Ko-Existieren) ist in der Tat der Tribut, den er dafür entrichtet, Auge der Welt zu sein. Bildungstheoretisch läßt sich mit dieser Anthropologie der Gegensätze und Gegenwen-

dungen in den Grundphänomenen der Gedanke einer harmonischen Entwicklung der Persönlichkeit nicht mehr begründen. Nicht Harmonie, sondern Gegensatz ist das, was den Menschen in seiner eigentümlichen Daseinsverfassung an- und umtreibt. Der schärfste Gegensatz aber besteht zwischen der Sphäre endlich-unendlicher Produktion, in der die Souveränität des Bestimmens gewalthaft auf Vollendung drängt, und jener "panischen" Sphäre elementarischer Unverfügbarkeit, die jede prägnante Lebensform des Willens unterläuft und in der (wie im Zitat angedeutet) Schuld unvermeidbar und unvertilgbar ist. Denn Liebe und Tod sind den Menschen nicht zurechenbar und lassen sie doch aneinander schuldig werden.

V

Zwei Gewalten sind es also, die in Finks kosmologischer Anthropologie die Sinnhaftigkeit des Daseins provozierend bestimmen: die Willensgewalten in arbeitshaften politischen Gebilden und die elementarische Gewalt, die in menschlichen Liebes- und Todesbezügen aufbricht, ohne verfügbar zu sein. Ko-existentiales Dasein ereignet sich immer im Schnittpunkt dieser Gewalten, ohne zwischen ihnen Ruhe zu finden. Dasein ist dramatisch und tragisch zugleich - dramatisch in notwendig handelnden Entwürfen der Freiheit, tragisch in den Grenzerfahrungen der Unverfügbarkeit, die gleichwohl keine Resignation erlaubt. Erst wenn man auf diese doppelte Gewaltsamkeit achtet, die im menschlichen Dasein grundsätzlich "spielt", wird die Bedeutung des anthropologischen Hintersinns entfesselter Produktion deutlich. Es ist verführerisch, die Doppelsinnigkeit der Gewalt bei Fink zu übersehen und nur auf seine Diagnose modernen Technitentums im Bereich radikaler Willensgewalt zu achten. Dann scheint sich diese Diagnose ziemlich nahtlos in die Vielfalt von Lagebestimmungen zu fügen, die in wissenschaftlicher Technik Signatur und Problem unserer Zeit sehen. Im übrigen läßt sich dann auch gut mit Fink über curriculare und institutionelle Arrangements einer auf Dauer gestellten technischen Bildung votieren, die im Einklang mit der "Dynamik" des Zeitalters steht und die sich unbedenklich positiv einschätzt. Nur wird (und wurde) dabei übersehen, daß schon in die "entfesselte" Produktion Momente der Härte und Fragwürdigkeit fallen, die sich mit keinem technischen oder politischen Herstellungsoptimismus verbinden lassen. Man denke nur an die bereits erwähnte Kategorie der "Fremdheit" in der Politik, die bei Fink gegen einen täuschenden Humanismus in politischer Ko-Existenz analytisch durchgehalten wird. Die universale Lebensform des Techniten kappt, radikal durchdacht, in der Unterstreichung politischer Fremdheit auch die letzten Wunschverbindungen zu liebgewordenen "Wertempfänglichkeiten". Der Mensch steht gleichsam Aug in Auge vor sich selbst. Und der Anblick, den er sich in einer Produzentengesellschaft bietet, in den ideologischen Sinnkämpfen um die richtige Interpretation seiner arbeits- und herrschaftsmäßigen Daseinspraxis, ist heute noch weniger als vor zwanzig Jahren verlockend. Den-

noch kann der Mensch seiner Eigengewalt nicht ausweichen. Er muß, bei Strafe seines Überlebens, über sich selbst verfügen, muß - und das ist das entscheidende Moment seiner Bildung - sich tätig Rechenschaft von seiner neuen Lage geben. Er muß Bildung aus dem Selbstverständnis des modernen Techniten auf den Begriff bringen, will er nicht an sich selbst vorbeileben. Dazu gehören Kenntnis und Akzeptanz von Wissenschaft und Technik. Aber es ist ahnungslos oder naiv, Fink zu unterstellen, sein Eintreten für die Grundorientierung von Bildung an Wissenschaft und Technik sei nichts anderes als die Aufforderung, im Bildungswesen endlich Anschluß zu gewinnen an "die Praxis" und die kulturelle Lücke zwischen Bildungsbewußtsein und Wirklichkeit zu schließen. Wissenschaft und Technik sind nicht mehr (aber auch nicht weniger) als die menschlichen Tatsphären produktiver Daseinsauslegung. Sie sind der Lichthof konfliktreicher Selbstverfügung, in dem der Mensch militant seine Welt einrichtet.

Aber Selbsterkenntnis als Grundverständigung des Daseins reicht weiter als Wissenschaft und Technik. Der moderne Technit hat sich noch nicht wahrhaft selbst erkannt, wenn er sich in Wissenschaft und Technik seine eigene Produktivkraft bestätigt, wenn er sich als technischer oder politischer Hersteller seiner Welt begreift. Vielmehr, erst wenn ihm in seiner gegenständlichen Produktivkraft die elementarische Gewalt von Liebe und Tod "aufgeht", über die er nicht verfügt, erst wenn er seiner wesenhaften Gebrochenheit inne wird, gelangt er in den Vollsinn der Selbsterkenntnis, die ihm Welt zugleich als Produkt seines Daseins wie sein Dasein als Ort ihres Ereignisses vorstellt. So erst erreicht auch technische Selbsterkenntnis ihre eigentliche Tiefendimension. Das moderne Technitentum ist noch keineswegs auf der Höhe seines Bewußtseins, wenn es seinen Willen zur Selbsthervorbringung in seiner ganzen Reichweite und Problematik durchschaut, wenn es das Wagnis produktiver Ko-Existenz auf eigenes Risiko und ohne Rückzugsmöglichkeit auf prästabilierte Harmonien und präexistente Lebensvorzeichen annimmt. Diese "Seite" der Selbsterkenntnis, obgleich schwer genug zu erringen und begrifflich zu fassen, ist nur der erste Schritt zur Einsicht in die unhintergehbare Weltlichkeit des Daseins bei Fink, die nicht, wie man gemeint hat, den Gott für tot erklärt, sondern die lediglich realisiert, daß sich der Mensch nicht an Gott begreifen kann, wenn er sich auf sein endliches Denken und Handeln stellt. Der zweite Schritt, der den Aufbruch in die Selbsterkenntnis allererst vollendet, ist die Heraufkunft der Ahnung, daß die Welthaftigkeit "entfesselten" menschlichen Handelns und Denkens die Welt nicht ausschöpft, in der es sich vollzieht. Im Hinblick darauf spricht Fink häufig von "Rätselcharakter" der Welt. Wir mögen in "unserer" Welt, die wir produktiv formulieren, mit wissenschaftlich-technisch gesteigertem Geschick und in freigewordener Freiheit viele Probleme lösen und in den Griff bekommen - das alte Rätsel, was die Welt in ihrem Grunde sei, lösen wir damit nicht. Auch dem vollendet welthaften Dasein bleibt die Welt "labyrinthisch". Sie bleibt eine elementa-

rische Bewegung, die allen Modellen unseres Begreifens spottet und die doch, in den Elementarerfahrungen von Liebe und Tod, immer gegenwärtig bleibt. Das ist gemeint mit dem "tragisch dunklen Grund der Menschenwelt", der sich gerade dann "zeigt", wenn die Verfügungsgewalt des Techniten "ins Äußerste geht".

Man muß Finks Gedanken zur Bildungstheorie der technischen Bildung und zur Selbsterkenntnis als Selbstverständigung des ganzen Daseins bis in die abgründige Weltthematik hinein verfolgen, will man sie nicht als positivistische Akklamation oder (was auch geschehen ist) als "linkslastige Ideologie" mißkennen. Technische Bildung ist für Fink wesentlich ein Problem der Seins- und Welterfahrung und erst in zweiter Linie ein historisch-gesellschaftliches Problem. - Was aber die Pädagogik anbetrifft, so ist zu sagen: Sie hat das Gespräch mit dem Denken Finks noch kaum aufgenommen, nicht zuletzt deshalb, weil sie die bedingungslose Frage nach der Selbsterkenntnis aus der Selbstzeugenschaft des Daseins vielfach an die positiven Wissenschaften vom Menschen delegierte. Mit einem Wort: sie hat die Frage nach der Selbsterkenntnis in die Frage nach Selbstkenntnis umgedeutet und im Zuge dieser Umdeutung die Aussagen Finks zur technischen Bildung vielfach als empirische Bestandsanalysen gefaßt oder als willkommene Beiträge zur bildungspolitischen Interessenartikulation. Die Tendenz zur positivistischen Umschrift dieses Denkens, seine Ablösung von der philosophischen Seins,- Wahrheits- und Weltthematik kommt einer Stillegung gleich. Und dieser Stillegung entspricht auch der Versuch, sich der von Fink ausgearbeiteten koexistentialen Verfassung des Daseins als eines handlichen Rasters zur Strukturierung von fachspezifischen und fachübergreifenden Bildungsgehalten zu bedienen. Das außerordentlich Problematische solcher Vereinnahmung liegt vor allem in der Auflösung des Spannungszusammenhangs von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit zugunsten technokratischer Instrumentalisierung. Das heißt, der Wunsch nach Machbarkeit übertrumpft und unterschlägt den eigentümlichen Sinn der elementaren Koexistenz-Dimensionen und schneidet damit die Pädagogik von dem Bereich ab, der für Fink nach wie vor ebenso rätselhaft wie lebensprägend ist. So wird die entfesselte Produktion tatsächlich zum Opfer von Allmachtsphantasien, die nicht mehr wissen, wie Erziehung ontologisch in Liebe und Tod gründet und daß Bildung sich nur bewährt, indem sie ihren neuzeitlichen Produktionssinn auch vom Nicht-Produzierbaren her offen hält.

Es gehört zum Wesen eines geistigen Vermächtnisses, daß es nicht diktieren kann, was mit ihm geschieht. Dennoch nimmt es denjenigen in Pflicht und Anspruch, der sich aus ihm verstehen und fortzudenken versucht, was seine eigene Herkunft ausmacht. Finks pädagogisches Vermächtnis, wie es sich in der Einheit seines Denkens formulierte, hat den Doppelaspekt von Anspruch und Freisetzung und insistiert einzig auf der Verpflichtung zu phänomenaler Umsicht und Strenge. Es mag sein, daß uns das wenig erscheint, daß wir, der Gewohnheit folgend, Gedanken an ihrer Verwendbarkeit zu messen, der Erziehungsphilosophie Finks wenig

Handfestes zu entnehmen vermögen. Jedoch, der Anspruch des Denkens liegt gerade darin, sich aller Handfestigkeiten zu enthalten, bis man auf die wesenhaften Gründe sieht, von denen her sich unser Handeln bestimmt. Daß dieses kein Geschäft ist, mit dem man schnell oder überhaupt Beifall erringt, hat niemand besser gewußt als Fink selbst. Die Hartnäckigkeit, mit der er dennoch auf der Exposition von Grund- und Anfangsfragen bestand, war keineswegs Ausdruck der Überzeugung, daß Denken nur dann seine immanente Pädagogik und Bildung entfaltet, wenn es selbst ins Äußerste geht, also auf die Gründe zurückfragt, die unser welthaftes Handeln eröffnen und es allererst zureichend verstehen lassen. Auch hier könnte man sagen: "verstehen" ist zu wenig - es gelte zu handeln. Wer allerdings so argumentierte, träfe nicht den Rang verstehenden Denkens bei Fink. Denn Verstehen ist hier nicht etwas Nachträgliches, sondern entschiedene Auslegung, mit der eine Menschheit lebt, die sich selbst unerbittlich Autorität sein muß und die dennoch immer weiß, daß ihre Autorität das Labyrinth der Welt nicht auflöst. Nimmt man das als pädagogisches Vermächtnis im engeren Sinne des Wortes "pädagogisch", so finden sich darin allerdings eine Ermutigung und eine Hoffnung. Die Ermutigung bestünde in der beispielhaft eingelösten Aufforderung, der Eigenkraft unseres Denkens zu vertrauen und den Anblick einer Wirklichkeit nicht zu scheuen, die durch uns formuliert wird und gerade in entfesselter Produktion alle Züge unserer nothaften Imperfektheit trägt. Wir sind die Techniten unseres oberirdischen Daseins, die sentimentale Polemik nicht aus der Kalamität konfliktreicher Selbstbestimmung herausholt. Und man erweist, in den Augen Finks, der Jugend einen schlechten Dienst, wenn man ihr in Utopien Träume schafft, die scheitern müssen. Der Wille zur vorurteilslosen Einsicht in das, was sich als unsere Geschichte ereignet, ist immer noch der beste Ratgeber auf dem Wege zur Ko-Existenz mit Augenmaß. Hier geht es um die Ermutigung, die Ambivalenz der produktiven Freiheit zu ertragen, indem man von ihr Gebrauch macht - auch gegen ihre eigene Verstellung in Theoremen, Ideologemen, scheinbar naturwüchsigen Nötigungen. Das wäre Mut zur Bildung, der immer auch Widerstand und Mißverständnis einschließt, weil er sich, gemäß der Analysen Finks, nur noch an sich selbst rechtfertigen kann. Die Zeichen sind also nicht auf Harmonie gestellt, sondern auf die Erfahrung von Fremdheit und Selbstfremdheiten in absoluter Weltoffenheit. Aber in eben dieser Erfahrung gewinnt auch die Hoffnung Boden und Kontur, und zwar als Besinnung auf das Nicht-Machbare, vor dem der Willensanspruch der (produzierenden) Freiheit unglücklich und glücklich zugleich versagt: die Hoffnung nämlich auf eine Ur-Verwandtschaft aller Menschen in der Erfahrung des Auf- und Untergangs der Dinge in sich selbst. Diese Solidarität ist in keinem Konsens der Freiheiten herzustellen und durch Bildung nur zu erreichen, wenn ihr Zug zur Selbsterkenntnis vor dem Tod nicht zurückscheut und in seinem Angesicht die Liebe reklamiert. Anfangs sagten wir, das Verhältnis von Technik und Bildung sei für uns eine Frage auf Leben und Tod geworden. Jetzt, nach

dem Durchgang durch wesentliche Gedankenmotive der Erziehungsphilosophie Finks, haben wir vielleicht einen Hinweis gewonnen, von woher diese Frage auf Leben und Tod zu stellen ist und in welche Tiefe ihre Antwort reicht. Vielleicht haben wir allzulange die Solidargemeinschaft der Generationen nur als Produkt von Willensbündnissen bedacht und darüber die Dimension vergessen, worin diese wesentlich gründen. Dann aber bestünde Finks denkerisches und pädagogisches Vermächtnis vor allem darin, diese Dimension im tiefen Sinne des Wortes zu er-innern und aus dieser Erinnerung Bildung neu zu bedenken.