

Prof. Dr. Egon Schütz

Der Mensch als Fragment.
Zur Anthropologie und Pädagogik
Eugen Finks

Vorlesung
SS 1995

Universität zu Köln
Pädagogisches Seminar
Philosophische Fakultät

Hinweise zur Vorlesung

- 1.) Diese Vorlesung ist doppelstündig angekündigt. Ich habe allerdings nicht vor, eine und eine halbe Stunde lang vorzulesen oder vorzutragen bzw. zu referieren. Es ist vielmehr meine Absicht, jeweils mit einer mehr oder weniger durchformulierten Vorlesung zu beginnen und sodann mit Ihnen, was ich vorgetragen habe, zu besprechen, zu erklären, zu diskutieren. Der Typus der Lehrveranstaltung ist also derjenige einer 'Seminar-Vorlesung' (in der allerdings keine Scheine erworben werden können).

- 2.) Die Schwierigkeit einer Verbindung von Vorlesung und Gespräch (wenn es sich ergibt, es soll nicht herbeigezwungen werden, es kann sich nur einstellen oder nicht - das wird von Ihnen abhängen) hat verschiedene Gründe. Der wichtigste Grund liegt in der Ungewohntheit und Schwierigkeit der Sache selbst. Die Sache ist ein Denken oder Nachdenken, das man - mit aller Vorläufigkeit - als 'erziehungsphilosophisch' beschreiben kann, das also einen engen Zusammenhang von philosophischer Besinnung und pädagogischer Reflexion anstrebt. Das in der Überzeugung, daß, wo es um Grundlagen und Grundfragen der Erziehung als Theorie und Praxis geht, eine Zusammenarbeit von Philosophie und Pädagogik (die es seit Platon und Aristoteles gibt und noch länger) nicht verzichtbar

ist. Da dieser Zusammenhang - der Zusammenhang von philosophischer Besinnung und pädagogischer Reflexion - aber durch das Wuchern der empirischen Disziplinen in den Hintergrund getreten ist, besteht die Notwendigkeit, will man sich tatsächlich auf Grundfragen einlassen, sich in das erziehungsphilosophische Denken gegen den wissenschaftlichen Zeittrend einzuüben. Einer solchen *Wieder*-Einübung kommt die kombinierte Form der Seminar-Vorlesung sehr entgegen. Sie gibt mir die Chance, die philosophisch-anthropologischen und erziehungsphilosophischen Gedanken Eugen Finks (nach grundsätzlicher 'Einstimmung') vorzutragen und zu entfalten und Ihnen - wie ich hoffe - sukzessiv die Möglichkeit, sich in die erziehungsphilosophische Denkweise einzuüben, in deren Horizont die These, das Sein des Menschen sei fragmentarisch, allererst verständlich wird - als sog. 'Wesenssatz'.

Mit anderen Worten: Die Kombination von Vorlesung, Rückfragen Ihrerseits und Gespräch (im Sinne eines Seminargegesprächs) versteht sich als Bereitstellung einer Einübungsmöglichkeit in eine - wie ich meine - vom Vergessen bedrohte Dimension pädagogischen Denkens, nämlich die Dimension 'philosophierenden', d. h. nach Gründen und nicht nach Begründungen, Argumenten und Positivitäten suchenden Denkens oder Nachdenkens.

Hier kann Eugen Finks Analyse des Daseins hervorragende Wegleitung bieten. Und ich hoffe, Ihnen mit dieser Lehrveranstaltung deutlich machen zu können, daß *nicht* stimmt, was Eugen Fink mir - seinem Schüler - einmal halb selbstironisch und halb bedenklich sagte; er sagte: „Ich glaube, ich bin der letzte, dem der Staat das ‘Hobby’ bezahlt.“ Ich meine: Sollte das philosophische Nachdenken und mit ihm die Erziehungsphilosophie tatsächlich nur noch staatlich eingeräumtes und jederzeit widerrufbares privates Hobby sein, dann ist es um den Staat und die Pädagogik schlecht bestellt.

Aber lassen Sie uns versuchen, in das hineinzukommen, was da als ‘Hobby’ bezeichnet wurde. Danach möge jeder selbst (an sich selbst) prüfen, ob es sich bei dieser Seminar-Vorlesung tatsächlich um eine Hobbyveranstaltung handelte oder nicht.

Hinweis: Der Zentraltext, den ich mit Ihnen durchdenken möchte „Der Mensch als Fragment“ findet sich in Eugen Finks „Zur Krisenlage des modernen Menschen, Erziehungswissenschaftliche Vorträge“, hg. von Franz-A. Schwarz, S. 29-47.

Eugen Fink hat eine *philosophische* Anthropologie der Weltlichkeit und Fragmentarität des menschlichen Daseins entwickelt und sie pädagogisch übersetzt und weitergedacht.

Zur Ergänzung empfohlene Texte von Eugen Fink:

- Sinn und Mensch. Vom Wesen ontologischer Erfahrung, hg. von E. Schütz, F.-A. Schwarz, Freiburg/ München 1977, vor allem Kap. 15 und 16;
- Grundfragen der systematischen Pädagogik, hg. von E. Schütz, F.-A. Schwarz, Freiburg 1978, Kap. 14, 15;
- Grundphänomene des menschlichen Daseins, hg. von E. Schütz, F.-A. Schwarz, Freiburg/München 1979, Kap. 2.

E. Fink

Apologie und Einstimmung

Man sagt, die Anthropologie - insbesondere die philosophische - *sei tot*. Man sagt das etwa mit folgenden Argumenten:

- 1.) Das Argument der Obsoletheit, d. h. die Anthropologie, das wird eingeräumt, habe einmal als Frage nach dem Wesen des Menschen in seiner Ganzheit und Beständigkeit einen gewissen 'historischen Sinn' gehabt. Den Sinn nämlich, den Menschen selbst zum Ziel seiner Fragen und seiner Erkenntnis zu erheben. Das sei etwa nachdrücklich an der Grenze vom 17. zum 18. Jahrhundert geschehen - aber im Grunde mit unzureichenden Mitteln, nämlich mit den Mitteln philosophischer Spekulation, die sich von der alten Überzeugung habe leiten lassen, daß es ein Wesen und einen Ort des Menschen gebe, die ein für allemal feststellbar und unveränderlich seien. Diese Annahmen einer unveränderlichen Wesenskonstanz des Menschen jenseits aller empirischen Faktizitäten aber habe sich als unhaltbare Vermutung unter Tatsachengesichtspunkten erwiesen, und zwar im Ansturm der anthropologischen Wissenschaften. Das anfängliche Philosophieren über den Menschen habe schließlich die Forschung auf den Plan gerufen, die - mit heilsamer und effizienter Ernüchterung - dem Menschen in seiner Natur und Wirklichkeit nachge-

gangen sei und den müßigen Spekulationen über Geist, Seele, Körper ein fälliges Ende bereitet habe. Eine Anthropologie mit universellem Geltungsanspruch sei nicht mehr zu schreiben. Sie sei im Zuge der wissenschaftlichen Selbstentzauberung des Menschen höchstens ein Fall für Poesie und Glauben, nicht aber ein Feld auf Beweise verpflichteter Äußerungen - also mit einem Wort: unwissenschaftlich. An die Stelle der universalen Anthropologie sei endgültig die anthropologische Forschung getreten - die Tatsachenforschung natur- und sozialwissenschaftlicher Art - und diese kümmern sich nicht um unbeantwortbare Was-Fragen, sondern um Wie-Fragen, zum Beispiel um die Frage, wie es das Lebewesen Mensch fertig bringe, angesichts seiner prekären Naturausstattung zu überleben. Das Ende der philosophischen Anthropologie wäre also die wissenschaftliche Erforschung des Menschen - die die philosophische Anthropologie mit ihren Fragen selbst auf den Plan gerufen habe. Das würde in der Tat bedeuten: Die philosophische Anthropologie trug von Anfang an den Keim ihres Untergangs in sich.

- 2.) Das zweite Argument, das die Diagnostiker des Todes oder des Endes der philosophischen Anthropologie ins Feld führen, ist das Argument der *Historizität* und *Relativität*. Man sagt etwa: Die philosophierenden Anthropologen bedächten nicht, daß die Geschichte der Menschheit

ihrer Wesenssuche einen Strich durch die Rechnung machte. Angesichts der Vielfalt prähistorischer und historischer Veränderungen, die den Weg der Menschengattung nachweisbar kennzeichne, sei *der* Mensch in seinem Wesen eine pure Begriffsdichtung oder eine blasse Fiktion. Das unterstellte und gesuchte Wesen des Menschen gebe es gar nicht. Das gebe es nur in einem Substanzdenken, das den historischen Boden unter seinen Füßen entweder verloren oder übersehen habe. Sobald man sich auf diesen zurückbesinne oder ihn entdecke, breche der Universalitätsanspruch der philosophischen Anthropologie zusammen, und man müsse - historisch geläutert - endgültig darauf verzichten, irgendwelche Aussagen über *den* Menschen zu formulieren. Wenn man etwas vom Menschen aussagen wolle, dann nur unter Angabe der spezifisch einschränkenden Bedingungen seiner Zeit, seiner Kultur, seiner Gesellschaft. Und insbesondere der Vergleich der Kulturen in ethnologischen Forschungen habe entscheidend zur Einsicht in die Relativität aller Aussagen über den Menschen beigetragen und die historischen Relativierungen universeller anthropologischer Erkenntnisambitionen nachhaltig gestört. Man habe, so könnte das Resümee lauten, eine Vielzahl von menschlichen Kulturen untersucht, sei einer Vielzahl von Menschen begegnet, einer Mannigfaltigkeit von menschlichen Bekundungen in Kulturobjekten nachgegangen, aber sei nirgendwo auf ein

‘Wesen’ des Menschen gestoßen, sondern immer nur auf die verschiedensten menschlichen Tatsachen. Diese ließen es nur zu, von einer Spezies Mensch im Sinne eines systematischen ordnenden Gattungsbegriffs zu sprechen, nicht aber von einem substantiellen Wesen mit einzigartiger Seinsverfassung von überdauerndem Zuschnitt. Der Mensch sei ein Positivum wie jedes andere Lebewesen auch, und wenn er sich begreifen wolle, ohne Anmaßung und Selbstüberhöhung, so müsse das auf demselben Wege geschehen wie bei anderen gegebenen Dingen und Lebewesen auch. Es gibt also keinen Grund, der Anthropologie auf dem Weg der Philosophie einen Sonderstatus einzuräumen.

3. Ein weiteres Argument, mit dem der Tod der Wesensanthropologie (als vorläufiges Wort für eine philosophische Anthropologie) nicht nur begründet, sondern auch begrüßt wird, ist das Argument der *Anthropozentrik*. Die Verfechter dieses Arguments (und es sind deren nicht wenige) meinen: Insbesondere die philosophische Anthropologie mit ihren Was- und Eigentlichkeitsfragen habe mitgeholfen, eine Mentalität zu erzeugen, der gemäß sich der Mensch zunehmend als Mittelpunkt der Welt und Maß aller Dinge gefallen habe. Mit anderen Worten: diese Art Anthropologie, die spekuliere und nicht untersuche, trage zumindest eine Mitschuld daran, daß der Mensch in

selbstbezüglichem Egoismus die Welt - insbesondere und deutlich aber die Natur - zum reinen Material seiner Absichten degradiert und aus seiner Mitverantwortlichkeit gestoßen habe. Vermutet oder unterstellt wird ein Zusammenhang zwischen philosophischem Selbst- und Ich-Bedenken und einer blinden Ranganmaßung gegenüber allen nicht-menschlichen Dingen. Diese führe schließlich zu jener Selbstverblendung, die - in Gleichsetzung von Anthropologie und Anthropozentrik - nicht merkt, wie sie sich ins Unglück der Selbstvernichtung führt.

Der Anthropozentrikverdacht gegenüber der nach dem menschlichen Wesen fragenden Anthropologie ist geradezu zu einer Mode-Vorstellung geworden, die wenig beachtet, daß auch die Kritik der Anthropozentrik noch eine (häufig theologischen Argumenten angenäherte) Anthropologie voraussetzt. Im übrigen wird man darauf achten müssen, wie diejenigen, die von Anthropozentrik sprechen und sie besonders mit der Abgehobenheit philosophischer Anthropologien verbinden, möglicherweise die Anthropozentrik noch überholen, die sie attackieren. Sie überholen sie, indem sie unterstellen, es liege in der Macht des Menschen, sich entweder anthropozentrisch oder nicht-anthropozentrisch zu verhalten - mit anderen Worten: der Mensch wird auch in gegenanthropologischen Argumentationen noch als Selbstschöpfer und Selbstherrscher - als

Natur- und Welttechniker - unterstellt. Man sollte nicht übersehen: der Naturschutz, die Sorge um die Natur, die in ökologischen Zielvorstellungen hervorgehoben wird, geschieht ja weniger um der Natur selbst willen (also weniger aus Demut), als vielmehr (mit guten pragmatischen Gründen) immer noch um der Erhaltung des Menschen willen, geschieht mit der Absicht der Sicherung der Ressourcen. Vielleicht sind die Ökologen die besseren Technologen - aber sie sind in ihrem Angriff auf Anthropozentrik sicherlich nicht frei von dieser. Jedenfalls gibt es unter den inkriminierten Wesensanthropologien, so z. B. in den um Gedanken der Schöpfung orientierten Anthropologien, die Respekt vor allem Geschaffenen fordern, sicherlich eher Momente nicht-anthropozentrischer Grundstellungen als in gegen-anthropozentrischen Anthropologien, die jene - die Wesensanthropologien - pragmatisch überwinden wollen. Man kann Anthropozentrik als aufgegebenes Schicksal betrachten oder als Ausfluß eines unbändig gewordenen Willens zur Macht - dann ergibt sich jeweils ein anderes Bild. Anthropozentrik als ein wesenhaftes Schicksal des Menschen, als wesenhafte Selbstverwiesenheit, als Ausgesetztheit in die Unheimlichkeit der Welt ist eine ganz andere Anthropozentrik als diejenige, die dem Menschen eine zentrale Vorrangstellung einräumt und die Anmaßung legitimiert, sich ad libitum der Natur, der Welt und der Dinge zu bedienen. Man muß also schon

etwas genauer hinsehen und differenzieren, will man Wesensanthropologien mit Anthropozentrikverdacht überziehen und will man diesen Verdacht zu einem Argument für die Generalablehnung philosophisch-anthropologischen Wesensdenkens heranziehen. Nachdenken über das Wesen des Menschen impliziert weder a priori ein Votum für Vollkommenheitsphantasien noch für Souveränitätsansprüche eines ungebremsten Willens zur Macht, noch für eine egoistische Anthropozentrik - und schließlich auch nicht für eine geschichts- und gesellschaftsfremde Spekulation. Vielmehr bedeutet dieses Nachdenken, diese Besinnung inmitten besinnungslos erfolgreicher Geschäftigkeit, den Rückgang auf grundbestimmende Voraussetzungen, die der Mensch vorfindet oder nicht, wenn er über sich nachdenkt. Daß es so etwas wie ein Wesen des Menschen gibt, muß am Ende auch derjenige einräumen, der dem Menschen ein eigentümliches Wesen abspricht. Denn selbst der Satz „Es gibt kein Wesen des Menschen“ erhebt unverkennbar den Anspruch, ein Wesenssatz ex negativo zu sein - nämlich die Wesensthese zu behaupten, das Wesen des Menschen bestehe darin, kein Wesen zu haben.

Zusammenfassend:

Es lohnt sich durchaus noch, ist durchaus noch geboten, über *ein* oder *das* Wesen des Menschen nachzudenken. Und zu denjenigen, die sich diesem Nachdenken gewiß nicht entziehen können,

jedenfalls nicht sollten, gehören die Pädagogen. Die Pädagogik ist per se anthropozentrisch (in welchem Sinne, das bleibt zu fragen). Immer operiert die Pädagogik mit Grundaussagen von wesentlichem Menschentum. Dies auch dann noch, wenn sie sich dezidiert als objektiv und wissenschaftlich begreift, wie in den modernen Zeitläufen. Denn Wissenschaft entfaltet sich nicht ohne operative Grundannahmen - etwa nicht ohne die operative Grundannahme, der Mensch sei das Wesen, das sich vergegenständliche, er sei das einzige Wesen, das erzogen werden müsse, er sei das Wesen, das sich in den Wissenschaften Aufgaben stelle, er existiere wesenhaft weltoffen und selbstbewußt. Eine Grundannahme ist aber mehr als eine bloße Vermutung oder Unterstellung. Hört man das Wort in seiner entscheidenden Aussage und nicht nur in seiner Eindeutigkeit für das wissenschaftliche Wort „These“, dann ist Grundannahme eine Annahme, in der der Mensch gründet (und nicht nur die Weise, in der er sich begründet). Diese Grundannahmen aufzuhellen ist Aufgabe einer philosophischen Wesensanthropologie.

II.

Ist philosophische Anthropologie der Rückgang auf die Weise, in der der Mensch sich annimmt und sich - im Unterschied zum Tier - annehmen muß, so ist etwas über diese 'Annahme' zu sagen. Annahme im hier vermerkten Sinn ist ein vielschichtiges Phänomen. Annahme meint nicht einfach Akzeptanz. Niemand ist, wie er ist, so wie der Baum ist, was er ist und wie er ist. Baum und Tier bedürfen keiner Selbst-Annahme, nicht einmal im Sinne der Akzeptanz. Ein Phänomen wie Akzeptanz kann nur auftauchen bei einem Gegebenen, das in Bewußtseins- und Handlungsspannung zu sich selbst steht, in dessen Existieren eine Spannung, ein Grund-Riß fällt. Dieser Grundriß hat viele Gesichter. Er erscheint in der Gestalt des Mythos im Sündenfall christlicher Schöpfungsgeschichte, er erscheint in der Gestalt des Prometheus in der antiken Mythologie. Er erscheint aber nicht nur in Mythen und Mythologien, nicht nur in einem Denken, das man 'mythisch-magisch' nennt und das sich selbst als solches nicht begreift. Vielmehr erscheint der Grund-Riß, der zum Wesen der Annahme, zu seiner Erfüllung (oder Verfehlung) drängt, selbst - wenn auch verdeckter - in den neuzeitlichen Wissenschaften mit ihren Objektivitätspostulaten, die von einer - wie auch immer methodisch ausgelegten - Differenz von Subjekt und Objekt ausgehen. Schließlich und nicht zuletzt erscheint der Grund-Riß auch im Elementarphänomen der Erzie-

hung als die Spannung und Entsprechung zwischen den Generationen, zwischen den Heranwachsenden und den Erwachsenen, zwischen dem Ich, das in seiner Geschichte immer wieder ein anderes ist und doch niemals ein Anderer sein kann, und dem Anderen, dem alter ego, zwischen dem mit sich selbst Vertrauten und dem Fremden. Er erscheint ferner zwischen dem Körper, der funktioniert, und dem Leib, der im Begehren sich annimmt und sich in die Außenwelt der Dinge und der Anderen wirft. Er erscheint als das Wechselspiel der Teilung und der Brückenbau über Mit-Teilung. Er erscheint als die irritierende Distanz in der Nähe und als die verlockende Suche nach Nähe in der Distanz. Er erscheint als die vielzitierte, selten eigens bedachte und doch immer mitgedachte, logisch, mythologisch, strukturell oder systematisch ausgelegte und vorausgelegte Unterschiedenheit und Polarität von Mensch und Welt, von Einzelheit und Allgemeinheit, von Individuum und Gemeinschaft, von Existenz und Gesellschaft.

Mit anderen Worten: Die Grund-Annahmen, die die philosophische Anthropologie analysiert (und entwirft), verweisen auf den Grundriß im menschlichen Dasein, auf den Grund-Riß, der die Grund-Annahmen hervorruft. Und sieht man nach weiteren Beispielen für das 'Wesen' des Grund-Risses im menschlichen Dasein, für die elementare 'Tatsache' seines Wirkens, so sind diese nicht schwer zu finden. Bekannte Formeln sprechen hier eine deutliche Sprache - wenn man sie zu hören und zu bedenken

versteht. Da ist die Rede vom „animal rationale“. Hier zeigt sich der Riß zwischen der animalitas und der Vernünftigkeit als das - vielleicht unauflösliche - Problem ihrer Vermittlung in der Einheit einer Vernunftnatur, in der Rationalisierung der Natur und in der Naturalisierung der Vernunft. Da ist die Rede vom „homo faber“, vom Menschen, der sich herstellt und im Herstellen feststellt, der sich Beständigkeit durch Tun und Machen gibt. Hier nimmt der Grund-Riß die Gestalt des Produktionszwanges an. Er zeigt sich als der Grund-Riß zwischen dem Menschen, der Offenheit seiner faktischen Daseinsweise und einer widerständigen Welt, in der sich der Mensch als unheimisches Wesen einhausen muß, um vorübergehende endliche Bleibe zu finden. Da ist die Rede vom „homo absconditus“ (in Analogie zur Rede vom deus absconditus), also vom Menschen, der sich selbst weiß und der zugleich weiß, daß er sich in den Positivitäten seines Wissens und in den Werken seines Tuns verborgen bleibt - sich selbst und den Anderen. Hier zeigt sich der Grund-Riß im Menschen selbst als merkwürdiges, für das Wissenwollen, für den ‘Willen zum Wissen’ unerträglich provozierendes Sich-Haben und Sich-Entgleiten. Auch der homo absconditus ist eine Grund-Annahme auf dem Boden des Grund-Risses, vielleicht die ‘modernste’, diejenige, die einer Erfahrung am nächsten steht, die sich nicht nur in einer entgötterten Welt, sondern in einer zunehmend entmenschlichten Welt einstellt, in einer Welt also, in der die Erhabenheit einer ‘Idee des Menschen’ oberhalb der Geschichte des Menschen nicht mehr überzeugen

will, weil der Mensch diese Idee, diese positive Hoffnung auf sich selbst, ständig konterkariert, weil das Gesicht des Menschen mit den visionären Zügen der Humanität ihm immer fremder, immer unmenschlicher, immer zerrissener wird. Im homo absconditus scheinen die Grund-Annahmen des Menschen grundloser und frag-würdiger zu werden, als sie es je waren. So wäre es nicht unverstündlich, aber voreilig, wenn man den etwas finsternen Feiern zum 'Ende des Menschen' vor dem Hintergrund der Grund-Annahme seiner Abgründigkeit beipflichtet. Voreilig wäre die Beipflichtung zu den finsternen Feiern aus einem einfachen Grunde: Wenn das Wesen des Menschen im Aufbruch des Grund-Risses und im wechselnden Spiel der Grund-Annahmen im Zeichen dieses Grund-Risses besteht, dann vermag niemand zu sagen - es sei denn, es wäre eine Gottheit -, was und wie das Ende des Menschen sei. Der Aufbruch des Grund-Risses ist nicht nur die Gewalt, die uns geschieht, sondern die Chance der Welt-Eröffnung, die wir positiv feiern.

Ohne das Aufbrechen des Grund-Risses in uns, ohne Chance und Risiko unserer Grund-Annahmen, gäbe es für uns vieles nicht. Es gäbe nicht die Profile der Dinge, die wir als Gegenstände und Materialien bearbeiten. Es gäbe nicht die Wellen der Jahreszeiten, deren Kenntnis wir nutzen, um uns durch Vorräte zu sichern, und deren Stimmungen durch uns hindurchgehen - in Lust und Begehren ebenso wie in Trauer und Trübsal. Ohne den Grund-Riß der Welt in uns und für uns würden wir der Gezei-

ten nicht gewahr, der Zeiten in den Gezeiten mit ihren Aufschwüngen und Abschwüngen. Wir wüßten nicht in den mannigfaltigen Weisen des Wissens - des klaren und heiteren Wissens wie des ahnenden Wissens - um Bevorstehendes und Zurückliegendes; wir hätten keine Erinnerung an Eigenleben und Fremdleben, würden Anwesenheit und Abwesenheit nicht ermessen können, würden die Neugeborenen nicht begrüßen und die Toten nicht begraben. Wir würden den Blick nicht erblicken, die Hand nicht ergreifen können - sei es zur Tröstung oder sei es zum Kampf. Ohne den Grund-Riß, der uns die Welt zugleich entzieht und zusagt, wie er uns selbst und den Anderen entzieht und zusagt, hätten wir keine Möglichkeit, uns in die Sprache zu geben oder uns im Verstummen zu entziehen. Wir kennten nicht Freund und Feind, nicht Tabu und Brechung. Ohne den Aufbruch des Grund-Risses und seine Forderung nach Annahme unserer selbst und der Welt und beides zusammen gäbe es nicht den ziehenden Zug der Ideale und Visionen, gäbe es nicht die Erziehung, die uns in Anderen und in andere Zeit, als die eigene es ist, vordenken läßt auf unser Nichtmehrsein, wären da nicht die inkarnierten Hoffnungen und Befürchtungen im Hinblick auf eine kleine Unsterblichkeit in langsamen schwindenden Erinnerungen - langsamer schwindend als die Raschheit des Endens von Existenz und Welt im Einzelnen. Erziehung wäre entweder nur Reproduktion des einen im anderen oder sie wäre Resignation vor der Macht der Zeit in der Uneinholbarkeit ihres Schwindens. Der Grund-Riß ist das, was uns sehen macht, was

uns die Bilder schaffen läßt, was uns in Bildern die Welt vorstellen, zeigen und festhalten läßt und was uns die unheilbare Differenz erfahren läßt, zwischen dem, was in unseren Bildern beschworen wird, und dem, worauf sie sich beziehen. Die Überraschungserfahrungen, die 'Inspirationen' und diejenigen, die wir manchmal die 'großen Geister', die weltbewegenden Finder und Erfinder nennen - sie bezeugen auffälliger als unsere Alltagserfahrungen (aber auch nur auffälliger und nicht allein) die Ekstasik des Grund-Risses im Menschen. Doch wie gesagt: Man muß nicht zur Gruppe der Geistesheroen, der Menschheitspropheten, der Ekstatiker gehören, muß kein 'Genie' sein, um des Wesens des Grund-Risses innezuwerden. Er zeigt sich nicht nur in den großen Menschheitsträumen und -bewegungen, er zeigt sich ebenso, wenn man nur aufmerksam ist, im kleinen Glück und Unglück des Alltags, im kleinen Glück der unerwarteten Alltagsgeste eines überraschenden Geschenks, aus dem die Annahme als Versöhnung spricht, wie auch aus dem kleinen Unglück des Versagens von Erwartungen und Hoffnungen, in denen Annahmen zunichte werden.

Man möge aus den wenigen phänomenalen Hinweisen entnehmen: Der 'spekulative' Gedanke des Grund-Risses, der in der Eigentümlichkeit des menschlichen Daseins aufbricht, ist keine willkürliche 'Spintisiererei', nicht das Produkt einer ebenso erfahrungslosen wie krankhaften Vergrübelung, sondern nachdenkender und nachdenklicher Rückgang auf etwas, das Erfahrungs-

gen 'organisiert' und in der Erfahrung unserer mitmenschlichen und mitweltlichen Erfahrungen selbst erfahren werden kann. Das heißt: der Grund-Riß zwischen Mensch und Welt ist die elementare Stiftung des einen (des Menschen) wie des anderen (der Welt). Wenn man es mit dem Vokabular der Tatsachen ausdrücken will, so kann man sagen: der Grund-Riß ist eine Art 'Ur-Tatsache' - die Ur-Tatsache, die den Menschen und die Welt, die Welt für den Menschen und den Menschen in der Welt, erscheinen läßt. Der Grund-Riß ist daher keine Trennung (wie man das Wort Riß mißverstehen könnte), sondern markiert eine Verwiesenheit, eine Entsprechung, ohne daß vorab ausgemacht wäre, in welcher Weise diese Entsprechung sich in Grund-Annahmen erfüllt. Soviel aber läßt sich sagen: Das Existieren des menschlichen Wesens aus dem Grund-Riß 'zwischen' Mensch und Welt wird ebenso zunichte gemacht, wenn der Mensch in weltloser Anthropozentrik nur auf sich selbst starrt, wie die Eigentümlichkeit dieses Existierens auch zunichte gemacht wird, wenn der Mensch sich mit der Endlichkeit seines Denkens in die Unendlichkeit der Welt auflösen will. Der weltlos selbstgefällige Mensch, der die Welt 'idealistisch' aus sich herausspinnen möchte, der weltvergessene Mensch der Strukturen und Systeme, der Codes und der technischen Vernetzungen 'lebt' ebenso in der Vergessenheit des Grund-Risses (und der Grund-Annahmen) wie der selbstvergessene Mensch, der sein In-der-Welt-sein als Herausforderung der Entsprechung nicht mehr annimmt oder nicht mehr kennt. Weltvergessenheit und

Selbstvergessenheit sind beide - wenn die Erfahrung des Grund-Risses wesenhaft das Dasein ausmacht - Verdrängungen des Grund-Risses, und sie führen entweder zu einer menschenlosen Welt, in der sich die Frage nach Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit nicht mehr stellt im schweigenden Funktionieren, oder zu einer weltlosen Menschheit, die in heillosen Selbstverwirklichung den Raum ihres Vorkommens und damit sich selbst nicht mehr kennt und sich in fortlaufendem Reden zu retten sucht.

Wollte man in der Tat auf alle diese - zugegeben: sehr vorläufigen und freien - Überlegungen zu 'Annahme', 'Grund-Riß', 'Mensch' und 'Welt' verzichten? Sollte man darauf verzichten, weil ein bestimmter Wissenschaftsgestus dazu tendiert, diese Überlegungen heimlich oder offen mit Denkverboten zu belegen, weil sie zu nichts führten? Könnte man - um des Menschen willen - auf eine philosophische Anthropologie verzichten, die dem Wesen des Menschen nachfragt - nachfragt auch auf die Gefahr hin, dieses nicht mit der Deutlichkeit zu wissen, die man sich wünschen möchte? Wenn die vorangehenden Erwägungen noch eine Evidenz haben - und die Prüfung dieser Evidenz ist keine primär theoretische, sondern eine praktische, - dann mögen die Sterbeurkunden, die man den philosophischen Wesensanthropologien mit wissenschaftlicher Akkuratess ausstellt, den einen oder anderen überzeugen, sie mögen sogar von der 'Höhe der Zeit' sprechen - übrig bleibt immer noch das Begeh-

ren und nicht nur das Bestreben des Menschen, sich seines Wesens in der Welt zu versichern. Das mag man nun philosophische Anthropologie nennen oder nicht - der Name spielt keine Rolle. Die Sache bleibt virulent, sie bleibt virulent, auch wenn sich das philosophierende anthropologische Nachdenken in dem großen Theater der Wissenschaften auf den Status folgenloser Kleinkunst reduziert finden sollte. Diese ist immerhin unterhaltend, und Unterhalt ist bekanntlich mehr als nur 'vergnülich'.

III.

Aus dem hier versuchten Zugang zu einer philosophierenden, die Wesensfrage des Menschen nach sich selbst nicht einklammernden und sie nicht durchstreichenden Anthropologie haben sich zwei Denkpunkte ergeben, die vielleicht die spezifische Grundstruktur menschlichen Weltaufenthalts anzeigen: der Grund-Riß und die Annahme. Damit soll nicht gesagt sein, das menschliche Wesen 'bestehe' in Grund-Riß und Annahme und in der Vermittlung beider. Es war nicht beabsichtigt, eine Neuerung gleichwohl schon wieder überholter Populärmetaphysik zu entwickeln und sie an die leergewordene alte Stelle des prä- oder postmetaphysischen Menschen zu setzen. Beabsichtigt war lediglich, und zwar im Modus des Denkexperiments, zu prüfen, ob das Nachdenken über uns selbst - den Thesen vom Ende des anthropologischen Menschen und der Kritik am Anthropologismus und seinen humanistischen Spielarten zum Trotz - noch durchaus die Spur und die Zeichen des Sinnvollen hat. Selbstverständlich kann man sagen, das, was da Grund-Riß und Annahme genannt wurde, seien quasi-ontologische Leerbegriffe oder Leerformeln ohne historischen Bodenkontakt. Dem wäre aber entgegenzuhalten: Jeder Begriff ist für sich allein genommen und betrachtet eine Leerformel der Anschauung, und es gibt immer noch Kants spitz und ironisch lesbare Feststellung, daß Begriffe ohne Anschauung „leer“ und Anschauungen ohne

Begriffe „blind“ seien. Jeder Begriff bedarf der Erfahrungsdekung, auch der ontologische, der, wie man sagt, auf das Sein des Seienden, auf das höchste Seiende oder auf das Seiende im Ganzen geht. Vor diesem Hintergrund hatte auch Eugen Fink jene Vorlesung gehalten (WS 1950/51), deren Titel „Sein und Mensch“ lautete und deren Untertitel, die Intention des Buches (veröffentlicht 1977) anzeigend, den Hinweis gab: „Vom Wesen der ontologischen Erfahrung“. Nicht allzu abstrakte Begriffskünstelei über realitätslose Vorstellungen, denen man mit Recht den blassen Status von nichtssagenden Leerformeln zuschreiben könnte, keine bodenlos abstrakten Begriffsartistiken bildeten Zweck und Inhalt eines Gedankengangs zum Thema „Sein und Mensch“. Vielmehr ging es um Erfahrung, um das „Wesen einer bestimmten Erfahrung“, der ontologischen. Es war, genau gesagt, die bewußte, die durchdachte Erfahrung einer durchaus jedem Menschen zusprechbaren allgemeinen Erfahrung, der Fink - sie aufdeckend und sie ans Licht ziehend - nachgehen wollte und die nichts mit einem voreiligen 'Ontologismus' von begrifflichen Festschreibungen zu tun hat. Es ging, um es nur anzudeuten, beim Denkversuch über das Wesen der ontologischen Erfahrung schlicht um die Frage, wie die Welt, die wir immer schon wie eine selbstverständliche Gegebenheit voraussetzen, zu denken ist; darum, ob die Selbstverständlichkeit, mit der wir gemeinhin mit dem Weltbegriff und dem Weltphänomen 'hantieren', ihrem Erscheinen und Begriff überhaupt angemessen ist. Darum, ob nicht hinter dem, was wir als unsere Welt-

fenheit, als unsere Zugriffsoffenheit auf die Welt Dinge, genauer auf die binnenweltlichen Dinge bezeichnen und erfahren, eine ganz andere Erfahrung liegt, nämlich nicht eine Erfahrung, die wir in vielfachem Sinne des Wortes 'machen', die uns vielmehr zustößt, die uns sogar zustoßen muß, damit wir unsere Erfahrungen als bestimmte und beabsichtigte, praktische und pragmatische, theoretisch angeleitete und spontane etablieren können. Das Problem der ontologischen Erfahrung als denkende Erfahrung der Möglichkeit unserer vielfachen endlichen Erfahrungen ist ebenso schlicht wie schwierig. Es steckt in der Frage: Müssen wir die Welt (das Sein) nicht schon erfahren haben, wenn wir irgend etwas als etwas erfahren wollen? Und: angenommen, 'es gibt' eine allein unseren endlichen Erfahrungen vorgängige Erfahrung von Welt, eine Weltoffenheit, die unserer vielberedten Weltoffenheit vorhergehen muß, damit wir diese überhaupt sagen und feststellen können - wie ist diese irgendwie vorausliegende Welt (dieses irgendwie vorausliegende Sein) zu erfahren und - noch schwieriger - zu denken? Ist unser binnenweltliches, unser gegenständlich gerichtetes Erfahren und Denken geeignet, diese Vorgängigkeit der Welt, dieser vielfach besinnungslos benutzte Begriff, zu erfahren? Oder muß nicht unser endliches Erfahren von diesem und jenem sich von sich selbst abstoßen, um erfahren zu können, worin es selbst gründet? Auch die ontologische Erfahrung der Welt sieht nicht vom Menschen ab - sie kann es gar nicht, will sie nicht in eine Theologie der Weltoffenbarung umschlagen, nicht zu einem philosophischen Glauben wer-

den, der das Denken mit fremdbestimmten Gewißheiten besetzt. Auch die ontologische Erfahrung, die den Zusammenhang von Sein - Mensch - Welt zu bedenken und zu begreifen sucht, ist (jedenfalls für Fink) eine menschliche Erfahrung, die Erfahrung der menschlichen Endlichkeit und Vorläufigkeit, ist die Erfahrung dieser Erfahrung vor dem Hintergrund, daß etwas - die Welt - uns unsere binnenweltlichen Erfahrungen ermöglichen muß, damit wir sie im uns vertrauten Sinne an uns selbst und an den Dingen machen können. Man kann es auch so formulieren: Die ontologische Erfahrung - die Erfahrung, daß es überhaupt etwas gibt und nicht nichts - ist eine Erfahrung, die durch alle unsere Erfahrungen hindurchgeht und die doch nicht selbst im Rahmen und mit dem methodischen Design des herkömmlichen Erfahrens erfahren werden kann. Ein Leerbegriff kann diese (ontologische) Erfahrung der (ontischen) Erfahrung nur für diejenigen sein, der noch niemals das Glück oder Unglück gehabt hat, über die Selbstverständlichkeiten seiner Erfahrungen hinausgerissen zu werden, der immer in seinen Erklärungen und bewährten Erfahrungen wie in einem Bunker gelebt hat, der niemals von den Provokationen plötzlichen Erstaunens inmitten von Selbstverständlichkeiten angefallen wurde, der die endlich-endlosen Warum-Fragen seiner Kindheit vergessen hat und für den - wenn er diesen Fragen erneut begegnet - diese nur das logische Ärgernis eines infiniten Regresses sind, den man abbrechen muß, weil er 'zu nichts führt'. Wer auf diese Weise gegen die ontologische Erfahrung als Erfahrung der Welthaftigkeit

selbst und nicht bloß der Dinge, die in der Welt sind, polemisiert, wer sagt, der Versuch, auf die konkrete Erfahrung gründende Erfahrung zurückzulenken, sie in den Rissen zwischen den Selbstverständlichkeiten aufzusuchen - wer mit den bereits genannten Worten sagt, das führe zu nichts, der hat noch nicht gespürt, was offenbar jedes Kind spürt, daß das Zu-nichts-Führen merkwürdig schillert, daß die Wiederholungen, die dem kritischen Rationalisten nur noch ein müdes Lächeln abringen können, diese Wiederholungen des Warum seltsam faszinieren. Sie faszinieren aber deshalb, weil sie an die Grenzen des von uns, den klugen Erwachsenen kausal und kategorial kontrollierten Erfahrens spielen. Das Kind mit seinen litaneihaften Warum-Fragen macht in der Tat eine vorprädikative und ontologische Erfahrung. Es fragt sich in die Welt ein - gewiß nicht mit dem Gestus eines geübten Philosophen. Aber dieses Sich-in-die-Welt-Einfragen, das sich hemmungslos hinter alle Antworten setzt, führt keineswegs zu nichts (es sei denn, dieses „nichts“ bestehe darin, daß man nicht mehr antworten kann); es führt vielmehr in ein vorbegriffliches Spiel um die Welt und mit der Welt, zu einem spielerischen Antasten der Grenzen, die für das Kind - im Gegensatz zum Erwachsenen - nicht durch Erfahrungsdispositionen a priori festliegen, sondern verschiebbar, flüssig, reizvoll und beängstigend sind. Gewiß, das Kind philosophiert nicht; es kennt nicht die Mühseligkeiten, die sich einem Denkbegriff der Welt in den Weg stellen; es könnte mit der Frage nach der Erfahrung der Erfahrung nichts anfangen,

nichts mit dem Problem, wie das Welthafte der Welt jenseits unserer endlichen Denk- und Handlungsschemata an-denken könnte. Aber es ist vielen vernünftigen Erwachsenen doch darin überlegen, wenn man ihm seine Freimütigkeit nicht voreilig raubt, daß ihm seine Ungeniерtheit um die Grenzen des Vernünftigen, um die Bedingungen dessen, was man tut oder auch nicht tut, um die objektiven Skalen Erfolg und Sinn - daß ihm diese Ungeniерtheit eine Originalität und Authentizität im Einspielen in die Welt erlaubt, das - keineswegs nur glücklich erfahren - zumindest gelegentlich von nachdenklichen Erwachsenen neidvoll gesehen wird.

Der Seitenblick auf das Kind in der Rolle des natürlichen Philosophen, der seine Rolle um so besser spielt, je weniger er um seine Rolle weiß, sollte nur anzeigen im Sinne eines phänomenalen Privilegs: was wir die spekulative, die ontologische, die im Grund-Riß gründende Welterfahrung nennen, die sich in jede positive Anthropologie in Grund-Annahmen einschreibt, wie sie auch jeder positiven Pädagogik zugrunde liegt, ist keineswegs ein spiritistischer Befund. Freilich, man muß einräumen, daß auch die Konkretheit ihre Schattierungen und Abschattungen besitzt. Konkret ist nicht nur das Handgreifliche, konkret - und vielleicht konkreter noch als das Handgreifliche - sind auch die Gedanken, sofern man sie denkt, sind jene Erfahrungen (z. B. des Grund-Risses, der Annahme, der Welt und der sie eröffnenden ontologischen Fragen nach dem Seienden im ganzen),

die hinterrücks das Greifen unserer Hand und unserer Begriffe bestimmen, die nur mühsam zu Wort gebracht werden können. Konkret ist eben nicht nur das Augenfällige, das uns scheinbar selbstverständlich in die Augen fällt. Konkreter noch als dies und das ist das, was uns etwas als dies und das sehen läßt - sei es an uns selbst, an der Welt oder an beidem. Es sind die meistens ungedachten Vorentscheidungen, die ungedachten Welt- und Selbstaussagen, denen das Denken als Nachdenken nachsteigt und mit denen Kinder so gedankenlos wie eindrucksvoll experimentieren, die das Konkreteste in allen Konkretionen sind. So überraschend es klingen mag: das Konkreteste ist nicht die Welt, die wir haben, sondern die Welt, die uns erfahren läßt, daß wir sie niemals haben, daß wir sie in denkwürdiger Weise als eine ihrer Erscheinungen sind. Es mag den Anschein erwecken, es werde alles 'auf den Kopf gestellt', wenn - wie hier - behauptet wird, nicht das Sinn- und Augenfällige, das, woran wir uns objektiv halten und halten können, nicht also die Welt der Erscheinungen sei das Konkreteste, sondern eben jene 'Hinterwelt', aus der die Erscheinungen zutage treten. Man könnte meinen, hier werde ein neuer Idealismus produziert, ein dunkler Idealismus, in dem nicht mehr das von sich selbst durchsonnte Ich oberhalb aller Wirklichkeit und Erscheinungswelt diese aus sich heraussetze, ein dunkler Idealismus des Schweigens, in dem vielmehr etwas Ab- und Hintergründiges als nicht Greifbares unterstellt werde, um sich damit aus einer Wirklichkeit zu schleichen, die - aus Ahnungslosigkeit und Ressentiment - nicht mehr verstanden

werde. Allein, man prüfe doch an sich selbst, ob alle unsere Welterfahrung in dem aufgeht, was wir als unsere wirkliche Welt des Tages bezeichnen; man prüfe, ob es da nicht jene unbegreiflichen Aufschwünge und Überraschungen gibt, jene Damaskus-Erfahrungen, in denen sich die für uns sicher objektiv und eindeutig gehaltenen Wirklichkeiten zerteilen, in denen Neues aufbricht, das mit alten Orientierungsstandards nicht mehr zu begreifen ist, in denen eine Wirklichkeit in einer anderen endet, der Boden einem unter den Füßen entgleitet und doch die Welt als Ganzes nicht verschwindet. Was ist da das 'Konkreteste'? Ist es tatsächlich das Wirkliche, von dem wir sagen, daß es gegeben sei und nicht fragen, woher es gegeben sei? Oder sind das Konkreteste die Menschen, die sich in ihrer Welttoffenheit der Welt bemächtigen, indem sie sie nach ihren Vorstellungen und Zwecken modellieren? Oder ist das Konkreteste, wie Fink es ausdrückt, „ungegenwärtig allgegenwärtig“ (Sein und Mensch, S. 272), d.h. nicht gegenwärtig wie irgendein Ding, das wir vor uns haben, und doch gegenwärtiger als alle Dinge, die wir im Raum und in der Zeit konstatieren, registrieren, bearbeiten oder versammeln? Wir sollten jedenfalls vorsichtig sein, die in unserem philosophisch-anthropologischen Nachdenken auftauchenden Wörter 'Grund-Riß', 'Annahme', 'Welt' als Signifikanten für eindeutige Signifikate zu taxieren. Eher schon sind sie unsichere Symbole oder flimmernde Zeichen für eine Dimension und aus einer Dimension, denen mit den Gerätschaften unserer zugreifenden Begriffe und unserer

klassifizierenden Schemata zumindest nicht direkt beizukommen ist. Auch diese Erfahrung muß man zunächst einmal aushalten. Man muß aushalten, daß Wörter und Begriffe nicht nur festliegende und festlegende Instrumente der Analyse und Durchleuchtung von Sachen sind; man muß aushalten, daß zwischen Signifikant und Signifikat eine oszillierende Vielfalt von Bedeutungen und Andeutungen spielen kann; man muß aushalten, daß man 'die Welt' nicht in einem signifikatorischen Handstreich nehmen kann, so wenig wie den Menschen; man muß aushalten, daß das Doppelwesen des Grund-Risses, sein Aufschließen und sein Verbergen von Mensch und Welt auch in das Verhältnis von Ding und Sprache fällt, man muß aushalten, daß man sprechend, schreibend und denkend an Grenzen kommt, an denen das Weitersprechen, das Weiterschreiben und -denken sich in den fragilen Status der Analogie, der Gleichnisse und Symbole begibt, die sich weder zweifellos aufschlüsseln noch auf einen eindeutigen Referenten beziehen lassen. Wenn man so will: das Philosophieren aus dem Grund-Riß von Mensch und Welt ist das Aushaltenkönnen von nicht vorab gereimten Erfahrungen, auf die man sich gleichwohl - denkend und nachdenklich - einen Reim machen muß.

IV.

Die vorbereitenden Bemerkungen zum Status, zu Form und Nachvollzug einer nachdenklichen (und deshalb philosophierenden, wenn schon nicht philosophischen) Anthropologie, die der Frage nach dem menschlichen 'Wesen' nicht ausweicht, weil sich diese Frage, wenn schon nicht als ontologische Bestimmung, so doch als ontologische Erfahrung unweigerlich aufdrängt - die vorbereitenden Bemerkungen also zu einer Erfahrungsanthropologie, die Erfahrung anders erfährt als sie in empirischen Wissenschaften diszipliniert wird und dort methodisch gezähmt instrumentell ist, sind eine wichtige Voraussetzung zum Verständnis der Dimension, in der auch Eugen Fink die Fragmentarität menschlichen Daseins als dessen Grundzug bedenkt. Das geschieht in raffender und zusammenfassender Kürze in jenem Meraner Vortrag von 1964, der nur die Spitze einer sehr tiefreichenden Gedankenarbeit darstellt und der - man darf sich nicht täuschen lassen - mehr wirkt als eine vordergründige Eingängigkeit und Verständlichkeit scheinbar 'auf den ersten Blick' erkennen lassen.

Eingeleitet wird dieser Vortrag, der sich selbst als „Referat“ bezeichnet, mit einer Vorbemerkung zur Ortsbestimmung der philosophischen Anthropologie, deren „Konturen“ Fink zeichnen möchte - des Zeitrahmens eines Vortrags eingedenk und

nicht etwa, weil die vorzubringenden Gedanken selbst für Fink noch nicht gründlich durchdacht wären. Will man, was nachfolgt, nicht nur oberflächlich begreifen, so wird man schon die Vorbemerkung zur Ortsbestimmung sehr genau analysieren müssen. Fink setzt ein mit einer Absetzung seines philosophisch-anthropologischen Denkversuchs von solchen philosophischen Anthropologien, die vom „isolierten Individuum“ (S. 29) ausgehen. Damit fällt eine Vorentscheidung von großer Tragweite. Wenn Fink nämlich nicht vom „isolierten Individuum“ (wobei das Attribut „isoliert“ zu beachten ist) ausgehen will, sondern von den „konkreten mitmenschlichen Bezügen“, dann ist das kein willkürlich geänderter und jederzeit wieder revozierbarer Ausgangspunkt; und es ist auch nicht ein Ausgangspunkt, den die an soziologischen Fragen interessierten Zeitumstände nahelegen; vielmehr bedeutet der Ausgangspunkt von den faktischen mitmenschlichen Bezogenheiten soviel wie eine Grundeinsicht und Grundannahme: diejenige, daß sich das menschliche Dasein zu seiner Grundverfassung überhaupt nur in der Co-Existenz zeige und nicht etwa zu analysieren ist an konkreter Individualität - weder in ihrer Alltagserscheinung noch in ihren exponierten großen Typen. Daß es Fink aber tatsächlich bei seiner philosophisch-anthropologischen Skizze und bei der Wahl ihres konkreten Ausgangspunktes nicht um eine positive Sozialanthropologie empirischen Stils und auch nicht um die Ergänzung einer allgemeinen philosophischen Anthropologie durch eine spezielle philosophische Anthropologie der Sozialität zu tun ist, wird

spätestens deutlich bei dem zweiten Satz: „Der Mensch ist das seltsame Geschöpf der Natur, das mit sich vertraut ist und zugleich nach sich fragen muß ...“. (S. 29) Das ist ein entscheidender philosophischer Satz, und zwar weit unterhalb aller konkreten Befunde und empirischen Aussagen. Es ist - in der hier entwickelten Diktion - eine Grund-Annahme und zugleich ein Auftauchen des Grund-Risses in der Grund-Annahme. Gesagt ist: der Mensch ist mit sich vertraut und unvertraut zugleich; er ist seiner selbst sicher und hat dieses Selbst doch nie fraglos; er existiert, und zwar von Natur aus, in der Weise des Fragenmüssens, und das nicht nur als Fragesteller beliebiger und neugieriger Fragen nach etwas Bestimmtem, nach diesem und jenem, sondern in der Weise nie restlos tilgbarer Unbestimmtheit. Das Fragenmüssen im Unterschied zum Fragenkönnen ist also als unabwählbare Verfassung gedacht, so aber, daß in keiner Antwort, die der Mensch auf Fragen nach sich selbst gibt, in keiner wie immer gearteten Tätigkeit, in der der Mensch sein Fragenmüssen konkret ausmünzt, das Fragespiel zwischen Vertrautheit und Unvertrautheit an ein Ende käme. Das bedeutet indes, daß auch eine philosophische Anthropologie, die sich anheischig macht, die Selbstnachfrage des Menschen ex cathedra und endgültig zu beantworten, einem Positivismus der Fraglosigkeit verfiere und darin den Blick des Menschen auf sich selbst verstellte statt ihn aufzuschlüsseln. Finks These von der fundamentalen gleichzeitigen Vertrautheit und Unvertrautheit, von der gleichzeitigen oder gleichursprünglichen Gegebenheit und unab-

sehbarer Aufgegebenheit, von der simultanen Selbstgewißheit und Ungewißheit des „seltsamen“ Naturwesens Mensch ist also eine doppelt kritische These. Die kritische Intention richtet sich sowohl gegen substantialistische Anthropologien philosophischen Zuschnitts, die das Wesen des Menschen als unbestimmtes und unvergängliches zu kennen behaupten, wie auch gegen empirisch-realistische Anthropologien, die meinen, den Menschen im Modus der Forschung vollends durchschauen zu können. Eine marginale Ähnlichkeit zwischen Fink und Foucault besteht nicht nur in der Überzeugung, daß der Mensch als Subjektobjekt nicht hinter sich gelange und nur seine endliche Selbstunterworfenheit erfahre und daß er sich objektiv in seiner Ganzheit niemals erfassen könne. Die Denkwege Finks und Foucaults trennen sich allerdings an dem Punkt, an dem Foucault einen nachanthropologischen Menschen anvisiert (dessen Gesicht jedoch unscharf bleibt), während Fink - Foucault in gewisser Weise überbietend die Fraglichkeit des Daseins als Aufbruch des Fremden im Vertrauten radikal voraussetzt. Aber das nur am Rande.

Finks anthropologischer Grund-Satz von der offenen unabschließbaren Fraglichkeit des Menschen mit seiner doppelten anthropologiekritischen Implikation wird in einem zweiten Denkschritt, in einer zweiten Absetzbewegung erläuternd flankiert durch den Hin- und Abweis einmal der Menschendeutung des Idealismus und sodann der Menschendeutung des Naturalismus. Unter der idealistischen Menschendeutung und der ihr fol-

genden Anthropologie versteht Fink jene Grund-Annahmen, die von „Selbstbewußtsein“, „Personalität“, von „Freiheit“ sowie „ichbewußter Vernunft“ ausgehen (vgl. S. 29), die also auf irgendeine Weise ich-zentriert sind, sich in der Denkspur von Descartes bis Fichte bewegen und die den Menschen aus der Natur heraus und vielfach a priori gegen sie setzen. Hier wird der Mensch als naturfreier Geist über eine im wesentlichen geistlose Natur gestellt und damit die Fraglichkeit, die er von Natur aus ist, in einer scheinbar definitiven Antwort aufgehoben. Denselben Effekt der Verdeckung der Fraglichkeit des Daseins hat aber für Fink auch die nur dem Anschein nach entgegengesetzte natürliche Menschendeutung. Verrechnet die idealistische Menschenauffassung den Menschen gleichsam in das Reich der möglichst reinen, der entnaturalisierten Geister, so versetzt deren naturalistisches Gegenstück ihn mit demselben orthodoxen Anspruch in die Animalität des Tier- und Pflanzenreiches. Das bedeutet, der Naturalismus ist nur ein umgekehrter Idealismus; er ist nur die andere Seite derselben Modell-Medaille - desjenigen Modells, das den Menschen als Kompositum von Natur und Geist zu fassen sucht. In beiden Deutungen jedoch wird der Mensch in seiner Selbstfragwürdigkeit, in der heimlich-unheimlichen Fragwürdigkeit seines „seltsamen“ In-der-Welt-seins übergangen oder - durchaus guten Gewissens - übersehen. Finks oberster anthropologischer Grund-Satz von der nie endgültig zu vermittelnden Vertrautheit und Fremdheit des Menschen in seinem Dasein ist also ebenso anti-idealistisch wie anti-

naturalistisch zu denken; er hebt sich aus diesen beiden traditionellen Strängen definitiv-historischer Menschendeutung heraus - man könnte sagen: in der Überzeugung, daß diese Wesensanthropologien schon im Ansatz nicht treffen, was sie zu suchen glauben: den Menschen in seiner Eigen- und Wesensart. Anders gesagt: Fink unterstellt den idealistischen und naturalistischen Anthropologien, daß sie - trotz bester Absicht - den Menschen sozusagen vergessen und ihr Thema verfehlen. Am Ende sind sie menschenlose Anthropologien.

Das wird aber nicht nur unterstellt, sondern im dritten Schritt der Vorbemerkung auch begründet. In einer zusammenfassenden Charakteristik von Idealismus und Naturalismus sagt Fink: „beide Male wird stillschweigend vorausgesetzt, er (der Mensch) sei ein fertiges Seiendes, eindeutig bestimmt, ein heiles und ganzes Ding, fest ruhend in seinem Wesensgefüge.“ (S. 29) Die Kritik an beiden Menschendeutungen (an beiden Grundannahmen) läuft demnach zusammen in der Aufdeckung einer ungedachten, jedenfalls nicht eigens bedachten „stillschweigenden“ Voraussetzung. Gemäß dieser (ontologischen) Voraussetzung ist der Mensch ein „Ding“ (nicht nur ein empirischer Gegenstand“), und zwar ein „fertiges“ und festes Ding mit einem unveränderlichen „Wesensgefüge“ - vergleichbar anderen Dingen mit fester Struktur und Beschaffenheit. Es ist nun diese Voraussetzung der Vergleichbarkeit des Menschen-Dinges mit anderen Dingen, es ist dieser Ding-

Vergleich, es ist dieses Tertium der Dinglichkeit, das Fink als ungedachte Prämisse ans Licht zieht, bezweifelt und in einem eigenen Gedankenzug konterkarieren will. Der Zweifel an der Dinglichkeit des Menschen, verbunden mit der These, der Mensch sei von Natur aus ein Un-Ding, setzt an mit einem Fragezeichen hinter der gängigen Überzeugung: „Auch der Mensch habe ein „Wesen“ ...“ (S. 29). Gemäß dieser geläufigen Überzeugung, die auch den Menschen vom Ding her versteht, gibt es für alle Dinge einen formalen Bauplan, dementsprechend die Dinge sich aufbauen aus notwendigen und unveränderlichen Wesenszügen einerseits und aus zufälligen und variablen Eigenschaften andererseits. Dieser Wesen-Eigenschaft-Bauplan oder Substanz-Akzidenz-Bauplan, bei dem im übrigen offen ist, ob er den Dingen selbst eignet oder ob er nur ein menschliches Denkmodell der Dinge ist, oder in dem sie gesehen, entschieden und systematisiert werden, dieser Bauplan zusammen mit der Vorstellung einer „heilen“ und „ganzen“ Wesensnatur der Dinge denkt das Wesen als ein Haben, d. h. als einen unveräußerlichen und unzerstörbaren Besitz, den man wie einen ewigen Gedanken kennen oder anerkennen kann. Es ist nun die Statik des Dingbauplans, die, von den Idealisten und Naturalisten gleichermaßen unterstellt, von Fink zumindest in Bezug auf den Menschen (am Ende aber nicht nur in Bezug auf ihn) von Grund auf in Frage gestellt wird. Er muß in Frage gestellt werden, weil (was Fink in seinem Vortrag nicht thematisiert, aber an anderer Stelle - z. B. in „Sein und Mensch“ - ausführt) sich zumindest das Problem

stellt, ob nicht der Mensch gleichsam als Erfinder des Bauplans von sich absehen muß, um die Allgültigkeit dieses Dingbauplans unterstellen zu können. Die Selbstunterstellung unter den Dingbauplan mit seinen Annahmen zum Wesensbesitz bedeutet aber ein Wegsehen - z. B. von der Frage, ob der Mensch als Ursprung des Denkens von Dingen selbst ein Ding ist oder nicht vielmehr jenes Un-Ding, das Dinge qua Dinge erscheinen lassen kann, ohne eben selbst ein Ding zu sein. Mag man diese Frage vielleicht noch als theoretisches Problem einer Erkenntnistheorie abtun - anthropologisch ist entscheidend, daß die Selbstunterstellung des Menschen unter die Dinge und deren statisches Wesen auch einen Wesensbesitz, eine Wesens-Habe des Menschen suggeriert, die für Fink unannehmbar ist. Der Mensch ist für Fink ein Wesen, das kein Wesen im Sinne des Dingbauplans hat, und er vollzieht sein Wesen gerade aus diesem Nicht-Haben. Die Menschheit des Menschen ist also etwas gänzlich anderes als die Baumheit des Baumes. Mag der Baum sich aufgrund seines Wesens zu einer bestimmten Gestalt entwickeln und darin seine Vollendung, seine Vollgestalt und seine Ganzheit finden, so liegt das Wesen des Menschen gerade nicht in einer solchen Ratifizierung wesenseigentümlicher Entwicklung; vielmehr ist der Mensch wesenhaft ein Un-Wesen, das sein Wesen, um es irgendwie zu 'gewinnen', erfinderisch produzieren muß und der es doch in keiner Erfindung und Produktion als Besitz hat. Um es ganz deutlich zu sagen: Auch Fink sieht die Notwendigkeit einer Wesensbetrachtung des Menschen. Er sieht sie mehr noch

und radikaler als die auf das Dingmodell fixierten Idealisten und Naturalisten, aber jede Wesensbestimmung - sei es in der Metaphysik oder in der Theologie oder in der Kooperation beider -, die sich aufmacht, das menschliche Wesen in Analogie zu den Naturdingen oder zu den Göttern zu finden und festzustellen, geht a priori in die Irre und überspringt in „stillschweigenden“ Voraussetzungen ihr eigentliches Thema. Der Mensch besitzt weder die vollendete Wesenseigentümlichkeit der Naturdinge noch diejenige der Götter. Deshalb greifen alle Vergleiche ins Leere, die das menschliche Wesen als Geist oder Natur oder als Mischung von beidem fassen wollen. Sie haben ihren Gegenstand schon übersehen, wenn sie meinen, ihn vergleichend in den Blick zu bekommen. Das Wesen des Menschen ist das Problem seiner schlechthinigen Unvergleichbarkeit oder - von den Wesensanthropologien her gesehen - seiner Unwesentlichkeit, seiner Un-Dinglichkeit, seiner wesenhaften Ausgesetztheit in das Un-Wesen seines Daseins, in dem er sich denkend halten muß, will er sich nicht verfehlen. Darin liegt seine unvergleichbare, durch keinen Vergleich zu rettende Fragmentarität.

V.

Die eher beiläufigen einleitenden Vorbemerkungen des Meran-Vortrags von Fink enthalten in Wahrheit Kritik und geistigen Sprengstoff. Sie enthalten Kritik und geistigen Sprengstoff insofern, als in ihnen vertraute und beliebte anthropologische Denkgewohnheiten und -positionen geschleift werden, denen nicht nur alte, sogar uralte Traditionen der Denkgeschichte Autorität verliehen und in der Wiederholung Beifall zollten, sondern die auch in verkümmerten Formen von Alltagsmeinungen nach wie vor geschätzt und hochgehalten werden. Man täusche sich nicht. Die Spiele der von Fink als 'idealistisch' oder 'naturalistisch' charakterisierten Selbstinterpretationen laufen immer noch in sich und untereinander ungebrochen. Immer noch teilen sich die Lager der Geistes- und Naturverehrer. Immer noch gibt es den Streit um das 'Ding' Mensch, immer noch die Verrechnungen dieses Dinges in die Geistigkeit und Natürlichkeit, immer noch gibt es die rechthaberischen Streitigkeiten um seine Geistnatur oder seinen Naturgeist, gibt es den Streit um die Alternativen, die in der Sicht Finks gar keine sind, weil sie um eine 'Sache' streiten, deren Sachcharakter äußerst problematisch ist und der deshalb im Dunkeln bleibt, weil man ihn für selbstverständlich und geklärt hält. Und jene - weil ihren Voraussetzungen nicht nachgrabenden - Scheinkontroversen zwischen 'Idealisten' und 'Naturalisten' finden bis zum heutigen Tage ihren institutionel-

len Wiederhall in einem Ordnungsindex der Wissenschaften, die man in einem Grobschema in Geistes- und Naturwissenschaften einteilt - dabei nicht bedenkend, daß sich hier auf institutionell-wissenschaftlicher Ebene vielleicht nur der müßige Streit wiederholt, der die alten Dogmatiken der Idealisten und Naturalisten kennzeichnete. Zu wenig beachtet man, daß der Streit Natur- kontra Geisteswissenschaften oder umgekehrt, ein Streit, der nur allzu leicht zu einem Einfallstor politischer Entscheidungen und Dekrete wird, daß dieser Streit um Vorrangigkeiten auf einer anthropologischen Schematisierung beruht, auf ungedeckten Annahmen über das Wesen des Menschen, die leider nur um so sicherer zu sein scheinen, je weniger man nach ihnen fragt. Und es berührt - ist man Finks Grundgedanken erst einmal mit kritischer und selbstkritischer Bereitschaft gefolgt - merkwürdig zu sehen, wie der Tanz um die goldene Doktrin des richtigen Menschenbildes sich gerade in den Selbsteinschätzungen der Wissenschaften mit einer Militanz niederschlägt, die selbst schon an der Redlichkeit der Argumente zweifeln lassen müßte, jedenfalls bei nachdenklichen Gemütern. Wenn Finks Satz gilt, daß der Mensch „Subjekt von Kenntnissen tausendfältiger Art (ist) und sich als Objekt niemals ganz erfassen (kann)“ (S. 29), wenn dieser Satz, der nur eine heimliche Spur durch die Zeiten zog und sich dabei an Namen wie Pascal und Rousseau band, wenn dieser Zweifelssatz an der Kennbarkeit des Menschen durch Wissenschaft auch nur den Zipfel einer Berechtigung hat, dann ist der geronnene und hochpolitisierte Stellungs-

krieg zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften schlicht falsch und überflüssig. Dann können weder die Naturwissenschaften für sich in Anspruch nehmen, *den* Menschen richtig und ganz zu erforschen noch die Geisteswissenschaften, noch beide - die Natur- und Geisteswissenschaften - im Verein. Angesichts dieses Sachverhalts könnte aber auch das philosophierende Nachdenken nicht in die Rolle des Platzanweisers schlüpfen und seinerseits bestimmen wollen, was als richtiges anthropologisches Fundament des Wissenschaftsbetriebs und seiner Institutionalisierung zu gelten habe. Einzig die Voraussetzungsarchäologie wäre ihre Aufgabe, und zwar in vollem Bewußtsein, daß die Spiele der Grund-Annahmen nicht in End-Spielen um das 'Wesen' des Menschen kulminieren können. Nur möglicherweise störende und aufstörende Mitspieler im Spiel der anthropologischen Diskurse könnten Philosophie und Philosophieren sein, auf keinen Fall aber Schiedsrichter oder parteiische Legitimationsbeschaffer mit dem erhabenen Gestus längst überholter Souveränität.

Dieser Ausflug in einige Konsequenzen der Fragment-Anthropologie Finks, wie sie sich schon aufgrund der einleitenden Vorbemerkung abzeichnen und ausziehen lassen, sollte weder voreilig sein noch von weiterer analytischer Durchdringung dieser anfänglichen Konturen einer Gegen-Anthropologie bei Fink ablenken. Der Satz, das Wesen des Menschen bestehe darin, kein dinglich-substantielles Wesen zu haben, also in einer we-

senhaften Unwesentlichkeit, drängt zu weiterer Aufschlüsselung. Diese bleibt Fink nicht schuldig. Weit davon entfernt, es beim Genuß der Provokation der in der Vergessenheit menschlichen Daseins übereinkommenden Idealisten und Naturalisten zu belassen und nur die Gegenthese von der Fragmentarität und Bruchstückhaftigkeit als Gegenzug anthropologischer Opposition auszuspielen und damit eine neue anthropologische Orthodoxie der puren Negation aufzurichten, sucht Fink nach Phänomenen, in denen Fragmentarität und Bruchstückhaftigkeit als Implikationen der spezifisch menschlichen Un-Dinglichkeit und wesenhaften Un-Wesentlichkeit zum Ausdruck und zur Ausweisung gelangen. Die Frage, die sich Fink offenbar, wenn auch nicht *expressis verbis*, im Vortrag gestellt hat, lautet: Woran *zeigt* sich diese so oft übersprungene, in Wesensbestimmungen zum Schweigen gebrachte Fragmentarität, die nicht zu vollenden ist, oder die Bruchstückhaftigkeit des Daseins, die auf Ergänzung drängt und die doch niemals zu einem geschlossenen Gebilde wird? Man wird dabei beachten müssen, daß dieses Sich-zeigen, dieses Ausspähen, dieses Sich-etwas-Auffallenlassen eine von Fink souverän beherrschte phänomenologische Technik und Tugend ist. Zeigen, Ausspähen und Aufdecken, insbesondere durch Einklammerung der Schematismen vielerlei Seh- und Denkgewohnheiten ersetzen dabei nicht die Argumente. Sie versuchen allerdings, sich des Bodens zu versichern, des Grundes, der Prämissen, in die Argumente und syllogistische Figuren zurückgegründet sein müssen, sollen sie nicht zu einem glasperlen-

spielhaften Formalismus von Induktionen und Deduktionen degenerieren.

Das Fragmentarische, das Bruchstückhafte zeigt sich für Fink in einer Reihe von Grundphänomenen (vgl. „Grundphänomene des menschlichen Daseins“, Vorlesung 1955, Buchveröffentlichung 1975), die im Meran-Vortrag als „fünf un-ruhige Züge des menschlichen Seins“ (S. 29) bezeichnet werden. Es handelt sich um Arbeit, Kampf, Liebe, Spiel und Sterblichkeit. Zunächst ist man überrascht von dieser lapidaren Reihung von Bekanntem. Man fragt sich: Warum soll sich gerade in dieser Fünffalt von höchstvertrauten und dabei im Grunde auch banalen menschlichen Erscheinungen das Fragmentarische, das Bruchstückhafte, das unwesentliche Wesen und die Undinglichkeit des Menschen zeigen? Warum soll es sich bei Arbeit, Kampf, Liebe, Spiel und Sterblichkeit als bis zum Überdruß bekannten Phänomenen um Grund-Phänomene, also um besonders ausgezeichnete Phänomene handeln - überdies um Phänomene, von denen Fink behauptet, daß man aus ihnen das Fragmentarische in den Blick reißen müsse? Schließlich weiß doch 'Jedermann', daß der Mensch häufig arbeitet, gelegentlich kämpft, manchmal liebt, dann und wann spielt und schließlich stirbt. Wie kann solches Jedermannswissen die Grundlage einer Gegenanthropologie abgeben, die eine immerhin tausendjährige Tradition anthropologischen Denkens in Frage stellen will? Werden da nicht Gemeinplätze der Alltagserfahrung zu tiefen Einsichten hochstilisiert? Und

überhaupt: Warum diese Fünffalt? Ist hier nicht Willkür im Spiel? Könnte man diese Grundphänomene nicht beliebig ergänzen - z. B. durch Erziehung, durch Kunst, durch Glauben, durch Staat, durch Recht? Schließlich gibt es auch die klassische Reihe grundlegender anthropologischer Bestimmungen des Menschen durch Sprache, Leiblichkeit, Vernunft, Freiheit, Geschichtlichkeit - wie steht diese Reihe zu Finks Grundphänomenen? Ließe sich an diesen Bestimmungen nicht ebensogut die Fragmentarität des Menschen demonstrieren? (Man denke an Kants Vernunftbegrenzung, an Sartres Freiheitsbegriff, an Plessners exzentrische Positionalität.)

Diese Fragen 'von außen' an die Auflistung der un-ruhigen Züge sind - jedenfalls zu einem Teil - nicht einfach von der Hand zu weisen. Sie können aber zunächst nur als Aufforderungen gelten, nachdenkend genauer zu analysieren, inwiefern die Fünffalt der Grundphänomene trotz aller Alltagsvertrautheit einen exponierten Status haben, wenn es um den Aufweis der Grundfragmentarität geht, die das naturalistisch und idealistisch unverrechenbare 'Wesen' des Menschen ausmachen soll. - Zuerst wird man sich hier daran erinnern müssen, daß Fink nicht von der isolierten Individualität ausgehen will, die in der Neuzeit anthropologisch so häufig Modell gestanden hat und den Grundzug der Mitmenschlichkeit nur - wenn überhaupt - marginal in den Blick bekam. Das bedeutet nicht die singuläre Existenz, sondern die Ko-Existenz müsse Ausgangspunkt einer den Men-

schen nicht überspringenden Anthropologie sein. Schon unter diesem Leitgesichtspunkt wird klar, daß anthropologische Grundphänomene nur solche sein können, die originär mitmenschlich sind. Das ist aber sowohl bei der Arbeit der Fall, sofern sie sich immer mit oder im Horizont der anderen vollzieht; das ist der Fall beim Kampf, sofern der Kampf den Gegner voraussetzt - sei er präsent oder nicht; das ist der Fall bei der Liebe, die sich auf den Partner bezieht, beim Spiel, das des Mitspielers bedarf, wie auch beim Tod, der im andenkenden Kult die Abgeschiedenen ehrt. Unabhängig also davon, ob Fink alle koexistentialen Grundphänomene aufzeigt (er ließ diese Frage in Gesprächen offen: die Koexistentialität der mitmenschlichen Grundfiguren steht außer Zweifel. Außer Zweifel steht jedoch auch, daß die koexistentialen Grundphänomene schon auf der konkreten Ebene immer eine Teilung implizieren bzw. zur Voraussetzung haben. Jedes Zusammen ist ein Zusammen auf dem Grunde einer Teilung, wie jede Teilung eine Teilung vor dem Hintergrund eines Zusammen ist. Das „Ko“ der Existenz ist also ganz und gar nicht 'harmlos' - wie es Wortkombinationen mit „Ko“ leicht suggerieren. Vielmehr kommt im „Ko“, verbunden mit Existenz, ein Zwiespalt zum Ausdruck, der, wie hier einleitend gesagt wurde, Grund-Riß aller Annahmen, der bei Fink den unmißverständlichen und markanten Titel der Not und Notwendigkeit erhalten wird.

Die durchgängige Verwiesenheit der Menschen aufeinander, und zwar in der Nothaftigkeit ihres Daseins, ist das Gemeinsame, das in den elementaren Grundbezügen von Arbeit, Herrschaft, Liebe, Spiel und Tod bzw. Sterblichkeit angezeigt wird. Geht man in der Philosophie und der ihr folgenden Anthropologie - z. B. bei Sartre und bei Heidegger, aber auch früher beim Neuhumanismus, Idealismus und in der Klassik - davon aus, daß der Mensch ein existierendes Selbstverhältnis sei, daß er sich zu sich selbst verhalte und daß ihn das als Freiheits-, Vernunft- und Bewußtseinswesen auszeichne, so nimmt Fink einerseits unter dem Eindruck der elementaren Koexistenzphänomene diese Selbstverhältnisthese auf; andererseits wird diese These aber in der Weise 'entindividualisiert', daß es nur noch zulässig erscheinen kann, so zu formulieren: die elementaren Vollzüge des menschlichen Selbstverhältnisses spielen sich nicht in „Einsamkeit und Freiheit“ ab, vielmehr spielen sie in der Dimension einer Gemeinschaftlichkeit, die immer schon diejenigen gezeichnet hat, die in ihr „ich“ oder „wir“ sagen. Abstrakter gesagt: Das menschliche Selbstverhältnis ist kein unvermitteltes und unmittelbares der reinen Freiheit, des reinen Selbstbewußtseins und der reinen Vernunft, sondern das Selbstverhältnis, das ich im Denken, Begehren und Rasonieren als je-meines artikuliere, ist immer schon vermittelt über die Koexistenz. Die Bauten unseres sog. eigenen Bewußtseins gründen auf verdeckten Koexistenzfundamenten, was sogleich einsichtig wird, wenn man sich an die einfache und doch so hintergründige Tatsache erin-

ner, daß jedes Ich, das sich in der Reflexion theoretisch zu sich verhält, seinen elementaren Ursprung in einer Zeugungsgemeinschaft hat, in einem Zeugungsakt koexistentialer Praxis, der auch die Möglichkeit einer theoretischen Ich-Reflexion anfänglich gestiftet hat. Und soviel wird an dem mageren Beispiel schon deutlich: reflektierendes Selbstverhältnis sind wir - als Menschen - nur auf dem Ermöglichungshintergrund einer vorgängigen gemeinschaftlichen Praxis, die selbst gar keine ausdrücklich reflektierte sein muß. Durchaus nicht übertreibend und überspitzt kann man im Sinne Finks sagen: Selbst die höchsten Höhen unserer Spekulation, unseres kritischen Selbstverhältnisses und seiner Übersteigungen erklimmen wir nur auf dem Grunde einer praktisch-koexistentiellen Ausgangsbasis - von einer Ausgangsbasis her, die uns sogar erlaubt, sie spekulativ und spekulierend zu vergessen, auf die jedoch ein Anthropologe entschieden zurückführen muß, will er das menschliche Dasein in seiner elementaren Kontur rekonstruieren. Um mich eines von Fink häufig zur Erhellung praktizierten Vergleichs zu bedienen: Götter und Engel mögen als reine Geister ohne koexistentielle Herkunft und Zukunft sein. Es mag in ihrem Wesen liegen, wenn wir es denn zu denken vermögen, ihr Ich aus sich selbst zu haben, also reines Selbstverhältnis und reines Selbstbewußtsein zu sein - dem Menschen ist solches nicht vergönnt. Er steht immer im Schatten endlicher Gemeinschaftlichkeit, deren wiederum endliche Praxis den unebenen und unruhigen Boden abgibt, auf dem er seine kleinen Unendlichkeiten baut.

Man sieht, wie sich schon bei geringem Nachdenken der Eindruck auflöst, Fink ergehe sich in allzu bekannten Allgemeinheiten und Banalitäten, wenn er die elementaren fünf Koexistenzphänomene zur Bezeugung der Fragmentarität des Menschen in den Zeugenstand des Phänomenologen ruft und befragt. Was er befragt und in der Nachfrage belegen will ist - nach wie vor - der Umgang des Menschen mit seiner Un-Wesentlichkeit. Sie will er aufspüren, konkretisieren - nicht aber in einem ungebremsten spekulativen Höhenflug von Thesen und Antithesen, sondern mit einer späherischen Strenge des Blicks auf die Unauffälligkeiten existierender Praxis. Denn - wenn es noch nicht aufgefallen sein sollte - die Grundphänomene, in deren Analyse sich die merkwürdige Un-Wesentlichkeit des Menschen erweisen soll, sind nicht nur durchgängig Koexistenzphänomene, sondern es sind auch durchgängig Phänomene der Praxis. Dabei ist Praxis aber nicht zu verstehen als angewandte Theorie, sondern als die Elementardimension, auf die man zurückdenken muß, will man den Menschen in seinem merkwürdigen Un-Wesen redlich erkennen und nicht mit ungedeckten theoretischen Behauptungen überfallen.

Wir halten fest: Für Fink geht die Koexistenz der singulären Existenz voraus, wie sie auch allen Wesensthesen als verdeckter und zu entdeckender Boden vorausliegt. Sofern die Koexistenz aber endliche gemeinschaftliche Praxis ist, wird damit weder ein

neuer Idealismus noch ein neuer Naturalismus geboren, sondern
der Boden eines elementaren Realismus freigelegt.

VI.

Um in den Auslegungs- und Verstehensraum zu gelangen, in dem sich Finks Fragmentaritäts- und Ko-Existenzsphäre bewegt, muß man einige Seh- und Denkgewohnheiten preisgeben, die die Szene des Alltagswissens und des wissenschaftlichen Wissens wie selbstverständlich und unbefragt beherrschen und deren Preisgabe - sei es auch nur im Gedankenexperiment - Verunsicherung auslöst. Zu diesen Seh- und Denkgewohnheiten gehört die Ansicht - ein äußerst doppelsinniges Wort -, die Praxis, das Tun sei ein etwas staubiger Modus des Existierens und Verhaltens, dessen unscharfe Umrisse im Klärungsbad der Theorien geläutert und zur Durchsichtigkeit gebracht würden. Diese Ansicht von der normativen Differenz zwischen Theorie und Praxis, der gemäß die sogenannte Praxis sich in dem Maße aus ihren Niederungen emporschwingen kann, indem sie sich in die Botmäßigkeit von aufklärenden Theorien begibt und sie anwendet, die sehr verbreitete und zum Beispiel das Selbstverständnis der Pädagogik vielfach bestimmende Ansicht muß man preisgeben oder zumindest vorübergehend einklammern, will man Finks Praxisdimension, in der die Koexistentialien strukturbildend wirken, in den Blick bekommen. Ein treffender Name für diese Praxisdimension wäre der Name der 'elementaren Praxis' - zeigt sie doch an, daß es hier weder um eine Reihe oder um die Ebene empirischer Praktiken geht, noch um theoretisch erklärungsbe-

dürftige und im Prinzip dumpfe Verhaltens- und Handlungsweisen. Vielmehr zeigt das Wort 'elementare Praxis' oder 'elementare Praktiken' an, daß es gleichsam vor- und unterhalb der unmittelbar lebensweltlichen und theoretisch-wissenschaftlich zu durchforstenden Praxisdimension eine konstitutive Praktik gibt, einen elementaren Boden, der unabhängig ist vom geläufigen Theorie-Praxis-Denken, dem man aber nachgraben muß, will man erfahren, worin das Theorie-Praxis-Denken selbst gründet. Dieses archäologische Nachgraben - das Bild der Archäologie scheint am besten geeignet, die Elementarität des zu entdeckenden Bodens zu signalisieren - bedeutet jedoch nicht einen Rückgang zu ewigen Ursprüngen, hat also nichts zu tun mit den Anfangs- und Ursprungsphilosophien, die Foucault in der „Ordnung des Diskurses“ als ersatzbedürftig betrachtet. Im Gegenteil, der Versuch eines Rückgangs auf den elementaren Boden menschlicher Selbstentwürfe in der Koexistenz verhält sich, weil er Rückgang auf *Praxis* ist, durchaus kritisch zu Ursprungs- und Eigenschaftstheoremen. Denn die elementare Praxis im labyrinthischen Gewebe der Koexistentia-
lien („labyrinthisch“ ist geradezu ein Kennwort im Denken Finks) ist der bewegte Dauervollzug von Endlichkeit, der, solange es Menschen gibt, nicht zum Stillstand kommt. Als einzig Beständiges sind in diesem Dauervollzug nur Strukturen changierender Bahnen von Praxis auszumachen, die die Vollzüge von Praxis nicht prädestinieren und deren nachdenkliche Auslegung an kein Ende kommt. Mit Wittgenstein formulierend kann

man sagen: Die elementaren Praktiken - das Arbeiten, das Herrschen, das Lieben, das Spielen, das Sterben - sind Praktiken mit „offenen Rändern“, sind ‘Praxisspiele’ mit instabilen und sich wandelnden Regeln. Und so erfüllt sich auch bei Fink die Warnung Plessners, daß eine Anthropologie philosophischer Natur, die sich ihrer Beantwortung bewußt sei, es nur zu „Strukturformeln“ bringen könne, nicht jedoch zu objektivistischen oder ontologistischen Einsichten mit Allgemeingültigkeitswert. Mit anderen Worten: Der in den Koexistentialien charakterisierte elementare Praxisboden, auf dem der Mensch operiert, hat selbst keine massive Statik, sondern einen tiefengeschichtlichen Bewegungsduktus, der durch die Fragmentarität des Daseins stets dynamisiert und in Atem gehalten wird.

Der untergründige Bewegungscharakter der elementaren mitmenschlichen Praxis, der vor keiner starren Ontologie haltmacht, wird besonders deutlich in Finks Explikation des Koexistentials der Arbeit. Versucht man, was nicht ohne eine gewisse Gewaltbarkeit und ohne Anschauungsverlust möglich ist, Finks farbenreiche und plastische Analyse dieses Grundphänomens auf ihre zentralen Begriffe zu bringen, so zeichnen sich vor allem zwei ab: der Begriff des „Lebens-Mittels“ und der Begriff der „Produktion“. Beide Begriffe finden sich im eröffnenden Kernsatz der Analyse. Er lautet: „Der Mensch ist das einzige Wesen im Universum, das sein Leben selbst produziert, indem es die Lebensmittel arbeitend hervorbringt.“ Diesem Kernsatz folgt,

und zwar im Sinne eines ausschließend fungierenden Vergleichs, der Satz: „Weder das Tier noch der Gott können arbeiten“. (S. 29) Der Kernsatz, der im Folgesatz die Einmaligkeit des Arbeitsphänomens als eines spezifisch menschlichen Phänomens exponiert, bedarf als anthropologischer Grund-Satz der Erläuterung und Begründung - selbstverständlich auch unter dem Gesichtspunkt, warum sich in der Arbeit die Fragmentarität und Bruchstückhaftigkeit des menschlichen Daseins zeige. Zu fragen ist zunächst, was die Selbstproduktion menschlichen Lebens bedeute, worauf sich also der Produktionsbegriff richte und was man unter Lebens-Mittel, diesem von Marx eingeführten Begriff, im Sinne Finks zu verstehen habe. Festzustellen ist: die Selbstproduktion, also die Selbsthervorbringung menschlichen Lebens in der koexistentialen Elementarpraxis der Arbeit, geschieht nicht bedingungslos. Selbstproduktion ist keine quasi-göttliche creatio ex nihilo - der Gedanke einer Selbst- und Welterschaffung aus dem Nichts wäre eher umgekehrt die Übersteigerung eines binnenweltlichen menschlich allzumenschlichen Modells zu einer Erklärungsmetapher des Kosmos, die eine Vergleichbarkeit von menschlichem und göttlichem Schöpfer-tum unterstelle. Diese Vergleichbarkeit wird jedoch von Fink als Denkmöglichkeit endlichen und begrenzten Denkens ausgeschlossen. Menschliche Selbstproduktion durch arbeitshafte Erzeugung von Lebens-Mitteln hängt an Bedingungen und unverfügbaren Voraussetzungen. Fink bezieht sich zunächst auf drei Bedingungen, die die Selbstproduktion der Lebens-Mittel und

die Produktion des Selbst durch die Lebens-Mittel ermöglichen. Es sind die Selbstoffenheit, die Weltoffenheit und die Zeitoffenheit, die sich in der Freiheit zentrieren. Damit meint Selbstoffenheit jenes unteilbare Moment der Distanz, der Nicht-Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, mit der Welt und den anderen, das schon in der Reihung der Pronomina gegenwärtig ist. Das Moment der Nicht-Übereinstimmung, das alle Offenheiten durchzieht, wäre falsch eingeschätzt, wollte man in ihm nur eine Auszeichnung erblicken, eine Überlegenheit über die selbstverschlossenen Dinge und Lebewesen. Denn primär bedeutet für Fink die Nicht-Übereinstimmung eine Nothaftigkeit, nämlich die Notwendigkeit, sich selbst finden und gleichsam erfinden zu müssen. Die Nothaftigkeit der Nicht-Übereinstimmung bringt dauernde Un-Ruhe in die Existenz, indem sie zum Sich-Vorhaben zwingt und Scheiternkönnen wie Gelingenkönnen als Dauerspannung aufbaut. Gewiß, auf dem Grunde der Selbstoffenheit sind allererst jene authentischen Biographien möglich, die man an den großen Lebenszeugnissen der Kulturheroen bewundern mag - doch diese großen Biographien von Zarathustra bis zum Nazarener, deren Beispielhaftigkeit man hervorhebt, dürfen nach Fink nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch in ihnen die Dunkelseite der Selbstoffenheit, die Not der Nicht-Übereinstimmung zum Ausdruck gelangt. Auch sie sind fragile Selbstproduktionen, Gezeichnetheiten und Auszeichnungen zugleich, also ambivalent im Sinne des anfänglich erörterten Grund-Risses. Und vor den Verlockungen einer

idealistischen Überbewertung menschlicher Selbstoffenheit in Hoch- und Leitbildern kann schon Finks Hinweis auf den praktischen Mittel-Charakter warnen, der allen Produktionen, also auch den Selbstproduktionen im engeren und existentielleren Sinne anhaftet. Denn streng genommen - und streng genommen wollen die Gedanken Finks sein - gibt es in keiner Koexistenzdimension einen reinen Selbstzweck, d. h. es gibt keine Produktivität, die sich nicht in irgendeiner Weise als Lebens-Mittel ausweise, wenn man eingehender nachforscht. Man muß sich nur von jenem allzu engen Begriff des Mittels als eines bloßen Instrumentes lösen, von der Vorstellung, bei den Mitteln handle es sich nur um technische Mittel. Vielmehr sind Lebens-Mittel notwendende Dimensionen oder besser noch 'Medien', durch die hindurch menschliches Leben sich mit sich selbst - sich ermöglichend - vermittelt. Lebens-Mittel sind also Lebensvermittlungen und in dieser Bedeutung Lebensproduktionen. Und das gilt auch für das Lebens-Mittel der 'Identität', in der sich die Selbstoffenheit Gestalt und Gefüge zu geben versucht - sei es als individuelle, als gesellschaftliche oder als kosmopolitische Identität.

Ist eine Bedingung des Grundphänomens der Arbeit der Selbstausstand in der Selbstoffenheit, die zu Antizipation und Entwurf drängt, so ist eine weitere Bedingung die Weltoffenheit. Die Weltoffenheit gehört zu den anthropologischen Gemeinplätzen - mindestens seit Herder. Man weiß und wiederholt es immer

wieder: der Mensch lebt im Unterschied zum Tier weltoffen, d. h. in keiner vorbestimmten „Sphäre“, in keinem eindeutigen Lebensumfeld und nicht vor-sorglich ausgestattet mit einem mehr oder weniger sicheren Verhaltensprogramm. - Bei Fink sind Welt und Weltoffenheit keine relativ resistenten anthropologischen Dauervokabeln, sondern über jede Anthropologie im positiven Sinne hinausweisende ‘Grundwörter’, um die seine kosmologische Philosophie kreist und zwar im Anschluß an Husserl und Heidegger und im Abstoß von ihnen zugleich. Finks Philosophie der Welt, sein Verständnis der Welthaftigkeit des Daseins, kann hier weder umfassend noch differenziert dargestellt werden. Einige Hinweise und Andeutungen müssen genügen. Am Ende einer frühen Vorlesung aus dem WS 1955/56 (publiziert 1958) mit dem Titel „Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs“ findet sich die wichtige Unterscheidung zwischen zwei Seiten der einen Welt, die Fink die „waltende Welt“ im Unterschied zur gegenständlich erfaßten oder transzendental konstituierten Welt nennt. Diese zwei Seiten oder Dimensionen der *einen* Welt, in der wir immer schon sind, ohne sie zu haben, sind einerseits die „helle Dimension“ oder der „*oberirdische* Tag“, worin die Welt „die Dinge aussetzt ins Offene“, in die Konturen ihres Anwesens; andererseits ist das die Welt als Verborgenheit der „*dunklen gestaltlosen Nacht*“, aus der heraus alles Endliche ins Erscheinen heraufsteigt und darein wieder versinkt.“ (S. 156) In solchem philosophisch-kosmologischem Weltverständnis wird der Weltbegriff

gleichsam dynamisiert, d. h. Welt ist das Doppelspiel von Aufgehen und Verbergung. Die Dimensionen des Hellen und Dunklen durchgreifen sich in einer elementaren Bewegung des Auf- und Untergangs. Entsprechend heißt es bei Fink: „Die Weltbewegung des Erscheinens schließt rauschhafte Lebensfülle und das Gestaltlose, schließt Dionysos und Hades zusammen...“ (S. 156) Bedenkt man vor dem Hintergrund dieser ‘Welt-Erfahrung’, die ihren Auf- und Umriß vom Vorsokratiker Heraklit her begreift, so wird auffällig, daß jene Weltoffenheit, die in Anthropologien als spezifisch menschliche, sich in konstruktiven Kultur- und Umweltleistungen niederschlagende Offenheit begriffen wird, in der denkenden Besinnung Finks sich nur an der Oberfläche des Weltphänomens bewegt. Der anthropologischen Weltoffenheitsthese entgeht die hinter- und untergründige Weltbewegung. Sie denkt, den Blick auf die positive Kultur und Menschenwelt starr gerichtet, nicht an das Zusammenspiel von Welteröffnung und Weltverschließung, das in der Perspektive des kosmologischen Denkens von Fink die Positivitäten der Weltoffenheit, diese Weltoffenheit *des Menschen* allererst zuläßt und in Frage stellt. Am Ende ist für Fink die Weltoffenheit „ein dunkler Glanz“, eine Lichtbrücke zwischen Geburt und Tod, die elementar dem Dasein seinen „Zeitraum“ einräumt und beschließt. Erst in der Verknüpfung mit Leben und Tod als Sinn-Eröffnung und Sinn-Verschließung zeigt die Weltoffenheit bei Fink ihr wahres Gesicht - ihren „dunklen Glanz“, von dem Fink bemerkt, daß er ebenso die Liebe, die Arbeit, den Kampf

wie den Kult bestimme und „sogar auf dem simplen Schreibgerät der Denkenden (liege), die nach Wahrheit trachten“. (S. 156)

VII.

In den durchdachten Grundphänomenen der philosophierenden Anthropologie, die gleichsam eine Anthropologie im Vollzug ist, werden Selbstverständlichkeiten brüchig und verlieren Banalitäten ihren abgeschabten Anblick. Die Grundpraktik der Arbeit, rückbezogen auf die Selbstoffenheit und Weltoffenheit des Menschen, verliert Zug um Zug die Vordergründigkeit eines puren Kultur- und Sozialphänomens (dessen Faktizität gar nicht zu leugnen ist), ist man erst einmal bereit, sich auf den Durchblick in die Hintergründe einzulassen, auf die sich darin anzeigende Selbst- und Weltproblematik mit ihren keineswegs transparenten 'Offenheiten'. Daß der Mensch für sich und die Welt offen sein muß, um arbeitend seine Lebens-Mittel produzieren zu können, diese simple Tatsache ist weder simpel noch eine bloße Tatsache - wie sich gezeigt hat. Das gilt auch für die Zeitoffenheit. Jeder weiß, sofern er erst einmal zu Bewußtsein gekommen ist, daß es Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft 'gibt'; jeder weiß, daß das Leben - sein eigenes Leben wie das der anderen - sich in der Zeit erstreckt und begrenzt ist; jeder weiß, daß Lebenszeit etwas ist, das man sinnvoll planen und bewirtschaften und vom Ende her und über dieses hinaus begreifen muß; jeder weiß, daß der Stachel der Zeit das Motiv der Vorsorge ist, daß man sich in der Zeit und gegen ihre Überraschungen, gegen das, 'was sie bringt', einrichten und verteidigen

muß. Das Wissen um die Zeit in der Zeit ist ein Jedermannswissen und anscheinend so selbstverständlich, daß es sich kaum lohnt, es zum Gegenstand subtiler Denkbemühungen zu machen. Dennoch: Was weiß man eigentlich über die Zeit, von der man offenbar ein begrenztes Stück 'hat'? Was bedeutet diese bruchstückhafte Zeithabe, die man mit der Ewigkeit konfrontiert oder mit einer endlosen Zeit, die man eben nicht 'hat'? Was ist diese Zeit, für die wir offen sind? Ist sie nur ein individuell verteilter Besitz, etwas Objektives und anderem vergleichbar, das wir als unser Eigentum besitzen? Über unseren Besitz, so sagen wir, können wir verfügen; wir können ihn vergrößern, eintauschen, mehren, akkumulieren, abrunden und vieles andere mehr. Können wir dasselbe tun mit der Zeit, die wir - wie wir sagen - 'haben'? Können wir unsere Zeit veräußern, eintauschen, abrunden, akkumulieren? Bedeutet Zeitoffenheit ein Verfügen über Zeitbesitz, ein Verfügen über die Zeit selbst? Sehr schnell bemerkt man in solchen Fragen, daß Zeit nicht einfach vom Zeitbesitz, von der Zeithabe her aufzuschlüsseln ist. Gewiß, man kann Zeit für jemanden haben - sich Zeit für etwas nehmen. Aber die Eigenzeit, die man anderen zur Verfügung stellt, ist keine Inbesitznahme dieser Eigenzeit durch andere, ist in Wahrheit keine Zeitabtretung, sondern nur ein Abstimmen der Eigenzeit mit anderer Eigenzeit, eine Synchronisation - möglicherweise eine Fremdbestimmung, aber keine Zeitübereignung. Was hier Zeit genannt wurde, Zeit, von der man sagt, daß man sie besitze, kann gar nicht übereignet werden. Sie steht allem Spre-

chen über 'verfügbare Zeit' zum Trotz nicht zur Disposition - weder zur Eigendisposition noch zur Fremddisposition. Zwar verhalten wir uns - wie auch Fink nachdrücklich hervorhebt - zur Zeit, jedoch dieses Verhalten zur Zeit impliziert offensichtlich nicht, daß es sich dabei um ein Besitz- und Verfügungsverhältnis handelt. Unser ausdrückliches Zeitverhältnis ist in seinem entscheidenden Grundzug ein von der Zeit selbst her eröffnetes Verhältnis. Mit anderen Worten: Die Zeit, über die wir in unseren Zeitverhaltungen des Messens, Planens, des Voraus- und Zurückschauens anscheinend so gekonnt und souverän verfügen, diese *Zeit selbst* hat uns bei genauerem Hinsehen und Bedenken fest im Griff. In all unserem Verfügen über die Zeit sind wir schon durch diese selbst verfügt; in unserem Zeitbesitz sind wir schon durch die Zeit selbst 'besessen'. Unser ausdrückliches Verhalten zur Zeit gründet in der Besessenheit durch die Zeit. Der zutreffende Name für die Zeitbesessenheit ist der Name der Endlichkeit. Dieser gewiß bedrohliche Name kennzeichnet und zeichnet nicht nur den Menschen, er kennzeichnet und zeichnet alles Lebendige. Der Mensch aber kennt diesen Namen und spricht ihn aus in allen seinen Handlungen. Er kennt diesen Namen, er kennt dieses Zeichen als Chance und Schicksal. Er ist - mit den Worten Foucaults - der „unterworfenen Souverän“ der Zeit, der Zeit-Macht, des murmelnden Diskurses der Zeit selbst, den er in seinen Ordnungen und Planungen zu überwinden sucht und den er darin doch nur bestätigt. Im übrigen ist es eine gewiß nicht nur zufällige Koinzidenz von Fink und Foucault, die

Foucault im berühmten neunten Kapitel von „Die Ordnung der Dinge“, das überschrieben ist mit „Der Mensch und seine Doppel“, von der Zeit mit den unruhig fragenden Worten sprechen läßt: „Kann ich sagen, daß ich jenes Leben bin, das ich in der Tiefe meiner selbst spüre, das mich aber gleichzeitig durch die furchtbare Zeit, die es mit sich schleppt und die mich einen Augenblick lang auf ihrem Kamm reiten läßt, aber auch durch die drohende Zeit, die mir meinen Tod vorschreibt, einhüllt?“ (a. a. O., S. 391)

In knapper Feststellung kann man aus dem kleinen Zeitkurs, der die Bedingtheit menschlicher Selbstproduktion durch Zeit nach der Seite der Zeit und im Sinne Finks anleuchten sollte, festhalten: Sowenig wir in der Weltoffenheit über die Welt hinaus und hinter sie kommen, sowenig gelangen wir in der Zeitoffenheit über die Zeit hinaus und hinter sie. Weltoffenheit und Zeitoffenheit als Bedingungen arbeitshafter Produktion erweisen sich zugleich als deren Grenzen und Einschränkungen. Es könnte sein, daß dieser ungemütliche Doppelsinn der Bedingungen, der Doppelsinn ihres Ermöglichens und Begrenzens, ihres Einschließens und Ausschließens dem gegenwärtigen Zeitbewußtsein und Weltbewußtsein immer mehr entgeht, und zwar in einer Euphorie des Machens und der Mächtigkeiten, die am Ende in einen prometheischen Wahn umschlägt, der - im Unterschied zur antiken Heroenfigur des Prometheus - nicht einmal mehr eine Ahnung von der selbstgefährlichen Reichweite seiner

Entfesselung hat. Das ist nur eine Seitenbemerkung; sie führt indes zu Fink zurück. - Arbeitspraktik als eine Bahn notwendiger Selbstproduktion, eingeräumt, bedingt und begrenzt durch Weltoffenheit und Zeitoffenheit, verweist in sich auf das Moment der Freiheit. Auch dieses Moment will genauer analysiert und bestimmt sein, soll es sich nicht in idealistischer Emphase verflüchtigen oder in naturalistischer Verrechnung ersticken. Mit einem Nachdruck, der bis zu einem gewissen Grad an Herder erinnern läßt, nennt Fink den Menschen den „Freigelassenen der Natur“. (S. 30) Herder nannte ihn, und darin zeichnet sich noch eine andere Grundstellung zur Freiheitsthematik ab, im vierten Buch seiner „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ den „ersten *Freigelassenen* der Schöpfung“. (Humanität und Bildung, hg. von Clemens Menze, S. 103) Der Freigelassene der Natur ist, trotz gewisser Ähnlichkeiten der Formulierung, nicht identisch mit dem „ersten Freigelassenen der Schöpfung“. Natur qua Schöpfung im neuhumanistischen Diskurs Herders ist eine andere Natur als sie Fink - sich stärker an die *natura naturans* und an das Naturverständnis der Vorsokratiker sowie an die Lebensnatur Nietzsches anlehnend - denkt. Das Freiheitsverständnis und der Freiheitsbegriff ändern sich entsprechend. Der Freigelassene Herders bleibt in seiner Freigelassenheit der Schöpfungsnatur verpflichtet. Auch dort, wo er sich irrt, wo er sich gegen seine Geschöpflichkeit verfehlt, waltet eine List der Vorsehung, die durch alle Irrtümer hindurch dem Menschengeschlecht den Preis der Humanität

in Aussicht stellt und am Ende sichert. Beide, Natur- und Menschengeschichte, unterstehen dem Gesetz der Vorsehung, die sich gewissermaßen in der Menschheitsgeschichte das geschützte Experiment eines freien Willens leistet, dem auch noch im Mißlingen die Vollendung winkt. Herders Freigelassener ist von der Natur qua Schöpfung nicht radikal zu sich ausgesetzt, er hat gleichsam Freiheit auf Bewährung. Der Freigelassene Finks hat aber gerade diesen Grundzug: radikal zu sich ausgesetzte, gänzlich auf eigenes Risiko operierende Naturfreiheit ohne Schöpfungsnetz zu sein. Die beim Gotte zu vermutende Freiheit, die „un-endliche Freiheit“ (S. 30), ist Freiheit in der absoluten und unüberbrückbaren Distanz. Sie vermittelt sich bei Fink - anders als bei Herder - nicht in die menschlich-endliche Freiheit. Beide sind miteinander unvergleichlich, wie der Mensch-Gott-Vergleich bei Fink überhaupt nur die Funktion eines die endliche menschliche Naturfreiheit zuspitzenden Modells hat, das keine Ähnlichkeitsbrücken zwischen Göttern und Menschen zuläßt, sondern sie ausschließt. Auch die rhetorischen Topoi der Bibel, die Fink zur Charakteristik der Ambivalenz der Arbeit aufbietet, sollten nicht einmal den Anschein einer theologischen Argumentationslinie im Hintergrund suggerieren. In Finks Denkbahn gibt es weder eine göttlich disponierte Schöpfungsnatur noch eine göttlich eingeräumte Freiheit. Und deshalb hat der Mensch nicht seine Freiheit auf Bewährung, sondern auf Biegen und Brechen.

Allerdings ist Freiheit, wie sie Fink im Zusammenhang mit Selbst- und Weltoffenheit als weitere Bedingung des Koexistentials der Arbeit denkt, auch nicht gleichbedeutend mit Sartres existentieller Projekt- und Wahlfreiheit. Denn für den Spät- und Radikalcartesianer Sartre spielt der Naturhorizont keine vergleichbare Rolle wie bei Fink. Daß der Mensch endliche Naturfreiheit ist - der Akzent liegt jetzt auf *Natur* -, macht seine Freiheit in der Sicht Finks und im Unterschied zu Sartre äußerst ambivalent. Ambivalent heißt: zweideutig und zwiespältig. Die Zwiespältigkeit und Zweideutigkeit faßt Fink in den schlichten Satz: „Wir sind in der Natur sowohl geborgen als auch von ihr ausgesetzt.“ (S. 31) Wir pendeln gleichsam zwischen Geborgenheit und Ausgesetztheit, und zwar so, so möchte man hinzufügen, wie wir pendeln zwischen Weltverborgenheit und Weltoffenheit oder so, wie wir zwischen dem Zeitbesitz und dem Besessensein von der Zeit pendeln. Und das Pendeln im Zwischen macht auch die produktive Freiheit doppelsinnig und zwiespältig. Einerseits räumt Freiheit den lebens- und überlebensnotwendigen Zugriff auf die Natur ein; andererseits läßt sie wissen und erfahren, daß wir, obgleich Natur, in der Freiheit deren Unschuld verloren haben - verloren haben aber wiederum nicht etwa in einem uns selbst zuschreibbaren Akt der Anmaßung, sondern eigentlich durch die Natur selbst, die sich in uns zu sich ausgesetzt hat. Wenn man nach einem passenden Wort für Finks Bestimmung von Freiheit als naturhaft angelegte Verspannung von Aussetzung und Bergung sucht, so wäre am ehesten an das

Wort 'tragisch' zu denken. Das würde bedeuten: die endliche menschliche Naturfreiheit trägt in sich den Grundzug, und zwar den unabweisbaren Grundzug des schuldlos Schuldigwerdens. Von der Natur ausgesetzt und um ihre ursprüngliche Bergung wissend, weil selbst ein Naturwesen, praktiziert der Mensch sein Leben notwendig und notwendigend gegen die Natur. Andererseits ist dieses Gegen-die-Natur selbst von der Natur diktiert und insofern nicht unnatürlich. Oder anders gesagt: Der Mensch muß an der Natur schuldig werden, um seine Natur zu leben; indem er aber seine Natur lebt, indem er seine Lebens-Mittel produziert, wird er seiner Fragmentarität im Vergleich zu den geschlossenen Naturdingen inne. In der Tat: der Mensch ist das Paradox der Naturfreiheit - aber man muß im Sinne Finks hinzufügen: das sich wissende Paradox, mehr noch, das existierende Paradox. Der „Fluch“ der Aussetzung steht in engster Verbindung mit dem „schöpferischen Lebensschwung“ und umgekehrt. In solcher Erfahrung jedoch kann Freiheit kein aufklärerisch-pathetischer Begriff mehr sein, sondern ein überaus zwiespältiger Befund - so zwiespältig, wie es Weltoffenheit und Zeitoffenheit sind.

Zwiespältig ist in Finks koexistential-praktischer Anthropologie aber nicht nur die Freiheit inmitten der Natur als Fluch des Produzierenmüssens und Chance des Produzierenkönnens in vielfältigen Formen notwendender Arbeit - zwiespältig ist auch das Kernphänomen der Leiblichkeit, des leibhaftigen In-der-

Welt-seins. Auch im Hinblick auf den Leib gilt gewiß Finks anfängliche Absetzung vom Idealismus und vom Naturalismus. Das bedeutet: Will man das menschliche Leibphänomen in den Blick bekommen, so muß man sich ebenso davor hüten, die Leiblichkeit endlichen Daseins durch Vergeistigung normativ zu überspringen oder abzuwerten, wie man sich auch davor hüten muß, den Menschen aufgrund seines Leibes in die lange Kette lebendiger Organismen umstandslos einzugliedern und von daher 'wesenhaft' zu bestimmen. Der in philosophischen Denkfiguren altgediente Leib-Geist-Dualismus ist - in Finks Sicht - wiederum nichts anderes als ein Fall doppelter Verdinglichung - entweder der Verdinglichung des Leibes zum Körperorganismus oder der Verdinglichung des Geistes zum erhabenen Wesensbewußtsein. Weder als naturalistisches Steuerorgan noch als Ort von Wesensschau und -ideationen läßt sich der Geist elementar fassen - sowenig wie sich der Leib elementar fassen läßt als Naturmaschine mit Selbstprogrammierungsautomatik. Vielmehr präsentiert sich uns unser Leib, der nicht als Äußeres zu unserem Sein hinzukommt, sondern der wir existierend sind, als Ausgangsort unserer Bedürftigkeit, unserer Bedürfniswesenhaftigkeit und als Medium ihrer Befriedigung. Das heißt: der Leib konstituiert sich für uns qua Leib nicht erst durch eine nachträgliche oder apriorische kognitive Differenzierung zwischen res extensa und res cogitans, sondern unser Leibsein, unsere Leibhaftigkeit meldet sich primär in einer grundlegenden „Bedürfnisnot“, wie Fink es nennt. (S. 32) Diese Bedürfnisnot,

die das Neugeborene kräftig durchstimmt und die sich im Verlaufe des Lebens in der Geschichtlichkeit ihrer Erfüllung ändern mag, aber lebenslänglich nicht aufzuheben ist, ist die - wiederum elementare - Quelle des Weltwissens, des „Entbehnungswissens“ (S. 32), das uns Welt und Natur vorstellt - man darf sagen: sie uns vorstellt, noch ehe sie thematische Gegenstände unseres ausdrücklich reflektierenden Bewußtseins sind. Schon im einfachsten Entbehnungsempfinden und Erfüllungsdrang konstituiert sich ein vorprädikatives Leib'wissen' des Menschen, ein vorprädikatives Wissen davon, daß wir „Natur um uns und in uns haben“. (S. 31) Der berühmte erste Schrei des Kindes, das damit nach Pestalozzi und im Unterschied zu Rousseau den geborgenen Naturzustand verläßt, ist etwas gänzlich anderes als das Geschrei der Vogeljungen nach dem Futter. Die Reaktionen der 'Eltern' mögen vergleichbar sein; unvergleichbar ist, daß im Schrei des Kindes sich die noch verschlossene, aber sich öffnende Leibhaftigkeit des Menschen ankündigt - wie gesagt: ein vorprädikatives „Entbehnungswissen“, das die Weltlichkeit wie die Natürlichkeit des Daseins schon in der Sinnlichkeit unmittelbaren Sich-Äußern aufschließt. Eine direkte Linie führt von diesem ersten Schrei zu den elaborierten Praktiken des Tätigseins als arbeitshafte Erschließungen und Verbergungen von Welt und Natur. Der Leib in seiner sinnlich-sinnenhaften Struktur, so kann man es in einem einfachen Satz fassen, ist unser primäres Weltmedium und Weltorgan. Er ist Welt- und Naturmedium, sofern es beides ohne seine Vermitt-

lung für uns nicht gibt, er ist *das* Lebens-Mittel. Er ist 'das' Organ (man denke an das griechische ORGANON, das „Werkzeug“ bedeutet), sofern er auch in unseren abstraktesten Tätigkeiten - sie ermöglichend - präsent ist. Mit kaum überbietbarer Lakonie faßt Fink diesen Sachverhalt in den Satz: „Ein leibloser Geist stünde machtlos vor den gewaltigsten Hebeln“. (S. 32) Mit anderen Worten: Ohne die Protorealität des Leibes wären auch die Hyperrealitäten, nach der Analyse von Baudrillard, nicht zu bewerkstelligen oder zu identifizieren. Die zentrale weltkonstitutive Rolle des Leibes als Primärgrund aller menschlichen Praxis - und das bedeutet: nicht nur der Arbeitspraxis - wurde nicht nur von Fink gesehen, sondern u. a. auch von dem französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty. Dieser schrieb in seiner „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (frz. 1945, dtsh. 1966): „Der Leib ist unser Mittel (!), überhaupt eine Welt zu haben.“ Und er führt dazu aus: „Bald beschränkt er sich auf die zur Erhaltung des Lebens erforderlichen Gesten und setzt korrelativ um uns herum eine biologische Welt; bald spielt er auf diesen ersten Gesten und geht von ihrem unmittelbaren zu einem übertragenen Sinne ihrer über, durch sie hindurch einen Bedeutungskern bekundend: So im Fall eines motorischen Habitus wie etwa des Tanzes. Baldendlich ist die vermeintliche Bedeutung solcher Art, daß die natürlichen Mittel des Leibes sie nicht zu erreichen vermögen; er muß also dann sich ein Werkzeug schaffen und entwirft um sich herum eine Kulturwelt.“ (S. 176) Kurz gesagt: Für Mer-

leau-Ponty produziert der Menschenleib Bedeutungen - er deutet die Welt im Sinne der Selbsterhaltung seiner Lebendigkeit, er deutet sie und sich in symbolisierenden Bewegungsrhythmen und er deutet sie in werkzeughaften Kulturmwelten.

VIII.

Diesseits von Realismus und Idealismus, so läßt sich der Ort des anthropologischen Denkens von Fink bezeichnen. Aber solche Massiv-Bezeichnungen (oder Standard-Signifikanten) sind nur so viel wert, wie sie Aufschlüsselungen provozieren. Im Sinne solcher Aufschlüsselungen ist zu sagen: 'Diesseits von Realismus und Idealismus' besagt nur wenig, sogar Falsches, wenn man das Diesseits von irgendeinem Jenseits der Philosophie, der Theologie oder auch nur der Alltagsrede her zu bestimmen sucht. Das Diesseits, das Fink in seiner Fragment-Anthropologie aufzuhellen und zu ermessen trachtet, ist ein Diesseits ohne Jenseits oder besser: ein Diesseits, das allen Unterscheidungen von Diesseits und Jenseits vorausliegt. Es ist ein radikales Diesseits des Untergrundes, der Elementarität. Und es bedarf schon eines gewissen 'subversiven' Gedankenschwungs, will man sich die Dimension, den Ort der radikal elementaren Diesseitigkeit, will man sich diese Protorealität menschlichen Daseins - z. B. in seiner Weltlichkeit, Zeitlichkeit, Leiblichkeit - zureichend erschließen. Man muß gleichsam gegen die Unterschiebungen und Unterstellungen des gekonnten Sprachgebrauchs andenken, muß mit der Sprache gegen ihre Suggestion, gegen ihre Denotationen und Konnotationen opponieren, muß sich gewissermaßen über die „offenen Ränder“ (Wittgenstein) hinaushängen und sich - notfalls im Verstummen - auffallen lassen, was uns das traumhaft eingeübte

Spiel der Signifikanten nicht zeigt, nämlich die abgedrängten und hinter-sinnigen Bedeutungen und Phänomenalitäten, die unsere Eigenwelten von unten her durchlöchern. Dann zeigt sich vielleicht, wie wenig solide die Strategien unserer Differenzierungen sind, wie starr und maskenhaft die Begriffe sind, mit denen wir vermeinen, uns und unsere Welt einzufangen und die wir demaskieren müssen, soll uns das in Begriffen Unbegriffene nicht in der Weise entfliehen, wie es Nietzsche in das Bild von dem auf dem Rücken eines Tigers reitenden Menschen faßt, der - so möchte man das Bild ausmalen - meint, sich auf einem dressierten Pferd zu bewegen und nicht merkt, daß es ihn fortträgt und bestimmt, was er zu beherrschen glaubt. Man muß sich diesen illusionären Traum der sicher greifenden Begriffe zerstören, will man der Elementaritäten ansichtig werden, die das Gespinnst der Begriffe eher verdeckt als begreift. Man muß seine Vorstellungen demaskieren, muß vertraute Begrifflichkeiten sprengen, soll offenkundig werden, was ein 'Diesseits', und zwar diesseits von Jenseits und Diesseits anzeigt.

Wir haben das in passender Analyse der Implikationen und Voraussetzungen des Arbeitsphänomens versucht - im Verständlichmachen von Weltoffenheit, Selbstoffenheit, Zeitoffenheit und schließlich von Freiheit und von Leiblichkeit als jenem seltsamen Lebens-Mittel, das sich in arbeitshafter Produktion erhält, gegen die Zeit opponiert und doch - am Ende - von ihr verzehrt wird. Die seltsame Doppelstruktur, Natur zu sein und

als Natur sich arbeitend gegen die Natur erhalten zu müssen, also Ausgesetzter und Bedingter der Natur zu sein, die Nothaftigkeit, die Natur arbeitend zu verkörpern und sich (wie Plessner sagt) gerade darin gegen die Natur stellen zu müssen - das alles gibt menschlicher Arbeit jenen doppelsinnigen Grundzug, Stolz und Fluch zu sein, gebundene Freiheitspraxis und blanke Notwendigkeit darzustellen. Mit diesem Blick auf das Arbeitsphänomen ist Fink nicht mit denjenigen zu verbinden und zu verbünden, die in arbeitender Produktion die Chance einer Naturüberwindung sehen, so wenig wie mit denjenigen, die sich der Utopie einer vollendbaren Synthese von Natur und Freiheit als evolutionärer Endlösung der menschlichen Gattungsgeschichte überlassen. Für Fink stellt das Verhältnis von Natur und Freiheit, das sich nicht nur in der Arbeit zeigt, eine unauflösbare Dialektik, einen nicht zu vermittelnden Grund-Riß dar. Die unüberwindbare Differenz des Grund-Risses, der sich als Zwiespältigkeit in allen Koexistentialien, in allen koexistentialen Grundphänomenen zeigt - in der Arbeit als die unversöhnliche Doppelung von Fluch und Stolz, von Naturbedingtheit und Naturverfügung -, die elementare Zwiespältigkeit, die in allen grundlegenden und sie bestreitenden Praxen spielt, die die Menschen zusammen- und auseinanderbringt, die sie ebenso zur Vereinigung wie zum Widerstreit zwingt, die die Utopien der Versöhnung erzeugt und sie wieder auflöst, diese Zwiespältigkeit des Grund-Risses offenbart sich auch - und vielleicht stärker noch als in der Arbeit - im Grundphänomen der Herrschaft.

Mit kompromißloser Schärfe und klarsichtiger Härte stellt sich Fink dem Herrschaftsphänomen in der einleitenden Feststellung: „Der Mensch lebt zu keiner Vorzeit“ „herrschaftsfrei“, so wenig wie „arbeitsfrei“. (S. 33) Das ist eine deutliche Absage an alle Träume und Illusionen, die ein befriedetes herrschaftsfreies Natur- und Selbstverhältnis des Menschen als realisierbar erachten. Auch Fink kennt die Bilder der Versöhnung der Natur mit sich und der Menschheit mit sich, aber diese Bilder sind für ihn keine Realutopien. Die vom Tabu geschützte Machtpraxis der Urhorde, die das Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten gleichsam vorab harmonisierte und stilisierte, die Souverän und Abhängige in einem Interesse scheinbar widerspruchsfrei verband, ist in Wahrheit um nichts weniger Machtpraxis als jene, die in geschichtlichen Zeiten und Epochen die Macht in unterschiedlichen Systemen der Staatsgründung und Staatsverständigung als Herrschaftspraxis ausdrücklich artikulierte. Die Tabuisierung und Verschließung der Macht im vorgeschichtlichen Mythos ist also ebenso Selbstumgang menschlicher Herrschaftsmächtigkeit wie die Öffnung der Macht in thematischer Auseinandersetzung und politischer Reflexion. Vor diesem Hintergrund sind die Bilder vom „sagenhaften Urzustand“ der Menschheit als ungebrochene Versöhntheit des Menschen mit sich selbst und mit der Natur, als herrschaftsloses Leben in machtfreien Räumen, in Räumen vollendeter Friedlichkeit und Friedfertigkeit kaum mehr als Sehnsuchtsblicke und Wunschprojektionen. Als Sehnsuchtsblicke und Wunschprojek-

tionen aber zeigen sie nicht an, was einmal war oder was einmal sein könnte, sondern sie lassen - gerade in der Wiederholung - wissen, was unter den Menschen und zwischen ihnen nicht sein kann, nämlich das, was man eine Selbstentmächtigung der Macht oder ihre Selbstauflösung nennen könnte. Der Mensch also *ist* ein Wesen der Macht qua Herrschaft. Er ist ein Wesen, das sich selbst beherrschen muß, das im Koexistential der Herrschaft, das in den Gebilden seiner Herrschaftspraxis ein unverzichtbares Lebens-Mittel hat. Menschsein ist Koexistenz im Medium der Macht wie es Koexistenz im Medium der Arbeit ist.

Koexistenz im Medium der Macht aber ist zwiespältig - zwiespältiger noch als Koexistenz im Medium der Arbeit. Und was Fink für die Arbeit feststellt, daß sie als Produzierenkönnen „Segen“ und als Produzierenmüssen „Fluch“ ist, das gilt auch und mehr noch für die als Herrschaftsgefüge sich artikulierende Macht. Auch sie ist Segen und Fluch. Segen, sofern sie hemmungsloser Gewalt Ordnung aufzwingt - Fluch, sofern die installierten Ordnungen nicht nur Abhängigkeits-, sondern auch Über- und Unterordnungsverhältnisse implizieren. In der Machtpraxis richtet sich das Produzierenkönnen und Produzierenmüssen als politische Gestaltgebung und Bändigung der Machtpotentiale auf den Menschen selbst. Hier trifft - im Prinzip - Macht auf Macht. Das Zusammentreffen von Macht und Macht aber ist der Kampf - Kampf nicht nur in der brachialen Gestalt des Krieges und der offenen Schlacht. Vielmehr nimmt

die kämpferische Qualität der Macht sehr subtile, fast unscheinbare Gestalten an. Sie nistet in allen mitmenschlichen Beziehungsgeflechten, selbst in denjenigen, die dem Anschein nach ihrem Einfluß entzogen sind, in den Beziehungen der Geselligkeit, des akzeptierenden Einflusses der Vertrauenskredite, der naturgegebenen Abhängigkeiten, die keine herrschaftsmäßig geordneten Zwangsverhältnisse, sondern nur freie und freiwillige Ordnungen darstellen. Kurz, die Macht ist vielfach ein schwer greifbares Phänomen und vielfach sind ihre Ketten mit attraktiven Girlanden des Versprechens und der Verlockung, der verheißungsvollen Gratifikationen für bereitwillige Dienste umwickelt, die das Joch der Unterwerfungen weniger schmerzlich zu machen scheinen. Das alles kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Macht eine kämpferische Quelle von Ordnungen ist, daß sie zugleich als stets lauende Gewalt herrschaftsmäßige Ordnungen, politische kodifizierte Balance-Gebilde evoziert, wie sie diese auch wieder, selbst wenn sie den weisesten Gesetzgebern sich verdanken, in Frage stellt. - Fink unterscheidet in seiner Analytik des Grundphänomens der Macht, der elementaren Machtpraxis die „Macht *vor* der Stiftung einer Herrschaft“ und die „Macht *nach* der Stiftung“. (S. 34) „Stiftung“ ist die Einrichtung eines Herrschaftssystems, einer geschichtlichen Machtordnung - mag diese auf geschriebenen Gesetzen eines Gesetzgebers beruhen oder auf Gesetzen einer Tradition, deren Anfang sich in das Dunkel der vorgeschichtlichen Zeiten verliert. Das wie auch immer gestiftete 'Gesetz' kanalisiert die

Macht und ist bestrebt, der gesetzlichen Machtordnung Dauer zu verleihen, einen legalen Machtgebrauch zu installieren und zu lizenzieren und in Machtpositionen und Machtfunktionären ein festes Gerüst zu verleihen. Aber die in den Stiftungen legalisierte, durch Legalisierung kanalisierte und disziplinierte Macht, also die unter verschiedenen Machthabern verteilte und von ihnen nach dem Gesetz ausgeübte Macht, die ein Machtverhältnis zur Macht ist, diese „Macht *nach* der Stiftung“ ist für Fink letztlich keine endgültige und erfolgreiche Transformation der „Macht *vor* der Stiftung“. Von dieser Macht - man könnte sie als Elementarmacht oder als Ur-Macht bezeichnen - sagt Fink: „Diese Macht ist immer fluktuierend und instabil.“ (S. 34) Der durch die Sinnstiftung legalisierte Machthaber, der Souverän (wer immer das sein mag in der Geschichte politischer Ordnungen) weiß das. Er weiß, daß seine Machtausübung eben durch das gefährdet ist, was er legal und lizenziert gebraucht: durch die Elementarmacht, die sich am Ende keiner Stiftung beugt, die im Unterschied zum Beständigkeitswillen gestifteter Macht unter- und hintergründig fließt (fluktuiert) und unbeständig (instabil) ist. Sie ist jedoch nicht nur flüssig und instabil in spekulativer Rekonstruktion, sondern in praktischer Präsenz. Das soll bedeuten: In der koexistentialen Machtpraktik etablierter Herrschaftsgebilde gibt es immer auch das Moment der verflüssigenden Macht, und dieses Moment spielt in den latenten oder offenen Gegnerschaften, denen sich jede gestiftete, organisierte, kanalisierte, gesetzlich legitimierte Machtausübung des Souve-

räns ausgesetzt findet, weil sie Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Herrschenden und Beherrschten als Unterwerfungsverhältnisse institutionalisiert. Diese Abhängigkeit und Unterwerfung tragen schon in sich den Keim der Revolte und der Revolutionen. Das heißt: jeder Machthaber ist schon gefährdet durch die Asymmetrie, die zwischen seiner auf Dauer gestellten, aber nicht auf Ewigkeit gestellten Herrschaftsmacht und der liquidatorisch fluktuierenden Elementarmacht der Beherrschten besteht. Dem sich stets neu anbahnenden Konflikt zwischen stabilisierender Herrschaftsmacht und destabilisierender Elementarmacht kann der Machthaber, der jeweilige Souverän, nur durch die äußerst mögliche Drohung begegnen: durch die Todesdrohung.

Die Todesdrohung ist Finks Antwort auf die Frage, was gleichsam der letzte Grund, die letzte Quelle der Möglichkeit einer Macht von Menschen über Menschen ist. Dabei räumt Fink ein, daß es mannigfache Formen der Machtausübung mit dem Ziel der Unterwerfung und der Kontrolle über die immer präsente liquidatorische Elementarmacht gibt. Es gibt die List, die Brachialgewalt, es gibt das Imponieren mit überlegenen Waffen, das Spiel mit der Dämonenfurcht, die Überredung als Bewußtseinsmanipulation, die Verlockung oder den Zwangsverzicht. Das alles sind aber nur „Hilfsmittel“ (vgl. S. 35), durch die man kontroverses oder disfunktionales Verhalten im Vorfeld disziplinieren und organisieren kann - wobei sich die angeführten

Hilfsmittel leicht ergänzen ließen. Indes, diese „Hilfsmittel“ der (politischen) Lenkung und Manipulation lassen nicht den wirklichen anthropologischen Kern, nicht das Elementarmittel der machtmäßigen Herrschaftsbewältigung und -übermächtigung erkennen. Für Fink ist das eigentliche Elementarmittel die Todesdrohung als letzte, aber auch entscheidende Gewalt. So heißt es: „Die einzige und entscheidende Gewalt eines Menschen über den Mitmenschen ist die *Todesdrohung*. Macht (von Menschen über Menschen - E. S.) entspringt zutiefst aus der Bereitschaft zu *töten*.“ (S. 35)

Das ist ein harter Satz und vor allem ein Satz, der richtig verstanden werden will. Er wird nicht richtig verstanden, wenn man aus ihm eine Legitimation des Tötens herausliest. Er bietet eine solche Legitimation nicht, und zwar allein schon deshalb, weil er den Charakter einer Feststellung und nicht den Charakter einer Rechtfertigung hat. Die Feststellung jedoch, daß Menschen andere Menschen tödlich bedrohen können - der Akzent liegt zunächst auf der Drohung - ist unbestreitbar und nicht nur historisch mannigfach belegt. Das biblische Gesetz des Tötungsverbots wie auch die politischen, die bürgerlichen Strafgesetze, die sich auf Tötungsakte beziehen, geben, gerade indem sie die Tötung von Mitmenschen unter härteste Strafandrohung bis zur Wechselseitigkeit des Tötens stellen, Auskunft über das elementar-menschliche Vermögen des Tötens und darüber, daß dieses Vermögen, anderen das Leben zu nehmen, auch seine Bereit-

schaft signalisiert und faktisch bekundet. Die Forderung „Du sollst nicht töten“ impliziert: „Du kannst töten“. Kein Tier, so kann man in der anthropologischen Perspektive Finks argumentieren, kann töten. Es mag seine Beute reißen, es mag in Rangordnungskämpfen seine Gegner tödlich verletzen, es mag Nachfolger vertilgen, um sich genetisch durchzusetzen, es mag sich in Drohgebärden behaupten - keine dieser Verhaltensweisen beruht auf einem Vermögen zu töten, wenn dieses Vermögen und die Androhung seiner Realisierung ein ausdrückliches Verhältnis zum Tod voraussetzt. Nur dasjenige Wesen kann einem anderen den Tod androhen, das um ihn weiß, wie auch nur dasjenige sich dieser äußersten Gewaltandrohung der Lebensvernichtung durch Unterwerfung entziehen kann, dem im Wissen die Möglichkeit des Eigen- und Fremdtodes präsent ist. Die Erzwingung der Macht von Menschen über ihre Mitmenschen durch Mediatisierung und Instrumentalisierung des Todes in der Androhung des Tötens ist also in der Tat eine genuin menschliche Machtpraxis, die erkennen läßt, daß der Mensch nicht das friedfertige Wesen seiner Träume ist, daß die Koexistenz im Zeichen der Menschenmacht nicht schon von sich her den Streit, den Kampf, die Zwiespältigkeit ausschließt, sondern daß der jeweilige Friede eine Leistung gezähmter Machtdisposition ist, die gewissermaßen nur vorübergehend ihrer kriegerischen Spitzen beschnitten wird. Die Verheißung eines ‘ewigen’ Friedens unter den Menschen, so darf man Fink wohl verstehen, widerstreitet im Grunde der durch den Tod unbarmherzig manifestierten

menschlichen Endlichkeit. Als Wesen existierender Endlichkeit sind Menschen dem Tod nicht nur ausgeliefert wie die Tiere dem Zufall ihres Endens, sondern als diese sich wissende Endlichkeit können Menschen sich und anderen den Tod antun, also töten. Das Tötenkönnen in der Instrumentalisierung des Todes hängt unmittelbar zusammen mit dem Geschick der Endlichkeit, das ebenso Gewalt über uns hat wie es den um die Stabilisierung ihrer Macht besorgten Machthabern das äußerste Mittel des Zwanges zur Unterwerfung, sei es in der Todesandrohung oder in der Tötung, in die Hände spielt. Fink formuliert das in einem anscheinend wiederum lapidaren Satz. Er lautet: „Das Wesen der Herrschaft ist dem Tod benachbart.“ Und wohl wissend, daß in der Unscheinbarkeit des Satzes Schrecken liegt, fügt er hinzu: „Das sind elementare Sinnzusammenhänge, die uns vielleicht erschrecken mögen, - die so einfach sind, daß wir sie zu- meist vergessen.“ (S. 35) Und man ist geneigt zu kommentieren: „vergessen“ zum Glück eines ruhigen Lebens und eines gesunden Schlafs.

Finks Darlegungen und Analysen zum Koexistential von Macht bzw. Herrschaft sind weder eine zynische Apotheose des einen noch der anderen. Sie sind zu verstehen als eine anthropologische Elementaraufklärung, die selbstverständlich nicht (das Vergessen könnte darauf hinweisen) mit bequemer Bestätigung zu 'rezipieren' sind. Fink nimmt sich auch hier in die Pflicht eines möglichst unbestechlichen Blicks. Und dieser Blick zeigt

ihm vor allen Bewertungen, daß alle Herrschaftspraxis in der Machtpraxis gründet wie alle Machtpraxis in der tödlichen Endlichkeit des Lebens. Hier findet sich keine Heroenerklärung, keine Kriegs- und Kriegerbeschönigung, sondern nur die nüchterne und eindringliche - beinahe möchte man sagen die unbeeilte - Frage nach dem „Seinssinn“, nach dem Daseinssinn des Gewalt-, Macht- und Herrschaftsphänomens. Das heißt: Von woher läßt sich die Machtpraxis verstehen diesseits aller etablierten Herrschaftsformen, diesseits auch aller Philanthropien und das Machtphänomen überlagernden Moralen wie auch diesseits aller politisch-dialogischen Interpretationen? Letztlich aber läßt sich der „Seinssinn“ des Machtphänomens, und zwar am Ende der diesseitsarchäologischen Analysen zum Phänomen, für Fink in der Weltthematik aufsuchen, nämlich im menschlichen Hinausgesetzsein in den „Krieg des Weltalls“, von dem Heraklit in dem bekannten Fragment 53 sagt: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, - die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ Wohlgemerkt, das ist keine über antike Autoritäten nachgeholte Gewalt-, Macht- und Herrschaftslegitimation. Es hat auch nichts zu tun mit bildungsbourgeoiser Dekoration eines vielleicht nicht ganz zeitgemäßen Gedankens zur Machtthematik. Wohl hat es zu tun mit der Nüchternheit eines am Ende auch spekulativen Blicks, der das Doppelgesicht der Welt als Sinnhorizont zurückholen möchte in die funktionalistischen Diskurse um die Macht, die nur noch nach ihrem Zweck und nicht

mehr nach ihrem (verborgenen) keineswegs bequemen „Sinn“ fragen. Im Horizont einer Hermeneutik des Machtsinns aber nehmen sich Finks Analysen und Sätze zur gespannten Koexistentialität in Gewalt, Macht, Herrschaft ganz anders aus als im Horizont soziologisch oder politisch argumentierender Machttheorien. Dann nämlich ist Macht Anzeige einer durch die Welt selbst begründeten Befindlichkeit *in* der Welt - in jener Welt, die sich gleichsam im Menschen abbildet, die sich in ihm und durch ihn ergreift. Finks philosophische Hermeneutik der Macht liest diese als weltanzeigendes Phänomen, und zwar ebenso wie es auch in der Hermeneutik der Arbeit geschieht. Wie gesagt: Damit übersteigt oder besser unterläuft Fink alle faktischen Diskurse und Manifestationen - die Diskurse und Manifestationen historischer Machtstiftungen in Herrschaftsverhältnissen - und denkt sie zurück in elementare Strukturen zwiespältiger Welthaftigkeit, die sich im Menschen ebenso bekunden wie sie durch ihn in tiefengeschichtlichen Ausbildungen von 'Seinsverständnissen' - so in dem vormetaphysischen, dem metaphysischen und dem nachmetaphysischen des 'Nihilismus' - formuliert und umformuliert werden. Die Koexistentialien sind insgesamt Brennpunkte der sinnhaften Seins-, Wahrheits- und Weltauslegung. Auslegungen sind aber nicht beliebige Interpretationen, sondern Antworten, und zwar endliche Antworten auf Probleme, die das undurchschaubare Weltspiel der Eröffnung und Verbergung im Menschen erzeugt. Gewiß, man kann das Zurückdenken der Macht auf ein kosmologisches Weltspiel der

Gegensätze als eine spekulative Denkpoesie denunzieren, die nur der Ablenkung von konkreten Machtphänomenen und deren Verharmlosung dienen könne, man kann Ideologie hinter diesem Denken über die Welt-Macht wittern, man kann sagen, Fink betreibe, wenn er sich auf einen hervorzuhobenden Weltsinn der Macht kapriziere, Denkmystik und verfalle überdies anthropozentrischen Projektionen, er metaphorisiere die Welt, um den Segen des Kosmos für die menschlich allzumenschlichen Befindlichkeiten zu beschwören, er verdoppele die Menschenwelt zum analog stilisierten Kosmos, baue eine Hinter- und Überwelt auf in quasi-theologischen Gedankengängen. Aber alle diese Einwendungen würden eine Naivität unterstellen, die sie selbst praktizieren. Der Kern der Naivität läge in der vermeintlichen Sicherheit ihres Sehens und Argumentierens, in dem dogmatischen Positivismus, der seinen An- und Einsichten, unbekümmert um irritierende Zweifel traut, der Dichtung sieht, wo man nach Wahrheitsmöglichkeit fragt, der Ablenkung vermutet, wo nüchterne Härte des Sehens und Denkens gefragt ist, der in der Unterstellung der Verharmlosung seine eigene Harmlosigkeit nicht erblickt, der Ideologie vermutet, wo er die eigene nicht prüfen will, der sich der Welt und des Menschen sicher zu sein glaubt, weil er das radikale Fragen nicht riskiert.

IX.

Nicht zuletzt erkennt man die Qualität eines Gedankens daran, ob er sich gegen Eingängigkeit sperrt. Man erinnere sich an Nietzsches „Unzeitgemäße Betrachtungen“, die mit Vehemenz und Bravour belegen, daß das, was an der Zeit ist, keineswegs mit dem koinzidiert, was eine Zeit für ihre Signatur, ihre Bestimmung und für ihren Erfolg hält. Das eigentliche Zeitmaß einer Zeit ist meistens etwas tiefer und etwas verborgener, als daß es sich auf den ersten Blick zeigte. Es zeigt sich nicht einmal auf jenen zweiten Blick, der sich zwar die Methode des Zweifels zu eigen gemacht hat, der aber über die Iterationen der Skepsis nicht herauskommt und nicht bemerkt, wie die Rituale des Zweifels von dem abhängen, worauf sie sich beziehen. Anders gesagt: Auch der zweite Blick des Zweifels, der Skepsis um der Skepsis willen gibt keine Gewähr, dem ‘unzeitgemäß Zeitgemäßen’ auf die Spur zu kommen. Auch der Zweifel im Gewande auf Dauer gestellter ‘Kritik’ und in unendlicher Dialektik zwischen Kritik und Kritisiertem spürt Nietzsches Wahrheit des Unzeitgemäßen und eben dadurch Zeitgemäßen nicht auf. Diese Kritik spürt die Wahrheit des Unzeitgemäßen aber deshalb nicht auf, weil sie den Denksprung hinter das Kritisierte, in das sie sich stets wieder einfädelt, nicht leistet oder nicht wagt. Im Grunde ist die vielseitig geübte Kritik heute oft zum puren Gestus erstarrt, selbst noch unkritisch, weil selbst schon wieder

eingängig - vor allem aber, weil sie in der Linie des hier angezeigten anthropologischen Nachdenkens der Eigentümlichkeit des Grund-Risses nicht innewird, nicht der irreduziblen Zwiespältigkeiten und Ambivalenzen, die alle menschlichen Praxen schon durchmächtigen, bevor sie zum Gegenstand sogenannter 'kritischer Reflexion' werden. Der Denksprung in den nicht zu vermittelnden Grund-Riß, in die Gleichzeitigkeit sich zeigender und entziehender Welt, in die Gleichzeitigkeit von Macht und Ohnmacht gegenüber der Macht, in die Gleichzeitigkeit von Not und Triumph in der Arbeit, in die Gleichzeitigkeit von Leben und Tod, von Fluch und Segen - dieser Denksprung, der in der Tat Anthropologie in ihrem radikalen Vollzug ist, läßt in seiner Entschiedenheit alle Rituale professioneller und semiprofessioneller Zeitkritik ebenso hinter sich wie er ihre elementaren „Möglichkeitsbedingungen“ aufzeigt. Denn was anderes, als die irrevozierbare Unterschiedenheit ist es, die - mit Foucault gesprochen - unter zeitkritischen Gedankendiskursen ihr 'Wesen treibt'. Und wenn man sagt 'ihr Wesen' *treibt*, so ist das genau zu verstehen: die Unterschiedenheit, in der wir je schon existieren und die uns in den koexistentialen Praktiken zueinander treibt und gegeneinander ausspielt, ist kein ontologischer Befund, keine substanzhafte Statik, die in metaphysischen Ordnungen kartographiert werden könnte, sondern selbst etwas unverfügbar Treibendes oder - noch einmal mit Foucault gesprochen - etwas „Murmeldes“, dem wir keine ewigen Wahrheiten ablauschen können und dem wir uns doch aussetzen müssen in un-

seren Praxen und Daseinsauslegungen, die sie - diese Praxen - uns abfordern. Jedenfalls ist der Denksprung in die Unterschiedenheit, in den Grund-Riß der Welt, der unser Dasein splittet und zusammenführt, *nicht* der Rückgang in einen definitiven Ursprung (wie könnten wir wissen, wie und vor allem wo 'die Welt' entspringt?), sondern ein Sich-Aussetzen einer mächtigen Unbekanntheit, für die letztlich auch ein Begriff wie Grund-Riß nur Metapher, vielleicht Symbol sein kann - wenn man so will: eingestandene Unbegreiflichkeit wie eben jene Gleichzeitigkeiten von Geburt und Tod, von Fluch und Segen, von Macht und Ohnmacht gegenüber der Macht nach Maßstäben jeder begrifflich identifizierenden Logik unbegreiflich sind und deshalb für diese Logik, die auch die Logik der Kritik ist, widersinnig. Aber das logisch Widersinnige ist nicht unsinnig. Und vielleicht ist es u. a. der Formalismus des Logizismus, über den sich noch die Kinder als die Unbekümmerteren unter den Philosophen so leicht hinwegsetzen, vielleicht ist es dieser Primat der Logizität, der seine schwere Hand auch auf die Unterschiedenheit als Kalkül des Entweder-Oder gelegt hat (entweder a oder non a), der uns daran hindert, überhaupt noch einen Denksprung zu wagen, weil Denksprünge als sprunghaftes Denken gelten, als wahrheitsschädigende A-Logismen, denen man entgegentreten muß, weil sie nur Irritationen auslösen können, vor denen man (wer eigentlich? und warum?) den Menschen schützen muß.

Fink zeigt, daß der Denksprung in den Grund-Riß, das Sich-Aussetzen in den fragmentarischen Charakter von Welt und Dasein, die als rätselhafte Labyrinth miteinander verbunden sind, kein sprunghaftes Denken bar jeder Kritik ist, wenn man unter Kritik eben nicht das Besserwissen, nicht die säkularisierte Theologie des Fortschritts versteht, in der sich - so würde Nietzsche sagen - der Mensch „vergötzt“, sondern wenn man unter Kritik das Unterscheidenkönnen versteht, jenes durchdringende sprunghafte Hinsehen und Nachdenken, das aufdeckt, was unter Selbstverständlichkeiten sich verbirgt, das unsere Voraussetzungen als Setzungen entlarvt und das - sicherlich nicht furchtlos, aber doch beharrlich - anzudenken versucht, was sich logisch *nicht* aus- und zu Ende denken läßt, nämlich der Mensch und die Welt, in der er sich so auffällig unbestimmbar, so merkwürdig ortlos in seinen Sinnverhältnissen vor- und wiederfindet. In der Tat: Der Denksprung in die Fragmentarität als Grundzug menschlichen In-der-Welt-seins, auf den alle Koexistentialien unisono verweisen, schleift 'kritisch' alle Bastionen, die entweder mit individuellen oder mit gattungsgeschichtlichen Vollendbarkeiten rechnen, die sich in listige oder göttliche Vorsehungen einklinken oder die - mit gleicher Anmaßungsgebärde - menschliche Sinnentwürfe als sinnlose Präntionen denunzieren. Im Horizont elementarer Fragmentarität läßt sich auch keine allseits zufriedenstellende und für alle Zeiten geltende Erziehungs-, Bildungs- und Wissenschaftstheorie gewinnen. Die Endlichkeit aller menschlichen Praxen steht dem

entgegen. Das kann man vom Hoffnungsstandpunkt der Abso-
luteheit her bedauern. Andererseits, - das sollte man nicht ver-
gessen -, die schonungslose Selbstehrlichkeit, die der Denk-
sprung in die Fragmentarität bedeutet wie fordert, gibt jeder
Erziehungs- und Bildungstheorie den Status eines Sinnexperi-
ments, für das sich der Mensch als vollverantwortlich zeichnet.
Darin liegt eine Chance - nicht eine Chance für naive Fort-
schrittsutopien, die immer eine Zeit der künftigen opfern, son-
dern eine Chance, in jener Selbsterkenntnis zu expandieren, die
das flüssige Medium einer auch ethisch relevanten Verständi-
gungspraxis über Erziehung und Bildung abgeben könnte. Dann
wäre anthropologisches Denken - wie bei Fink - keine positive
Selbstanalyse und Selbstkommentierung unter Ergebniszwang,
sondern - unterhalb anthropologischer Positivitäten - *Selbster-
kenntnis* als offener Bildungsvollzug in der gemeinschaftlichen
Suche nach Sinn, für die Fink das Wort „Beratung“ favorisierte.
Diese aber hätte immer den Denksprung in den Grund-Riß zur
Voraussetzung, wie sie auch den Sprung in die Weltahnung zur
Voraussetzung hätte, die, wie mehrfach betont, nicht identisch
ist mit der Auskenntnis in unserer Welt der Gegenstände und
Gegebenheiten.

Wie sehr sich Fink Kritik im Sinne des Unterscheidens, wie sehr
er sich den Sprung in die Unterscheidung, dessen Folge die
analytische Pflicht der Selbsterkenntnis ist, zur Aufgabe ge-
macht hat, das wird deutlich in einem 1966 als Aufsatz abge-

druckten Vortrag mit dem Titel „Liquidation der Produkte“. (in: Praxis. Philosophische Zeitschrift. 1/2, 1966, S. 33-45) Der Vortrag wurde auf Korcula gehalten. Dieser Vortrag steht in aufschlußreichem Bezug zum Meran-Vortrag. Aufschlußreich insofern, als er sich auf das neuzeitliche Verhältnis von Arbeit und Herrschaft bezieht, also die anthropologischen Grundpraktiken von Arbeit und Herrschaft in zeit- und geschichtskritischer Optik analysiert. Schon mit dieser Intention wird die Vermutung widerlegt, es handele sich bei den Koexistentialien um ‘dingfeste’ anthropologische Konstanten, die in allen historischen Varianten dasselbe Grundgesicht zeigten und nicht etwa um Markierungen eines anthropologisch-elementaren Problemfeldes, dessen grundphänomenaler Zusammenhang die historische Analyse nicht etwa ausschließt, sondern einschließt. - Das Problem, das sich Fink und dem er sich in diesem Praxis-Vortrag stellt, ist das Verhältnis von Herrschaft und Arbeit unter Bedingungen, die Fink als „planetarische Praxis des Menschengeschlechts“ (S. 33) zusammenfassend charakterisiert und womit gemeint ist: Praxis hochindustrialisierter Gesellschaften technokratischen Zuschnitts, die - das soll das Wort „planetarisch“ anzeigen - auf dem Wege sind, die bisherigen Ordnungen der Menschenwelt aus den Fugen und Fügungen zu reißen. Dieser grundstürzende Vorgang wirft, wie Fink formuliert, die Frage auf: „ob die überlieferten Vorstellungsweisen der metaphysischen Philosophie noch begrifflich erhellend ge-

nug sind für das menschliche Arbeitertum in der Weltsituation unserer Zeit.“ (S. 33)

Bei der „Liquidation der Produkte“, so kann man erst einmal festhalten, handelt es sich um eine Metaphysikprüfung, schließlich, wie sich noch genauer zeigen wird, um eine Metaphysikkritik, und zwar nicht - das festzustellen ist wichtig - in einem der Schulphilosophie immanenten Gedankengang, sondern in einem Gedankengang, der die grundstützend veränderte Arbeits- und Herrschaftspraxis in ihrer historisch neuen Phänomenalität mit Metaphysik konfrontiert und der deren weitere Glaubwürdigkeit davon abhängig macht, ob ihre „Vorstellungen“ und Begriffe unter veränderten Vollzugspraktiken arbeitshaften und politischen Daseins noch aufschlußreich sind. Mit einem Wort: Das Schicksal der Metaphysik, die den Anspruch erhebt oder erhob, die Struktur des Seienden im ganzen oberhalb der innerweltlichen Belange zu denken (und insofern reine Wissenschaft und reine Theorie zu sein), wird von ihrer ‘Relevanz’ für die Formation elementarer Praxis abhängig gemacht und nicht umgekehrt. Schon diese ‘praxeologische Relativierung’ der herkömmlichen Metaphysik - darüber muß man sich im klaren sein - ist selbst ein Denksprung in die radikale Abkehr von einer traditionellen Vorstellung: von der Vorstellung, daß das reine Wissen, die praktisch ungetrübte Theorie sich nur vor sich selbst auszuweisen habe und könne. Mit der Insistenz auf dem Primat der Praxis auch und besonders gegenüber der Metaphysik, das

sei am Rande bemerkt, nähern sich (wieder) Fink und Foucault. Denn wenn Fink den Diskurs der Metaphysik auf seine praktische Passung zur planetarischen Veränderung von Arbeit und Herrschaft prüfen will, so sieht er in diesem Metaphysikdiskurs offensichtlich ein Einschließungs- und Ausschließungssystem, das sich allerdings in dem Augenblick selbst ausschließt, in dem es das Ausgeschlossene, die Elementarpraxis, nicht mehr fassen kann.

Es überrascht sicherlich nicht, wenn Fink von der Ausgangsüberzeugung eines Prüfungsprimats der Praxis her und explizit vor dem Hintergrund seiner Koexistentialanthropologie (vgl. S. 33 f.) zu dem Ergebnis gelangt, daß die „überlieferten Vorstellungsweisen der metaphysischen Philosophie“ (S. 33) in der Tat begrifflich unzureichend sind zu fassen, was sich als „planetarische“ Veränderung in sich technokratisierender Arbeit und Herrschaft ereignet. Wie könnte es auch anders sein, wenn die Feststellung gilt: „Was in unserer Gegenwart vor sich geht, ist ... kein Konflikt zwischen Tradition und Revolution, vielmehr ein Riß in der Geschichte, für die uns zunächst alle Begriffe fehlen, ja fehlen müssen, weil unser überliefertes Seinsverständnis selbst in den Wirbel des Fragwürdigen geraten ist.“ (S. 34) Das ist wieder ein im Grunde knapper Satz, der überlegt sein will. Die Formulierung „Riß in der Geschichte“, und zwar im Gegensatz zu „Konflikt zwischen Tradition und Revolution“, spielt auf eine andere als die nur historische Ebene an. Auf der

historischen Ebene gibt es den Konflikt, die Revolte, die Revolution, die umsturzhaftere Veränderung, und zwar als durchaus bekannte historische Erscheinungen, denen der Historiker nachgeht, die er anhand von Zeugnissen, Dokumenten, Überresten usw. archiviert, analysiert, interpretiert oder rekonstruiert. Diese Historie zeigt bei allen Brüchen keine Risse; sie kennt Umstürze, aber keine Grund-Stürze. Die Erscheinung des grundstürzenden Risses behält Fink einer anderen, einer tiefengeschichtlichen Ebene vor. Wir nannten sie die Ebene oder die Dimension der Elementarpraxis oder der Protorealität. Auf dieser Ebene und ihren Deutungen gibt es nicht den Bruch, den die Kontinuität der Historie in der Eingemeindung besänftigt. Vielmehr gibt es hier den Abbruch, den Riß, die Veränderung ohne Brückenschlag. Diese Veränderung kann im Prinzip nicht „gemacht“ und auch nicht historisch-kausal rekonstruiert werden - es sei denn in einer philosophisch riskanten Tiefenhermeneutik. Sie kann als Ereignis nur erfahren werden, und zwar als Unstimmigwerden von dem, was Fink das „Seinsverständnis“ (z. B. des metaphysischen Seins-, Wahrheits- und Weltverständnisses) nennt. „Seinsverständnis“ ist ein Titel für das, was man als Grundaussage bezeichnen kann, die sich für lange Zeit unterhalb der Historie durchhält, die aber - und das exponiert die Bedeutung des „Risses“ - gleichsam durch den Überfall des Nichts ans Ende gebracht wird. In solchem schicksalhaften Aufbrechen eines Risses versteht der Mensch die Welt nicht mehr. Die elementaren Praxen stellen sich gewissermaßen von unten her und

anfangs unbemerkt um. Man bewegt sich noch eine Weile in den geläufigen Diskursen, Terminologien und Schemata und bemerkt erst allmählich das grundstürzende Ereignis, daß die Grundausslegung, für die man vergeblich einen Autor sucht, sich geändert hat.

Wie aber, so fragt man sich, kann Fink, wenn für diesen tiefengeschichtlichen Riß, „für den uns zunächst alle Begriffe fehlen“, wie er selbst einräumt, überhaupt weitersprechen? Müßte er nicht verstummen, wenn selbst die Grundausslegung (und gerade diese) in den „Wirbel des Fragwürdigen“ geraten ist? Woran kann er sich noch halten, wenn der Weg des historischen Vergleichs nicht mehr gangbar ist, weil die gemeinsamen Gesichtspunkte fehlen? Hier bewährt sich, was man die „anthropologische Abstützung“ nennen kann, nämlich der Blick auf die Elementarpraktiken, die man als Leitfaden für die Suche der darin sich abzeichnenden Wirkungen des tiefengeschichtlichen Risses im Seinsverständnis symptomatologisch befragen kann. Damit aber dieser Leitfaden überhaupt eingesetzt werden kann, bedarf es der Spontaneität eines eidetischen Blicks, einer spielerisch-riskanten Grundannahme, die sich vor der Sprunghaftigkeit ihrer Entstehung so wenig fürchtet wie vor der reaktiven Ablehnung in Schultheorien. In Finks Praxis-Aufsatz ist diese Grundannahme identisch mit dem Titel: „Liquidation der Produkte“. Der Titel aber will verstanden sein als „entfesselte Produktion“ (S. 35). Die so verstandene Grundannahme zu un-

serer Zeit und in unserer Zeit - das lassen die Vorüberlegungen zum Thema „Metaphysik“ und „Riß“ im Seinsverständnis erwarten - ist alles andere als ein reißerisches Schlagwort für ein Feuilleton, vielmehr handelt es sich dabei um eine höchst irritierende Feststellung auf Probe - auf Probe deshalb, weil sie ohne phänomenale Deckung nichts taugt, höchst irritierend aber deshalb, weil, wenn diese Annahme zutrifft, der Boden tatsächlich zu wanken beginnt, auf dem wir unser Denken und Sehen ziemlich sicher und von lang her begründet sahen - vielleicht aber auch schon jetzt, nach mehr als dreißig Jahren, nicht mehr *so* sicher begründet finden.

Was also bedeutet „Liquidation der Produkte“ und „entfesselte Produktion“ als tiefengeschichtliche Signatur und Anzeige eines Risses, der mehr ist als Revolution? Finks Analyse setzt an bei einer Beobachtung des Verhältnisses von Arbeit und Herrschaft unter neuzeitlichen und gegenwärtigen Vollzugsbedingungen dieser Praxis. Diese Beobachtung konstatiert eine Tendenz, nämlich die Tendenz, daß arbeitshafte Produktion und Herrschaftsmacht sich nicht mehr mit ehemaliger Deutlichkeit unterscheiden. Das System der Arbeit und das System der Macht stehen anscheinend nicht mehr in einem Abhängigkeitsverhältnis derart, daß das System der Macht das System der Arbeit und seine Produkte von oben her beherrscht, sondern daß die Produktivkraft der Arbeit und die Dispositionsmacht der Politik sich wechselseitig durchdringen. Finks vorsichtige Diagnose

lautet: „Die Zäsur zwischen Herrschaft und Arbeit scheint zu verschwinden.“ (S. 35) Dieser durchaus nicht nur von Fink diagnostizierte Sachverhalt (man denke etwa an Marx' Theorie der Entwicklung der Produktivkräfte in der politischen Ökonomie) wird von Fink nicht nur als unterschiedlich bewertbare historische Veränderung konstatiert, sondern bezogen auf den Abbruch des metaphysischen Seinsverständnisses, d. h. er wird in diesem gespiegelt. Diese Spiegelung hat den Charakter einer Modellkritik metaphysischen Denkens, einer ontologischen Strukturkritik. Das Stichwort dieser Modellkritik ist „entfesselte Produktion“. Gemeint ist: gegenüber den traditionellen metaphysischen Ordnungsvorstellungen, die den ständischen Arbeitsordnungen und Herrschaftsordnungen adäquat waren, muß die moderne Doppeleinheit von Arbeit und Politik als „entfesselt“ erscheinen. Das Attribut „entfesselt“ unterstellt also nicht ein historisch-faktisches Chaos von Arbeits- und Herrschaftsformen, kein ordnungsloses Durcheinander von Arbeit und Herrschaft, das unter metaphysische Ordnungskontrolle gebracht werden müßte. Im Gegenteil: „entfesselt“ unterstellt oder zeigt zumindest an, daß die anscheinend immer noch führenden metaphysischen Ordnungsvorstellungen nicht mehr greifen und damit revidiert werden müßten in einem adäquaten Seinsverständnis nach dem „Riß“. Doch inwiefern stimmen die metaphysischen Denkmodelle nicht mehr? Inwiefern muß in deren Sicht die moderne Arbeits- und Herrschaftswelt als „ent-fesselt“ erscheinen?

Inwiefern als „liquidatorisch“ - also als verflüssigend und verflüssigt?

Finks Grundargumentation ist folgende: Die abendländische Metaphysik sei in ihren entscheidenden Grundzügen von einer statischen Ordnungsstruktur des Seins ausgegangen. Das Ständige und Beständige habe als „das wahre Maß des Seins“ (S. 37) gegolten. Die Belegung des Endlichen als des Vergänglichen habe den Status des bloß Zeithaften gehabt, von dem die überzeitlichen Ideen nicht tangiert waren und das sie gleichwohl präformierten. Mit anderen Worten: die metaphysische Weltordnung ließ nur eine gefesselte Zeit, ein gefesseltes Werden, ein präformiertes Machen und überdies eine hierarchische Gliederung zu, die sich politisch im ständischen Denken niederschlug und die ferner eine direkte Abhängigkeit der niederen Arbeitsordnung von der höheren politisch-ständischen Ordnung bis hin zur Sklaverei implizierte. Fink resümiert den metaphysischen Ordo-Rahmen in der Charakteristik eines „Überwiegens des Perfekts über das Futurum“. (S. 40) Der Primat des Vollständigen über das Künftige, des Statischen über das Dynamische, der reinen Gestalt über das Werden, des Produkts über die Produktivkraft, des Schöpfers über das Produzieren, des Geistigen über das Banale - diese wohlbekanntes metaphysischen Denkmuster, aufgipfelnd im „metaphysischen Dualismus von „scheinbarer“ und „eigentlicher Welt““ (S. 43), sieht Fink durch die Liquidation der Produkte in entfesselter Produktion

so grundstürzend konterkariert, daß er in seinem eigenen Versuch, den Riß zu fassen, sagt: „Die Produktion der anbrechenden Weltepoche ist ein Bezug zum Nichts.“ - und nicht etwa ein Bezug zu einem metaphysisch konzipierten Sein. (S. 43) Und auf den Menschen bezogen formuliert er: „Seine Lage gleicht einem vorgeschobenen Posten, einem Vorposten am Rande des Seins und vor dem Nichts.“ (S. 44) Dieser überaus plastische Satz hat tatsächlich den Charakter eines Denksprungs in den Grund-Riß. Er ist von einer ungeheuren kritischen Brisanz. Denn wenn er zutrifft, dann zerreißen alle Gewebe der haltenden Traditionen, dann steht nicht nur ein Stück Denk- und Problemgeschichte zur Debatte, dann geht es wirklich ‘ums Ganze’ - wenn man überhaupt noch von einem Ganzen reden kann. Dann geht es auch um die Frage, ob es überhaupt noch irgendeinen verlässlichen Anknüpfungspunkt, einen anthropologischen Anknüpfungspunkt bei einer Bildungstheorie gibt, oder ob nicht mit einem Ende der Metaphysik auch das Ende des bildungstheoretischen Diskurses besiegelt ist, ob Erziehung und Bildung nicht auch ‘vor dem Nichts stehen’ - ODER OB SIE NICHT GERADE DANN, VON DEN ORDO-VORGABEN BEFREIT, IHRE GROSSE CHANCE ERGREIFEN KÖNNEN - DIE CHANCE EINES NEUEN WELTBlicks?