

Heideggers Frage nach der Technik

... bildungstheoretisch nachgedacht



Werner Sesink

Bildung und Technik 2

Werner Sesink



Heideggers Frage nach der Technik
... bildungstheoretisch nachgedacht

Bildung und Technik 2

Copyright © Werner Sesink 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das Recht der mechanischen, elektronischen oder fotografischen Vervielfältigung, der Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, des Nachdrucks in Zeitschriften oder Zeitungen, des öffentlichen Vortrags, der Verfilmung oder Dramatisierung, der Übertragung durch Rundfunk, Fernsehen oder Video, auch einzelner Textteile sowie der Übersetzung in andere Sprachen.

Originalausgabe nach einem bisher unveröffentlichten Manuskript

1. Heideggers Frage nach der Technik
 - 1.1 Technik gehört zur Wahrheit des menschlichen Daseins
 - 1.2 Die moderne Technik bedeutet „höchste Gefahr“ für die menschliche Wahrheit.
2. Das soziale Wesen der modernen Technik
3. Technik und Bildung
 - 3.1 Pädagogik und Ausbildung (die technische Seite der Pädagogik)
 - 3.2 Sorge für Bildung
 - 3.2.1 *Bildung auf dem Wege zur Bildung*
 - 3.2.2 *Das Bauen am Wege zur Bildung*

Literatur

1. Heideggers Frage nach der Technik

Das Anliegen, das Heidegger in seinem berühmten Vortragstext „Die Frage nach der Technik“ verfolgt, dürfen wir wohl unzweifelhaft als ein Bildungsanliegen qualifizieren:

„Wir fragen nach der *Technik* und möchten dadurch eine freie Beziehung zu ihr vorbereiten.“ (TK 5)

Zunächst möchte ich nachzeichnen, wozu dieses Fragen führt. Anschließend werde ich versuchen, einige gesellschaftstheoretische Implikationen des Heideggerschen Technikverständnisses zu erörtern, um schließlich auf das Bildungsanliegen: die Vorbereitung einer freien Beziehung zur Technik, noch einmal eigens einzugehen.

Die zentrale Aussage, die in Heideggers Text über die Technik gemacht wird, lautet, in wenigen Sätzen zusammengefasst:

Technik gehört zur Wahrheit des menschlichen Daseins. Sie ist nicht eine Zutat zum Menschlichen, gar eine Zutat, die das Menschliche verfälscht, sondern etwas dem Menschen Wesentliches. Aber Technik hat an der Wahrheit des menschlichen Daseins Anteil auf eine gefährdende Weise. In Gestalt der modernen Technik zeigt sich die der Technik zugehörige Gefahr sogar als „höchste Gefahr“: die Wahrheit der Technik verstellt sich in ihr selbst.

Diese zentrale Aussage beinhaltet zwei Hauptstücke, die ich nacheinander untersuchen möchte:

- Technik gehört zur Wahrheit des menschlichen Daseins.
- In Gestalt der modernen Technik bedeutet sie die „höchste Gefahr“ für die menschliche Wahrheit.

1.1 Technik gehört zur Wahrheit des menschlichen Daseins

Zur Aussage, dass Technik zur Wahrheit des menschlichen Daseins gehöre, gelangt Heidegger durch eine Untersuchung der von ihm so genannten instrumental-anthropologischen Bestimmung der Technik, wonach diese einerseits Mittel zum Zweck und andererseits der Gebrauch und die Herstellung dieser Mittel zum Zweck sei (TK 6). Beide Teilbestimmungen führen uns nämlich zu der Feststellung, dass es bei der Technik um ein Her-vor-bringen, griechisch *poiesis*, gehe (TK 11, 13). Was heißt „her-vor-bringen“? Etwas vor uns her bringen, so dass es vor uns steht, für uns sichtbar, anwesend. Was für uns anwesend ist, das ist unverborgen. Hervorbringen heißt demnach: etwas aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit bringen. Die Griechen hatten dafür das Wort *aletheia*, zusammengesetzt aus dem Wortstamm *lethe*, was soviel heißt wie Vergessenheit, Verborgenheit (auch der Fluss der Unterwelt, der Fluss des Vergessens, trug diesen Namen); und dem vorangestellten *a(lpha)*-Privativum, das eine Negation, ein weg ... von bezeichnet. *Aletheia* ist dabei sowohl das Ergebnis, die Unverborgenheit, als auch das Geschehen, das Kommen aus der Verborgenheit, die „Entbergung“, wie Heidegger sagt (TK 13). *Aletheia* ist aber zugleich das Wort für Wahrheit. Wahrheit also heißt Entbergung; und Technik als Hervorbringen ist eine Weise der Entbergung.

Wohin wir uns somit bei der Frage nach der Technik, nach Heideggers Worten, „verirrt“ haben (TK 12), ist ein Bereich, in dem es um Wahrheit, um Entbergen geht. Damit hat Heidegger uns zugleich an ein Zentrum seines Denkens geführt, in den Bereich, um den es ihm immer und wesentlich zu tun ist.¹ Entbergen ist die Wahrheit alles Seienden. Alles, was ist, ist, weil es entborgen ist. Dies ist sein „Sein“. Was das Sein des Seienden ausmacht, ist nicht wieder anderes Seiendes, und sei es ein Begriff, eine Idee, ein Plan, eine Ursache, sondern sein Kommen aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit. Die Wahrheit des Seienden ist ein Geschehen; Sein ist Entbergen.

Entbergen aber braucht den Menschen. Es geschieht nicht irgendwie und irgendwo, jenseits menschlichen Daseins. Dass der Mensch der vom Sein „Gebrauchte“ ist, wie Heidegger formuliert (TK 33), heißt, dass er vom Sein für das Entbergen in Anspruch genommen ist. Er tut es, aber dass er es tun kann, verdankt er nicht sich selbst (TK 17). In diesem „Gebrauchtsein“ zum Entbergen liegt die Wurzel der Technik.

Um nun genauer verstehen zu können, wie Technik am Entbergen, am Wahrheitsgeschehen Anteil hat, sind verschiedene Weisen des Entbergens zu unterscheiden:

- a) das Wachsen (*genesis*) der *physis*,
- b) das Hervorbringen (*poiesis*) der *techne*,²
- c) das Herstellen der modernen Technik, das von anderer Art ist als die *poiesis*.

Betrachten wir das Sich-selbst-hervorbringen der *physis*, so sehen wir, dass die Initiative (*arche*; WM 270) zu ihrer Weise des Entbergens in den Naturdingen selbst liegt (WM 288ff.). Ferner sehen wir, dass die *physis* in der Entäußerung ihrer Potenzialität in die vorliegenden Naturdinge zugleich auch in ihre Potenzialität zurückkehrt.³ Die Hervorbringungen der *physis* sind keine End- und Fertigprodukte, sondern bewahren die Initiative zu weiterem Entbergen verborgen in sich (WM 254, 292). Die Naturdinge (*physei onta*) sind also nicht einmal aus der

1 Zum Verständnis von Heideggers Wahrheitsbegriff nehme ich hier zusätzlich Bezug auf: SuZ 219-230; WW; Aletheia (VA 257-282)

2 Der Unterscheidung und dem Verhältnis von *physis* und *techne* widmet Heidegger in Auseinandersetzung mit Aristoteles eine eigene Untersuchung (Vom Wesen und Begriff der *physis*. In: WM 239-301). Dort bestimmt er *physis* in einer schärferen Absetzung von *techne* als in TK, indem er sie nicht der *poiesis* zurechnet und ihre jeweiligen Hervorbringungen als „Gewächse“ bzw. „Gemächte“ streng unterscheidet. Damit ist angesprochen, dass *poiesis* das Hervorbringen vom Hervorgebrachten, vom Seienden her versteht; *physis* als *poiesis* wäre eine sozusagen der Natur eigene Technik, die Erscheinungsformen der Natur hervorzubringen. Diese natureigene Technik gilt es dann in der menschlichen Technik nachzumachen. Was hier also vorliegt, ist schon ein Denken der Natur von der menschlichen Technik her, nicht ein Denken der Natur aus ihr selbst. *Physis* ursprünglicher gedacht bewahrt angesichts der Hervorbringungen der Natur dagegen das Sich-selbst-Bewegende auch noch in diesen, die Unabgeschlossenheit, das Unterwegs, die Eingeschlossenheit des Aufgehens im Aufgegangenen; man könnte einfach sagen: die Lebendigkeit. (WM 299f.) Die folgenden Ausführungen zum *physis*-Begriff beziehen sich im wesentlichen auf diesen Aufsatz.

Volpi (1989) vertritt die Auffassung, dass Heidegger im *physis*-Begriff des Aristoteles einen möglichen Anknüpfungspunkt für ein Denken herausgestellt hat, das sich aus der Herrschaft der modernen Technik zu befreien sucht. Vgl. auch Maurer 1987.

Zur Lebendigkeit vgl. auch Heideggers Erörterungen in: VA 273-275.

3 Wir können für *physis* auch „Natur“ einsetzen, sofern wir uns bewusst halten, dass es nicht die „Natur“ der Naturwissenschaften ist, die damit bezeichnet wird, also die Natur, die wir uns erforschend und experimentierend zum Gegenstand machen, sondern jene Natur, aus der der Mensch kommt und die all seinen Vergegenständlichungsversuchen stets unverfügbar vorausliegt. Eine große Nähe besteht zum Naturbegriff („*natura naturans*“) Schellings in dessen naturphilosophischen Schriften (Schelling 1799, 284). Vgl. dazu Sesink 1993b.

Heidegger selbst allerdings betont die Einengung, die der *physis*-Begriff im Naturbegriff erfahren hat: „In der Verengung des Seins auf ‚Natur‘ zeigt sich ein später und verworrener Nachklang des Seins als *physis*.“ (VA 77)

Verborgenheit hervorgekommen, und jetzt liegen sie vor in völliger Unverborgenheit; sondern die Verborgenheit hält und bewahrt sich im Entborgenen verborgen. Das Sich-selbst-hervorbringen der *physis* ist sich bergend verbergendes Entbergen.

Anders die Hervorbringungen (*poioumena*) der *techne*. Die Initiative zu dieser Weise des Entbergens liegt nicht in den Dingen selbst, sondern in einem andern, eben dem hervorbringenden Menschen (TK 11). Und auch das Hervorgebrachte hat seine weitere Bestimmung nicht in ihm selbst, in der ihm eigenen Potenzialität, sondern in einem außer ihm, dem Menschen, der es gebraucht und verbraucht.

Das Sich-selbst-hervorbringen (*genesis*) der *physis* ist die ursprüngliche Weise des Entbergens, in der alle anderen wurzeln. In ihr liegt daher das ursprüngliche Wesen der Wahrheit, an dem die anderen Weisen der Entbergung je spezifisch teil haben (WM 301). Wie hat nun das Hervorbringen der *techne* und wie hat das Herstellen der modernen Technik Anteil an der ursprünglichen Weise des Entbergens?

Die *techne* befindet sich noch in unmittelbarer Nähe zur *physis*. Das Wesentliche an ihr sind nämlich nicht die äußerlichen Verrichtungen und Hilfsmittel, die wir als Technik zu identifizieren geneigt sind. Entscheidend ist vielmehr das Sich-auskennen, die *episteme* (WM 251), und dieses verdankt sich der *physis*, indem diese dem Menschen zeigt, wie es geht. Die zugrundeliegende Empirie ist allerdings keineswegs eine Naturerfahrung der Art, wie wir sie machen können, wenn wir den Duft einer Blumenwiese genießen, sondern gezielte Beobachtung, gezielt nämlich durch das Interesse an bestimmten Naturprodukten. Indem der Mensch die *physis* daraufhin beobachtet, wie sie es macht, wenn sie die Dinge, beispielsweise Früchte hervorbringt, an denen er Interesse hat, ahmt er, wenn er es ihr nachmacht, scheinbar die *physis* nach, liest seine Technik von ihrer ihr immanenten „Technik“ ab. In Wahrheit hat er dabei jedoch schon zuvor in seinem eigenen interessierten Blick in die *physis* Technik projiziert. Technik beginnt nicht beim Tun und bei den Mitteln, sondern beim interessierten Blick, bei der *theoria*.

Das Sich-auskennen der *techne* bezieht sich auf eben das, worin sich die *physei onta* von den *poioumena* unterscheiden, nämlich auf die *arche tes kineseos*. Der Aufbruch, den die Naturdinge in sich selbst tragen, enthält nämlich auch den potenziellen Aufbruch in die Nutzbarkeit; und kennt der Mensch sich hierin aus, gewinnt er Einsicht in diese, ihn spezifisch interessierenden Potenzen der *physis*, dann vermag er sie auch aktiv zu entbergen, also aus der *physis* hervorzuholen.

Die *arche tes kineseos* selbst darf, soweit sie als potenzieller Aufbruch in die Nutzbarkeit interessiert, demnach nicht in der Verborgenheit gelassen bleiben. Sie muss aufgedeckt und durchschaubar gemacht, in die Anwesenheit geholt werden. Damit aber werden die *physei onta* mit der *physis* selbst wesensgleich; die ontologische Differenz wird ausgelöscht. Was *arche tes kineseos*, also Potenzialität, zu entbergende Möglichkeit ist, bestimmt sich nun aus dem interessierten Blick auf das Vorhandene, dessen aktueller Nutzen auf potenziellen Nutzen verweist und diesen als technisch aus jenem heraussetzbar, als technische Ableitung definiert.⁴

4 Diese technische Wende der Naturbetrachtung ist auch am Wandel ablesbar, den das Verständnis des Verhältnisses zwischen „natura naturans“ und „natura naturata“ durchgemacht hat, wenn „natura naturans“ nicht mehr als (göttlicher) Grund der „natura naturata“, sondern als deren Eigenschaft erscheint. Vgl. Petersen 1973, 133, wo dieser Begriffswandel an F. Bacons Naturbegriff aufgewiesen wird. Schelling hat in seiner Naturphilosophie die Wiedereinsetzung der „natura naturans“ in ihre ursprünglichere Wesensbestimmung versucht. (Schelling 1799)

So verkehrt sich die Perspektive. *Genesis* ist ein durch alle Hervorbringungen hindurch offener Prozess. *Poiesis* geschieht produktorientiert. In ihr wird *genesis* im Produkt stillgelegt. Das Produkt, jedes Produkt der *poiesis* ist weiterhin aus *physis* hervorgegangen, aber es gilt nicht mehr als ein Ding, dessen zukünftiger Werdenprozess als verborgene Initiative des Entbergens in ihm selbst liegt. Was aus ihm wird, liegt im Menschen, der es gebraucht und verbraucht. Die perspektivische Verkehrung liegt darin, dass das Entbergen nun vom Entborgenen, vom Anwesenden und Vorliegenden her bestimmt wird, also eine vom Menschen bestimmte, offenbare Möglichkeit ist, die bekannten Eigenschaften der Dinge auf eine bestimmte Weise nutzbar zu machen.

Damit ist auch schon die Gefahr gekennzeichnet, die aller Technik beiwohnt. Das menschliche Verhalten zur *physis* (Heidegger spricht meist vom „Sein“⁵) verliert seine Offenheit für das Unbekannte, Unvertraute, Geheimnisvolle. Der Mensch hält sich nur noch an das Hervorgebrachte, an das Bekannte und Vertraute, bei dem er weiß, woran er ist, das er einkalkulieren, das er berechnen und das er planvoll-umsichtig besorgen kann.

Könnte sich der Mensch überhaupt anders verhalten? Nein, sagt Heidegger, denn eben dies, sich um die Daseinssicherung zu sorgen durch Schaffung kontrollierter Bereiche in einer unsicheren Welt, durch Erweiterung seiner verfügbaren Macht, ist der Weg, auf den der Mensch „geschickt“ ist (TK 24), und ist zugleich das Verhalten, zu dem er „geschickt“, nämlich fähig ist. In diesem seinem doppelsinnigen „Geschick“ ist der Mensch immer schon angesprochen, wenn er sich „besorgend“ der Natur zuwendet. Die Gefahr der Technik ist sein Geschick – und diesem kann er nicht ausweichen oder entkommen, sondern nur entsprechen.

1.2 Die moderne Technik bedeutet „höchste Gefahr“ für die menschliche Wahrheit.

Die Nähe zur *physis* bleibt in der *techne* als *poiesis* gewahrt, sofern der Mensch sich in all seinem Hervorbringen doch immer noch eingebunden weiß in einen übergreifenden Prozess der *genesis*, der ihm sein Tun gewährt. Der Wille zur Macht (über die Natur, über die Lebensbedingungen) gehört zum menschlichen Dasein; aber lange erfährt er sich doch als limitiert auf Bezirke, deren Grenzen eng gezogen sind. Die Gefahr der Technik, sich im Besorgen des Unverborgenen, des Anwesenden und Vorliegenden zu verlieren und das Sein zu vergessen, steigert sich jedoch zur höchsten Gefahr, wenn diese Grenzen zu fallen scheinen.

Die Entgrenzung des Willens zur Macht – dies ist es nun, was die moderne Technik von der älteren *techne* unterscheidet. Sie ist keine *poiesis* mehr. Sie bringt nicht hervor, sondern fordert heraus (TK 14). Die Art, wie sie sich dem Seienden zuwendet, ist gewaltsam, nicht die des Hinsehens auf das, was das Seiende selbst dem Menschen zeigt, des Hinhörens auf das, was die Dinge selbst dem Menschen sagen, sondern Beobachtung und Verhör. Sie stellt der *physis* mit dem Anspruch auf Gefügigkeit nach (TK 18), stellt sie fest und fordert aus ihr heraus, was der subjektiven Absicht dient. Die *physis* wird zum Material ohne eigenen Sinn. Sie ist nur noch Vorstufe des „Bestandes“ an verfügbaren Dingen, ja, als Rohstoff- und Energielieferantin, selbst Teil dieses „Bestandes“ (TK 16).

5 „Die *physis* ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.“ (EM 17)

Damit ist von Heidegger ein neues Wort eingeführt. „Bestand“ bezeichnet eine besondere Art dessen, was „Gegenstand“ heißt. Jedes Hervorbringen stellt das Hervorgebrachte dem Menschen gegenüber, liefert es seiner Macht aus, macht es zu seinem Gegenstand. Damit ist es das, was es ist, in Relation zum menschlichen Willen und zum menschlichen Interesse. Zugleich aber ist es, als etwas, das seine Hervorbringung nicht nur der *techné*, sondern dabei ursprünglicher einem Andern verdankt⁶, auch ein Widerstand gegen den menschlichen Willen. Es ist Ding in einem von Heidegger hervorgehobenen emphatischen Sinne, und als solches be-dingt es den Menschen.⁷

„Bestand“ nennt Heidegger demgegenüber die zur bloßen Verfügung des Menschen bestellte Umwelt. Was zum „Bestand“ gehört, „steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber“ (TK 16). Es steht bereit, benutzt zu werden, und hat allein in diesem Bereitstehen seine Bestimmung. Es ist nichts mehr, worauf der Mensch achten, worauf er Rücksicht nehmen, das er auf sich wirken lassen muss, das seinem Wollen Widerstand entgegensetzt. Es ist nicht mehr be-dingend, sondern ermächtigend; allein bestimmt durch den Zweck, dem es dient: vollendete Gefügigkeit.

Jedes Hervorbringen, sagt Heidegger, ist Entbergung, *aletheia*: Teilhabe am Geschehen der Wahrheit. Auch die moderne, herausfordernde Technik ist eine Weise der Entbergung, hat also teil am Wahrheitsgeschehen. In ihr aber geschieht Wahrheit auf eine höchst gefährliche Weise; auf eine Weise, in der sie sich als das, was sie ist, nämlich Teilhabe am Wahrheitsgeschehen, und in der sich daher der Mensch als das, was er ist, nämlich zum Entbergen geschickt, verstellt. Und so wird er auch sich selbst ein anderer: Nicht auf eine hervorbringende, poetische, sondern auf eine herausfordernde Weise hervorholend, unachtsam, rücksichtslos und gewaltsam gegen alles Seiende leugnet er zugleich seine Herkunft aus einem Andern, sich als „Geschickten“ und verhält sich zu sich selbst als einem Herzustellenden. Hier setzt Heideggers Marx- und Marxismus-Kritik an:

„Der Marxismus denkt ... von der Produktion aus: gesellschaftliche Produktion der Gesellschaft (die Gesellschaft produziert sich selbst) und Selbstproduktion des Menschen als sozialen Wesen. Indem er so denkt, ist der Marxismus eben das Denken von heute, wo schlechthin die Selbsterstellung des Menschen die Gefahr der Selbsterstörung hervorbringt.“ (Sem 387)

Auch der Mensch wird, so Heideggers Diagnose, als Hergestellter zum „Bestand“, von der Technik bestellt zu funktionieren.

Bestand ist das herausgefordert Entborgene, Unverborgene. Das ihm vorausgehende Entbergen durch die herausfordernde Technik lässt nicht gelten, dass in allem Entbergen immer zugleich ein verborgen Bleibendes und sich Verbergendes waltet und im Entborgenen geborgen bleibt. Die moderne Technik beansprucht vielmehr die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen; alles ist ihr Bestand und erschöpft sich in der Verfügbarkeit für den Menschen. Wo alles bereits offenbar ist, kann Entbergung nicht mehr geschehen. Der Mensch setzt sich der Offenheit des Werdens, in der Offenbares erst dieses werden kann, nicht mehr aus. Er hört auf zu „ek-sistieren“ und „in-sistiert“ allein auf dem Bestehenden. (WM 196)

Das Hervorgeholte und Vorhandene wird selbst zum Grund für weiteres Hervorholen. Und umgekehrt: Alles erscheint als „Folge von ...“, und ein so ausgerichtetes Handeln be-

6 „Dinge ... kommen nicht durch die Machenschaft des Menschen.“ (VA 180)

7 „Wir sind – im strengen Sinne des Wortes – die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.“ (VA 179)

misst sich entsprechend am Maßstab des „Erfolgs“.⁸ Das Vorhandene, das Anwesende vermittelt sich in sich selbst, verstellt seine Herkunft aus dem Geschehen des sich selbst verbergenden Entbergens (der Unverfügbarkeit), und jedes in diesem Bereich Seiende erscheint im Lichte funktionaler Effektivität als bestimmt ausschließlich aus der Relation zum menschlichen Willen.

Das Entbergende, Hervorbringende, Bewahrheitende, das Sein selbst und sein Geheimnis wird damit verstellt. Jedes Entbergen scheint allein vom konstruktiven Willen des Menschen auszugehen; und im Entborgenen begegnet ihm scheinbar immer nur der Widerschein seiner eigenen konstruktiven Potenz.

„Sobald das Unverborgene nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern ausschließlich als Bestand den Menschen angeht und der Mensch innerhalb des Gegenstandlosen nur noch der Besteller des Bestandes ist, – geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf. Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemächte des Menschen sei. Dieser Anschein zeitigt einen letzten trügerischen Schein. Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst. ... *Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen.*“ (TK 26f.)⁹

Der Verlust der Gegenständlichkeit, welcher sich u.a. im Naturbegriff der modernen Physik zeigt, welcher ihr „Gegenstand“ nur noch als mathematische Struktur begegnet¹⁰, ist also keineswegs eine Widerrufung des vergegenständlichenden Denkens (wie es den „Taoisten“ der modernen Physik sich darstellen mag), sondern dessen letzte Konsequenz. Das Projekt der „Künstlichen Intelligenz“ und die es begleitende Philosophie sind Ausdruck derselben Haltung, hier der Vergegenständlichung von Geist, und treiben auf dieselbe Konsequenz zu, dass eben da, wo das geistige Verhalten selbst als reine menschliche Konstruktion erscheint und technisch reproduziert werden soll, alle Gegenständlichkeit und mit ihr der Mensch verschwindet.¹¹

Kausalität, ein technisch zentraler Begriff, verändert, wie Heidegger annimmt, ihren Charakter, wenn die Gegenständlichkeit der Welt verschwindet:

„Vermutlich schrumpft die Kausalität in ein herausgefordertes Melden gleichzeitig oder nacheinander sicherzustellender Bestände zusammen.“ (TK 22f.)

Was Heidegger hier vermutend andeutet, ist in der Tat zum Kernstück moderner Technik geworden. Die „virtuelle Maschine“, das Computerprogramm, ist eben hierdurch ausgezeichnet: als Sukzession vom Programmierer bestellter „Maschinen“zustände, die im Ablauf

8 „Der Bestand besteht. Er besteht, sofern er auf ein Bestellen gestellt ist. In das Bestellen gewendet, ist er in das Verwenden gestellt. Das Verwenden stellt jegliches im Vorhinein so, dass das Gestellte dem folgt, was erfolgt. So gestellt, ist alles: in Folge von ... Die Folge aber wird im Voraus als Erfolg bestellt. Der Erfolg ist jene Art von Folge, die selbst auf das Ergebnis weiterer Folgen abgestellt bleibt.“ (ursprüngliche Vortragsfassung von „Die Frage nach der Technik“; zit. bei Biemel 1973, 115)

In diesem Denkkreis verharren zwangsläufig alle Ansätze einer Technikfolgenabschätzung und -bewertung.

9 Sieht es so aus, als ob alles auf die konstruktive Potenz des Menschen zurückzuführen sei, so schließt dies am Ende auch den Menschen selbst mit ein. Heidegger: „Bisweilen sieht es so aus, als rase das neuzeitliche Menschentum auf dieses Ziel los: dass der Mensch sich selbst technisch herstelle; gelingt dies, dann hat der Mensch sich selbst, d.h. sein Wesen als Subjektivität in die Luft gesprengt, in die Luft, in der das schlechthin Sinnlose als der einzige ‚Sinn‘ gilt und die Aufrechterhaltung dieser Geltung als menschliche ‚Herrschaft‘ über den Erdkreis erscheint.“ (WM 257)

10 Vgl. Hempel 1990, 87-93

11 Vgl. Sesink 1993a

des Programms, sprich: im Lauf der „Maschine“ ebenso sukzessiv (an die angeschlossenen Peripheriegeräte) „gemeldet“ werden. Wechselwirkungen mit einer gegenständlichen Umwelt finden innerhalb der virtuellen Maschine nicht mehr statt. Das notierte Programm ist Bestellzettel. Das laufende Programm Abarbeitung des Bestellzettels (Algorithmus⁴) in der Form der schrittweisen Meldung der jeweils bestellten Zustände als zugestellt.

Wenn der Mensch sein in Technik entbergendes Tun als Ausdruck allein seiner konstruktiven Potenz (als sein „Gemächte“, wie Heidegger sagt) auffasst, dann sieht er nicht, dass sein eigenes Dasein nur währt, sofern es „gewährt“ ist.¹² Er sieht nicht, dass sein Wesen nicht sein eigenes Konstrukt ist¹³, sondern dass ihm sein Wesen „gewährt“ ist, dass ihm daher auch sein technisches Tun „gewährt“ ist, selbst in der Form der sich selbst verkennenden modernen Technik, und dass daher die Wahrheit des Menschen nur aus einer bleibenden Un-Wahrheit aufscheinen kann: seiner Herkunft aus einem Anderen, das ihm das Entbergen „gewährt“, zugleich sich aber immer verborgen hält. Dies nennt Heidegger „das Geheimnis“ (WW 21).

Das Geheimnis ist das, was das menschliche Wesen gewährt, das sich verbergende Entbergen, das Geschehenlassen von Wahrheit, was aber selbst nicht gewährt ist, nicht entborgen werden, nicht unverborgen sein kann.

„Die ... Verbergung des noch unentborgenen Wesens (verbal) des Seins, birgt ungehobene Schätze und ist das Versprechen eines Fundes, der nur auf das gemäßige Suchen wartet.“ (WM 415)

Es ist das Geheimnis, dem der Mensch sich, d.h. seine Geburt verdankt in allem, was ihm möglich ist, auch in der äußersten Möglichkeit, dem Tode. Diese Herkunft ist nicht eine Vorgeschichte des Menschen, die Evolution als Vorgeschichte der Gattung, an die sich die menschliche Geschichte anschloss, oder das vorgeburtliche Lebensstadium als Vorgeschichte des individuellen Lebens, an die sich die Lebensgeschichte dieses Menschen anschließt. Sie ist nicht Vergangenheit, nicht zurückgelassen; sie kann nicht rückblickend aufgedeckt, durchschaut, erkannt werden. Sie ist das beständige Herkommen des Menschen, die beständige Geburt des Menschen in jedem seiner Lebensmomente, mit welcher die Aussicht des Todes ebenso beständig und untrennbar verbunden ist. Und indem sie die beständige Geburt ist, ist sie das ständige Einbrechen der Unsicherheit in das menschliche Dasein, die umbrechende, beängstigende Kraft der Spontaneität, das zugleich verzehrende und energiespendende Feuer des (menschlichen) Lebens.¹⁴

Die Herkunft des Menschen, das sich verbergende Entbergen ist nicht nur „noch“ Geheimnis und „noch nicht“ entborgen, sondern bleibt immer „das Geheimnis“ und kann selbst niemals entborgen werden. Es kann daher auch nicht in irgendeiner Weise zum „Partner“

12 „Nur das Gewährte währt. Das anfänglich aus der Frühe Währende ist das Gewährende.“ (TK 31; Hervorh. im Original)

13 „... so etwas wie einen Menschen, der einzig von sich aus nur Mensch ist, gibt es nicht“ (TK 32).

14 Es ist verwunderlich, dass Heidegger zwar ausführlich das Dasein als „Sein zum Tode“, nicht aber es in einer vergleichbaren Weise als „Sein von Geburt“ analysiert.

H. Arendt hingegen betont, dass „Mortalität“ und „Natalität“ gleichermaßen die „allgemeinste Bedingtheit menschlichen Lebens“ ausmachen. „Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln. Im Sinne von Initiative – ein initium setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten, was nichts anderes besagt, als dass diese Tätigkeiten eben von Wesen geübt werden, die durch Geburt zur Welt gekommen sind und unter der Bedingung der Natalität stehen.“ (Arendt 1981, 15f.)

Vgl. auch Saner (1975), der – auch mit Bezug auf Heidegger – von einer „Geburtsvergessenheit“ spricht (148); ferner Masschelein 1991

gewonnen werden, wie etwa E. Bloch (1959, 729-817) es für eine künftige „Allianztechnik“ in Aussicht stellte. Dies ursprüngliche Entbergen kann nicht der menschlichen Arbeit an die Seite gestellt und so doch noch zu einem „Gemächte“ des Menschen (und sei es qua „Freundschaft“ mit der „Naturströmung“; Bloch 1959, 813) gemacht werden. Was Heidegger denkt (und bei Bloch nicht gedacht wird), ist die Un-Wahrheit des Menschen¹⁵: dass der Mensch seine Wahrheit (sein Hervorgebrachtsein, seine Entbergung) aus einem dunklen und ewig dunkel bleibenden (und auch nicht vom Lichte humaner Hoffnung zu erhellenden) Grunde empfängt, über den es nichts zu verfügen, nichts zu wissen und nichts zu hoffen gibt. Vor diesem Gedanken versagen alle Anthropologie und aller Humanismus. Der Grund des menschlichen Daseins ist selbst nicht menschlich¹⁶ und, da überhaupt nicht bestimmbar, auch nicht zur Menschlichkeit bestimmbar.

Diese Un-Wahrheit des Menschen ist nicht etwa eine Leugnung von Humanität oder ein den Menschen selbst für unwesentlich Erklären (Hum 23). Un-Wahrheit ist das, was der Wahrheit des Menschen, seiner Hervorbringung vorausgeht: eben das sich verbergende Entbergen selbst. Wird dies verstellt, so wird der Mensch in seiner eigenen Wahrheit verstellt, die er nicht von sich hat. Indem er sein Dasein zu sichern versucht, muss er es gegen das ständige Einbrechen der Unsicherheit aus der *physis* abzusperren versuchen. Daseinssicherung ist Versperrung des Seins aus der Geburt und zum Tode – in diesem Widerspruch bewegt sich das menschliche Dasein unausweichlich. Und wenn es ihm auszuweichen versucht, wenn alles Seiende zum Bestand erklärt und als Bestand behandelt wird, durch totale Herrschaft, totale Kontrolle, totale Sicherung, dann ist dies das Ende eines menschlichen als eines lebendigen, eines geburtlichen wie sterblichen Daseins. Dies Ende ist nicht der Tod als ein Zu-Ende-gehendes Leben, als Sterben, sondern das Totsein als solches, als Nicht-Sein: das Dasein als lebloser Automatismus. Indem sie eben hierauf zutreibt, ist die moderne Technik „nihilistisch“.

Zum menschlichen Dasein als einem lebendigen Dasein gehört die Endlichkeit des Anfangens und Endens, die Geburtlichkeit wie die Sterblichkeit, Herkunft und Rückkehr. Wer den Tod negieren will, muss Geburt verhindern. Sicherung des Daseins ist auch immer Sicherung vor der mit der Geburt einbrechenden Unsicherheit. Als Teilhabe an dem ständigen Einbrechen der Unsicherheit widerspricht die Geburtlichkeit (Spontaneität) dem menschlichen Willen zur Sicherung des Daseins, zur grenzenlosen Erweiterung des technischen Verfügungsbereichs.

Indem der Mensch ins und zum Hervorbringen „geschickt“ ist, ist er auch in die Gefahr der Daseinssicherung „geschickt“: dass jede Daseinssicherung eine Bedrohung der Lebendigkeit ist, Fest-Stellung; dass es ihm aber auch nicht möglich ist, hinter sein Geschick zur menschlichen Lebensform, das auch Geschick zum Am-Leben-Bleiben, sich Am-Leben-Halten ist, zu Offenheit und Feststellung, zu Wagnis und Sicherung, zu Initiative und Kontrolle,

15 Hier ist nicht jene „wesenhafte Seinsverfassung“ der „Unwahrheit“ gemeint, von der Heidegger in SuZ 222 spricht und die eher der „Gefahr“ zuzuordnen ist, in der das Dasein sich nach Heideggers Worten in „Die Frage nach der Technik“ immer befindet. Ich beziehe mich hier vielmehr auf „Vom Wesen der Wahrheit“: „Die Verborgenheit ist ..., von der Wahrheit als Entborgenheit her gedacht, die Un-entborgenheit und somit die dem Wahrheitswesen eigenste und eigentliche Un-wahrheit. ... Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. ... Das Dasein verwahrt ... die erste und weiteste Un-entborgenheit, die eigentliche Un-wahrheit. Das eigentliche Unwesen der Wahrheit ist das Geheimnis. ... Un-wesen ist hier das ... vor-wesende Wesen.“ (WW 21)

16 Dass die Wurzel des Menschen der Mensch sei – dieser Marxsche Gedanke sei in letzter Konsequenz „nihilistisch“, weil er sagt, „dass das Sein nichts (nihil) mehr für den Menschen ist“ (Sem 393).

zurückzukehren in die lebensvolle reine Spontaneität des tierischen Lebens oder vollständig einzugehen in die kalte Sterilität eines technisch rundum abgesicherten Funktionsapparates. So betreibt er Daseinssicherung, indem er das Leben aussperrt; und bleibt am Leben, indem er es riskiert.

Technik also ist eine Weise der Entbergung, insofern Teilhabe am Wahrheitsgeschehen. Das gilt auch für die moderne Technik. Entbergung ist ebenso das Sich-selbst-Hervorbringen, Aus-sich-Aufgehen der *physis*. Das von Technik und *physis* Entborgene ist anwesend; es bedingt den Menschen. Als bedingend Anwesendes setzt es dem menschlichen Willen zur Daseinssicherung Widerstand entgegen. Darin erweist sich ein Rest an Unverfügbarkeit, der technisch nicht zu eliminieren war. Indem Technik darauf aus ist, diesen Widerstand zu brechen, versucht sie, das Vorhandene als „Bestand“ zu sichern. Soweit dies gelingt, verliert das Anwesende seinen bedingenden Charakter, seine Widerständigkeit, seine Gegenständlichkeit.

Verstellt wird damit, woher sich die Teilhabe der Technik am Wahrheitsgeschehen des menschlichen Daseins verdankt: aus einer Entbergung, die selbst verborgen und deshalb Un-Wahrheit bleibt. Das sich verbergende Entbergen als Un-Wahrheit ist das Voraus, das Tragende der menschlichen Wahrheiten. Aus dieser Quelle speist sich, was die menschliche Weise der Lebendigkeit ausmacht: das Riskieren des Lebens.

Die hiermit gemeinte „Riskierung“ des Lebens ist nun allerdings etwas ganz anderes als das Risiko des technischen Unfalls. Im technischen Unfall geht etwas „kaputt“: die Sicherung des Bestandes hat versagt. (Und der inszenierte technische Unfall, der Einsatz von Militärtechnik, richtet sich insofern nicht gegen das menschliche Dasein, sondern gegen den Bestand des Gegners, der als solcher nicht zum eigenen Bestand gehört und in seiner widerständigen Gegenständlichkeit zerstört, dadurch aber in gewisser Weise – wo nicht vollständig eliminiert – doch wieder zum Bestand gemacht, nämlich dem eigenen Bestand einverleibt wird.) Dass das, was „kaputt“ ist, nicht mehr zum Bestand gehört, ist aber selbst noch aus der Perspektive des Bestandes gesagt. Und wenn Menschen aufgrund eines technischen Unfalls ihr Leben verlieren, dann eines, das ihnen aus Sicht des Bestandes schon ausgetrieben wurde, indem sie zum Bestand erst gemacht und als solcher dann zerstört wurden. Zerstörung des Bestandes aber ist nicht die Rückkehr des vollen Lebens, sondern Produktion von Müll, und seine Riskierung bringt jemanden nicht dem Leben näher, sondern dem Entsorgungsvorgang. Sie werden aus der Besorgung und Fürsorge als Formen der Daseinsvorsorge herausgenommen.

Der Bestand erscheint als Ausdruck der höchsten Macht des Menschen, als seine vollendete Autonomie. Aber im Bestand schlägt die Macht doch zugleich in Ohnmacht, die Autonomie in Heteronomie um. Auch bei Heidegger gibt es eine „Dialektik der Aufklärung“ (sofern es gestattet ist, den Begriff der „Aufklärung“ bei Adorno/Horkheimer dem des nachstellenden und herausfordernden Entbergens an die Seite zu stellen). Indem der Mensch alles unter Kontrolle zu bringen versucht, auch sich selbst, wird alles, auch der Mensch, zum Bestand. Auch ihm wird nachgestellt, auch er wird zum unselbstständigen, ohnmächtigen Bestandteil des Funktionsgetriebes der modernen Technik, zum Funktionär. Das von ihm Hervorgebrachte tritt ihm als fremde Macht gegenüber und wird so – in Heideggers Wort – zum „Ge-stell“ (TK 19).

Das „Ge-stell“, so Heidegger, ist der *logos* („das Versammelnde“; TK 20) der modernen Welt, ein *logos*, der Mensch und Natur nachstellt und sie sich als Bestand einverleibt – oder, so kann man ergänzen, als Müll aussondert. Das Ge-stell ist somit die vom Menschen aus der *physis* herausgeforderte Beständigkeit, die sich totalisiert und, sich selbst bestellend, zum Sub-

jekt erhebt. Sein Getriebe ist kein Betreiben des Menschen mehr, sondern der Mensch selbst und seine sozialen Beziehungen werden zum Betrieb des Ge-stells, eines leblosen Automatismus, der nur noch in sich selbst kreist.

Das Ge-stell, als das Wesen der modernen Technik, ist ein „Weltzustand“ (Hildebrandt 1990), in dem der Wille zur Macht sich unbedingt gibt und in dem alles dem Imperativ der Bestandssicherung unterworfen ist: Einebnung aller Möglichkeiten auf die eine Möglichkeit der endlosen Reproduktion des Immergleichen; nichts Neues mehr unter der Sonne; Ende der Geschichte.

Was nicht dem Bestand einzuverleiben ist, verweist nun nicht mehr auf eine tiefer liegende Wahrheit des Entbergungsgeschehens, darauf, dass auch die moderne Technik noch ein Geschick des Menschen ist, das ihm gewährt ist von einem Unverfügbaren, welches sich niemals technisch einholen lässt. Alles, was herausfällt aus dem Getriebe des Ge-stells, gilt nun als nichtig und fällt der Verwahrlosung anheim.¹⁷ Ob Natur, ob Ding, ob Mensch: es ist wertlos, Abfall, Müll. Die Welt zerfällt in zwei gleichzeitig wachsende Teile. Während die Herrschaft des Ge-stells sich immer weiter vorfrisst und ständig neue Funktionszentren entstehen lässt, breitet sich in deren Peripherien das Elend aus, ein Elend, das nun im Mangel an Technik begründet zu sein scheint, wo es doch nur Ausdruck ihres Wesens ist. Technisch ist der wachsenden Verwahrlosung von Mensch und Erde daher nicht zu begegnen.

Ist die Lage also hoffnungslos?

Ich kehre zurück zu Heideggers Anliegen, das ich als ein Bildungsanliegen bezeichnet habe, und leite damit über zum zweiten Teil:

„Wir fragen nach der Technik und möchten dadurch eine freie Beziehung zu ihr vorbereiten.“ (TK 5)

Das Ge-stell, so total seine Herrschaft erscheint, ist doch kein blindes Verhängnis, das alle menschliche Freiheit negiert. Im Gegenteil: der Bereich der Wahrheit, der Bereich des Entbergens, dem das Ge-stell wesensmäßig zugehört, ist gerade der Bereich der Freiheit. Denn nie wird der Mensch bloß zum Bestand; immer bleibt er auch der Besteller, durch dessen Tun die Herrschaft des Ge-stells sich konstituiert. Indem er dies tut, entspricht er der Herausforderung der Zeit, in die er gestellt ist. Und doch spricht ihm darin zugleich ein Anderes zu, sofern er bereit ist, es zu vernehmen. Nicht in der Abwendung vom Ge-stell, sondern in der aufmerksamen Zuwendung zu dem, was in dessen Anspruch, ihm zu dienen, uns zugleich zugesprochen ist, nämlich gebraucht zu sein für ein ursprünglicheres Entbergen, gebraucht zu sein für unsere eigene Wahrheit, liegt „das Rettende“ in der Gefahr (TK 28). Nicht im Wegsehen, sondern im Hineinsehen in die Gefahr „lichtet“ sich das Wesen der Technik und wird der Blick frei auf das ursprüngliche Wahrheitsgeschehen, aus dem all unsere Möglichkeiten sind.

¹⁷ „Das Bestellen des Gestells stellt sich vor das Ding, lässt es als Ding ungewahrt, wahrlos.“ (TK 44) „Die Konstellation des Seins ist die Verweigerung von Welt als die Verwahrlosung des Dinges.“ (TK 46)

2. Das soziale Wesen der modernen Technik

Diesen „Einblick in das, was ist“ (TK 44), will Heideggers Fragen nach der Technik vorbereiten. Wie tut es das? Es „baut an einem Wege“, der ins Freie führen soll (TK 5). Dies ist nicht schon der Weg einer Bildung, die erst möglich wird aus der zu ermöglichenden „freien Beziehung“ zur Technik. Der Weg, an dem dies Fragen baut, ist ein Weg zur Bildung. Und indem Heidegger sein Denken öffentlich macht, will er offensichtlich anderen die Möglichkeit eröffnen, einen solchen Weg zur Bildung ebenfalls zu gehen. So gesehen, folgt die Veröffentlichung – als Vortrag oder Text – über das philosophische hinaus zumindest implizit einem pädagogischen Anliegen.

Der pädagogischen Thematisierung der Bildungsfrage geht es über die Frage, was Bildung sei, hinaus um die Frage, wie Bildung zu ermöglichen sei. Damit ist von vornherein eine soziale Dimension von Bildung in den Blick genommen, nämlich die Frage nach dem Tun, das Bildung anderer Menschen ermöglicht. Eine Theorie, die Bildung in Zeiten industrieller Zivilisation bedenken will, muss sich deren soziale Dimension bewusst machen und sie mit durchdenken.

Schauen wir uns daraufhin Heideggers phänomenologische Beschreibung des Getriebes der industriellen Zivilisation noch einmal an..

Heidegger beschreibt es als einen effektiv auf Bestandssicherung zweckrational optimierten Funktionszusammenhang. Bestandssicherung bezieht sich dabei auch auf den Menschen. Sofern das Getriebe funktioniert, ist der Mensch bestellt und funktioniert ebenfalls, eben wie ein Rädchen im Getriebe.

Allerdings, hier wird das Getriebe der industriellen Zivilisation doch noch nach dem Bilde der erscheinenden Technik, nämlich der Maschine vorgestellt. Was in dieser Vorstellung Platz hat, ist der seelenlose Funktionär, auch noch in Gestalt des kalt-nüchtern agierenden KZ-Beamten, die Reduktion der menschlichen Beziehungen auf Vollstreckung funktionell vorgegebener Prozessabläufe, technokratische Herrschaftsformen usw., also vieles von dem, was unzweifelhaft phänomenaler Bestandteil unserer heutigen Welt ist. Ist damit aber tatsächlich auch das schon im Wesen erfasst, was sich heute weltweit als neue Form der Barbarisierung menschlicher Verhältnisse, nämlich als eine äußerste Zuspitzung des Zivilisierungsprozesses zeigt, welche das Abstoßen und Herausfallen aus der Geschichte der Zivilisierung zugleich mit sich trägt?

Worauf ich mit dieser Frage hinweisen will, ist: Neben den technischen und gesellschaftlichen Phänomenen, die einem sofort einfallen, wenn Heidegger von der wachsenden Herrschaft des Ge-stells spricht, zeigen sich in zunehmendem Umfang Phänomene, die dafür zu sprechen scheinen, dass immer mehr Menschen aus dem Funktionsbereich des Getriebes der industriellen Zivilisation herausfallen. Nicht eine wachsende Vereinnahmung, sondern eine parallel verlaufende Ausschließung durch dieses Getriebe produziert prima facie das weltweite Massenelend, das für die Barbarisierung des Lebens verantwortlich ist. So ist jene Verwahrlosung unseres Lebensraums, die sich an der modernen Stadtarchitektur ablesen lässt, von ganz

anderer Art als die, die sich in den Slums der Metropolen zeigt. Erfasst das Getriebe der industriellen Zivilisation eine Erdenregion, die zuvor eine andere Weise der Daseinssicherung betrieb, so entsteht immer dies beides, weil es zusammengehört: erstens Funktionszentren, die der technischen Vorstellung vom Getriebe entsprechen und den Produktionsbereich sowie den Bereich der öffentlichen Verwaltung und der sozialen Organisationen okkupieren, den älteren Formen der Arbeit und der Solidarität aber die Grundlage entziehen; und zweitens ein wachsender Gürtel des Elends und der Verwahrlosung von Mensch, Kultur und Natur rund um diese Zentren, der sich als das gerade Gegenteil, als Mangel an Technik, an Entwicklung darstellt. Was sich hier zeigt, ist die Absenz, der „Schwund“, die „Reduktion“ (WM 414), die mit der Herrschaft des Getriebes der industriellen Zivilisation einhergeht. Diese Zweiseitigkeit des Prozesses lässt sich nicht allein aus einem entgegen Heideggers deutlichem Hinweis dann doch wieder nur technisch verstandenen Wesen dieses Getriebes begreifen, sondern hier wirkt dessen soziale Dimension mit. Wie ist das gemeint?

Ich möchte zur Beantwortung dieser Frage zunächst einem von Heidegger selbst gegebenen Hinweis auf den Entfremdungsbegriff des jungen Marx (Hum 30) nachgehen. Anders als bei Hegel bezeichnet Entfremdung bei Marx keine notwendige Folge jeglicher Vergegenständlichung (also auch nicht die „Gefahr“, die Heidegger zufolge jeder Technik innewohnt), sondern jenes Verhältnis, in dem das Produkt der Arbeit dem Arbeiter als fremde Macht, da fremdes Eigentum, gegenübertritt (Marx 1844, 512f.; 1857/58, 203), die nun ihrerseits den Arbeiter zu ihrem Mittel macht, ihn als „Bestand“ sich einverleibt (also genau die „höchste Gefahr“ des Ge-stells). Bei Marx trägt der *logos* dieses Entfremdungsverhältnisses, dessen Folge die Entfremdung des Menschen von seiner eigenen Arbeit, von der Natur und vom anderen Menschen ist, den wohl bekannten Namen „Kapital“. Es ist aufschlussreich, die weitgehende Gleichsinnigkeit des Marxschen Kapitalbegriffs mit der Heideggerschen Begriffsschöpfung Ge-stell zu sehen. Das Kapital ist nicht der Bestand an Geld- und Sachvermögen von Unternehmungen. Es ist auch nicht das gebündelte Interesse der Eigentümer von Produktivvermögen. Das Kapital ist wie das Ge-stell eine anonyme Struktur, der alle ausgesetzt sind und von der das Verhalten aller geprägt ist, die in seinem Herrschaftsbereich leben.

Man kann sogar mit einiger Berechtigung sagen, dass das Ge-stell als „bürgerliche“ Form der Technik zu verstehen ist, insofern Bürgerlichkeit sich durch Rückzug in die Burg, Abschottung gegen die Unkalkulierbarkeit einer auf *physis* gegründeten Produktionsweise und Gesellschaftsform auszeichnet, durch Sicherung des Bestandes hinter den Mauern des Burgbezirks/der Stadt und erwachendes Selbstbewusstsein der Subjektivität der verschanzten Produzenten.

Die Kapitalstruktur ist bei Marx nicht zugespitzter Ausdruck der Gefahr, die im Geschick, d.h. in Notwendigkeit und Möglichkeit der Technik überhaupt angelegt ist. Nicht die technische Sicherung des Bestandes führt in die Entfremdung, von der Marx spricht, sondern die ökonomische (die über die technische hinaus die soziale Form der Arbeit umgreift). Der ökonomischen Weise der Bestandssicherung liegt eben nicht nur die technische, sondern auch eine soziale Weise der Bestandssicherung zu Grunde, von der bei Heidegger nicht die Rede ist: das Eigentum. Und zwar nicht das Eigentum im Sinne der unter dem Gesichtspunkt der technischen Aneignung behandelten und betrachteten Natur als Bestand, sondern Eigentum als soziale Institution, also als Sicherung der Verfügbarkeit durch gewaltsame Ausschließung der Verfügbarkeit für andere. Von diesem sozialen Aspekt der Bestandssicherung her wäre das

von Heidegger als Ge-stell benannte Wesen der modernen Technik wohl noch genauer zu bedenken.

Die Entsprechungen sind zunächst frappierend. Auch bei Marx ist die sichtbare Technik (der sichtbare Produktionsapparat) nur Ausdruck eines *logos* (der Logik des sich selbst verwertenden Werts) und „Bestand“-Teil eines übergreifend Ganzen („konstantes“, näherhin „fixes Kapital“), dem die Menschen ebenso eingliedert sind (als „variables Kapital“). Auch das Kapital ist eine quasi automatenhafte, nämlich in sich selbst zurückkehrende, selbstreproduktive Bewegungskraft. Auch die von der Selbstverwertung des Werts getriebene Produktionsstruktur ist bei Marx ein historisches „Geschick“, allerdings eines, in das die Menschen sich, ohne es zu wissen, selbst geschickt haben. Und auch bei Marx wächst „das Rettende“ gerade in der höchsten Gefahr, d.h. in der Erfahrung der äußersten Ohnmacht angesichts der äußersten Macht des Kapitals.

Diese Erfahrung ist jedoch nicht die Vollendung einer Herrschaft des sich selbst verwertenden Werts, die den Menschen dem Bestand (als „variables Kapital“) vollständig vereinnahmt hat. Sondern der Weg dieser Produktionsstruktur führt der Marxschen Analyse zufolge gerade zur Zerstörung des Menschenbestandes (und – wie wir heute ergänzen können – zur Zerstörung des Naturbestandes). Nicht dass die Menschen als „Bestand“-Teile vom Verwertungsprozess vereinnahmt werden, provoziert nach Marx die Besinnung (das Drängen der Wirklichkeit zum Gedanken), sondern ganz im Gegenteil die lebensbedrohliche Erfahrung, dass sie vom sich selbst verwertenden Wert verbraucht oder nicht gebraucht, also aus dem Bestand ausgeschlossen werden.

Daseinssicherung in der Weise der kapitalistisch-industriellen Zivilisation kann das demnach nicht leisten, was ihr zugesprochen wird. Dass der Mensch dort, wo er nur noch seinen eigenen Konstruktionen begegnet, sich selbst nicht mehr begegnet, ist noch auf eine andere Weise wahr, als Heidegger ausgesprochen hat. Ist der Mensch erst aus der Produktion ausgeschlossen, so ist er auch von der Daseinssicherung ausgeschlossen. Als vom ökonomisch-technischen Getriebe nicht (mehr) Gebraucher ist er Müll. Die menschenleere Fabrik produziert nicht nur nicht mehr mit Hilfe des Menschen, sie produziert auch nicht mehr für ihn. Wer vom produktiven und gesellschaftlichen Getriebe nicht (mehr) gebraucht wird, hat auch nichts (mehr) zu brauchen. Er „verfällt“ nicht der Welt der industriellen Zivilisation, sondern fällt aus ihr heraus, wird „nichtig“.

Für den, der aus dem Getriebe ausgeschlossen ist, gilt:

Das „umsichtige Besorgen“ (Heideggers Wort für Arbeit; SuZ 67ff.) findet für ihn nicht mehr statt. Wo kein Bestand ist, kann auch kein Bestand gesichert werden. Die Dinge verlieren keineswegs ihre Gegenständlichkeit in vollständiger Verfügbarkeit; sie kommen vielmehr ganz „abhanden“, verschwinden völlig. Das „In-der-Welt-Sein“ bekommt für die Betroffenen eine ganz andere Bedeutung. Sie sind in einer „Welt“, die von der industriellen Zivilisation ausgesondert worden ist, in der daher die Dimensionen von „Welt“, die deren Getriebe okkupiert hat, fehlen, insbesondere die verschiedenen Weisen der Daseinsvorsorge.¹⁸

Mit Marx müsste man daher sagen, dass eine wachsende Zahl von Menschen (sowohl die wachsenden Arbeitslosenheere in den Industrieländern als auch ganze Völker in den „unterentwickelten“ Ländern dieser Erde) sich heute gar nicht mehr in dem Bereich befindet, in

¹⁸ Im „Nest der technologischen Zivilisation, die, im Abendland entstanden, nunmehr zur Weltzivilisation geworden ist“, säßen, so behauptet demgegenüber Maurer mit Bezug auf Heideggers Ge-stell, „jetzt alle Menschen“ (Maurer 1987, 156).

dem sie der Gefahr ihres menschlichen Geschickes ausgesetzt sind, nämlich „in-Welt“, im Bereich der Arbeit, dass ihre Entfremdung noch viel weiter gehend ist, indem sie von der Arbeit nicht etwa total vereinnahmt, sondern im Gegenteil ausgeschlossen sind, und dass es für diese Menschen daher um ihrer Menschenwürde willen vor allem andern darum ginge, in den Gefahrenbereich der Arbeit und ihrer Technik überhaupt erst wieder einzukehren. Die höchste Gefahr droht diesen Menschen nicht von der technischen Seite der Arbeit als solcher, sondern vom Ausschluss von der Arbeit, der sie von der Wahrnehmung der Gefahr als Gefahr ebenso ausschließt wie von der Möglichkeit, ihr zu begegnen.

Der Ausschluss, von dem hier die Rede war, manifestiert sich augenfällig in Arbeitslosigkeit – allerdings nur, sofern sie mit Eigentumslosigkeit zusammen geht. Das ist die Einsicht der Marxschen Kapitalanalyse. Ausschluss aus dem Getriebe der industriellen Zivilisation findet aber zudem statt, indem auch an den durchaus in Gebrauch genommenen Menschen ein Ausschluss vorgenommen wird, wenn sie auf Brauchbarkeit, also auf Beständigkeit im Zeichen des Getriebes, reduziert werden. Der Gebrauch des Menschen ist Verbrauch, Vernutzung; und ist ein so gebrauchter Mensch verbraucht, vernutzt, so wird er ersetzt. Die „Beständigkeit“ des vom Getriebe der industriellen Zivilisation als Bestand vereinnahmten Menschen ist also nicht das Andauern des Gebrauchtwerdens dieses Menschen, sondern sein Verbrauch und anschließender Ersatz durch ein anderes Exemplar.

„Das Beständige der hergestellten Dinge als bloßer Gegenstände der Vernutzung ist der Ersatz.“ (HW 284)

Ihm selbst hängt dann ein Nichtiges an, das von dem, was noch als der Welt zuträglich anerkannt wird, sozusagen geächtet ist. Anerkennung findet nur die zur Bestandssicherung erbrachte Leistung; sie wird in Wert gesetzt und d.h. in einem Preis ausgedrückt. Was dieser Mensch über seine Leistungsträgerschaft hinaus noch ist und sein kann, verfällt der Vergessenheit.

Ist also im Getriebe der industriellen Zivilisation die Arbeit zur totalen Macht gelangt? Man kann Heidegger so verstehen, wenn man seine Äußerungen zum Marxschen Arbeitsbegriff (GD 40f.; Hum 31) und zu E. Jüngers Buch „Der Arbeiter. Gestalt und Herrschaft“ (WM 389-405) zusammen nimmt.¹⁹ Danach wäre dann der Wille zur Macht wesentlich in der Arbeit und d.h. wesentlich in dem darin eingeschlossenen Verhältnis zu den Dingen, insbesondere zur Natur, repräsentiert. Der Ausschluss des Menschen von der Arbeit verweist aber auch noch auf etwas anderes: dass nämlich die Arbeit fernerhin auch ein Verhältnis des Menschen zum andern Menschen einschließt. Wäre es so, dass der technisch sich manifestierende Wille zur Macht das Ursprüngliche ist, dann würde die soziale Seite der Arbeit von ihrer technischen her geprägt; der Wille zur Macht als Streben nach sozialer Herrschaft wäre

19 Vgl. auch Voßkuhler (1987), der Marx einen solchen Willen zur Macht der Arbeit zuschreibt, dabei aber auf die entscheidende Differenz von konkreter und abstrakter Arbeit nicht eingeht. In der konkreten Arbeit, die für Marx zweifelsohne die „wahre“ Arbeit darstellt, ist ja keineswegs jener unbedingte Wille zur Herrschaft über die Natur enthalten, der sich in der „abstrakten Arbeit“ zur Geltung bringt. In der konkreten Arbeit bleibt der Mensch leiblich auch an seinen erweiterten „Leib“, die Natur gebunden. Dieses, obwohl sicherlich durch und durch anthropozentrische Bild beschwört nicht zwangsläufig die Vorstellung eines Herrschaftsverhältnisses hervor. Dass auch konkrete Arbeit in der Gefahr steht, die Heidegger für das Sein des Menschen als fundamental ansieht, soll nicht abgestritten werden. Aber in der „höchsten Gefahr“ steht sie erst als „abstrakte Arbeit“, d.h. als kapitalistische Lohnarbeit. Und als solche steht sie in einer gegenüber dem Heideggerschen Gedanken der vollständigen Vereinnahmung noch verschärften Gefahr: der Eliminierung aus dem Gefahrenbereich. Denn was bei der Reduktion der konkreten Arbeit auf abstrakte Arbeit abgeschnitten und ausgesondert wird, ist Müll und als solcher außerhalb jedes Daseins.
Zur Heideggerschen Marxkritik vgl. auch Basta 1987

eine Erscheinungsform des Willens zur Macht als Verfügung über die vergegenständlichte Natur. So aber darf, wie mir scheint, Heidegger aus seiner eigenen Wesensbestimmung des Technischen her nicht verstanden werden.

Das Wesen der Technik ist, wie Heidegger ja selbst hervorhebt, keineswegs etwas Technisches. Das Getriebe der industriellen Zivilisation ist nicht Herrschaft der Arbeit, sondern Arbeit ist heute industriell und d.h. vom Anspruch auf unbedingte Verfügungsgewalt über Natur und Mensch geformt. Aus der Arbeit muss daher das vertrieben sein, was sie noch bindet und bedingt, was der Steigerung reiner Verfügung Grenzen setzt. Sie muss reduziert worden sein auf das, was alle Arbeit als Produktion von Verfügbarkeit von allem, was nicht Produktion von Verfügbarkeit ist, unterscheidet. Diese Reduktion der Arbeit auf Produktion von Verfügbarkeit und sonst nichts²⁰ bezieht sich auf die bearbeiteten Dinge ebenso wie auf die arbeitenden Menschen. Sie aber findet primär nicht technisch statt, sondern ökonomisch: durch die Wertabstraktion, die sich im Tausch vollzieht. Der Tausch reduziert jedes Ding auf das Produkt reiner, unbedingter Arbeit, auf ein Unding. Ist es nicht so, dass im ökonomischen Wert schon längst eine Macht in der Welt war, der keinerlei Dinghaftigkeit mehr anhaftete, die dennoch eine Realität darstellte, von der die Menschen beherrscht waren, bevor Technisches als Macht erschien?

Die Hinzuziehung der Marxschen Kapitalanalyse macht verständlich, wie das, was Heidegger „Seinsvergessenheit“ nennt, die Ablösung der Technik von den natürlichen Quellen des menschlichen Daseins, ihre Absperrung in ein sich allein aus sich selbst zu reproduzieren beanspruchendes Gefüge, sich geschichtlich vollziehen konnte – ohne diese Entwicklung in einem mangelnden „An-denken“ ans Sein oder einem rätselhaften Selbstentzug des Seins begründet ausgeben zu müssen. Nicht im menschlichen Denken liegen heute die primären Gründe für die „Raserei“ der neuzeitlichen Technik, sondern in den praktisch geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen die Menschen ihre Daseinsvorsorge heute zu betreiben gezwungen sind, ob sie nun des „Seins“ vergessen haben oder sein „An-denken“ bewahren.

Dass im technischen Verhalten als solchem die Gefährdung liegt, sich auf die Sicherung des vorliegenden Bestandes zu konzentrieren, scheint mir einsichtig. Doch reicht dies nicht an die Erklärung des Zwanghaften heran, das dieses Verhalten heute unter dem Diktat der ökonomischen Verhältnisse erhält. Nicht die Technik an sich treibt in ihre Reduktion auf einen abstrakten Willen zur Macht, sondern ihre Einbindung in eine kapitalistische Ökonomie vollzieht diese Reduktion, und zwar auf der von Heidegger – soweit ich sehe – völlig ignorierten Grundlage der Institution des Privateigentums. Das Entbergungsgeschehen des „Seins“ vollzieht sich ja nicht in einem jenseitigen Bezirk, in dem es keinen Bezug zu Seiendem gibt und zu geben braucht. Es ist nicht nur die Offenbarkeit und Verfügbarkeit des Seienden, die durch das Eigentum privatisiert wird, sondern zugleich damit wird allen durch das Eigentum Ausgeschlossenen das Sein des privat angeeigneten Seienden verschlossen.

Auch mir scheint, dass die Marxsche Analyse nicht hinreichend ist, die Implikationen einer Befreiung des menschlichen Daseins aus dem Diktat des ökonomisch-technischen Getriebes angemessen zu bedenken. Aber sie zu überspringen, hieße, eben jene Voraussetzungen in

20 Marx, der die Analyse dieser Reduktion zum Ausgangspunkt seiner Kapitalanalyse gemacht hat, spricht daher von „abstrakter Arbeit“ (1867, 61).

der Struktur des Seienden zu ignorieren, auf deren Grundlage die postulierte „Offenständigkeit“ des Verhaltens erst möglich werden könnte.

Nimmt man die Eigentumsproblematik ernst, dann geht mit der von Heidegger gemeinten „Seinsvergessenheit“ die Zerstörung des sozialen Seins durch das Privateigentum einher – und somit eine institutionalisierte „Vergessenheit“ des sozialen Seins, wie sie sich möglicherweise noch in Heideggers Begriff „des Menschen“ und seiner Wendung gegen den Humanismus zeigt: Über „dem Menschen“ geraten „die Menschen“ in Vergessenheit.

Die ökonomische Bewegung des Kapitals birgt ja einen höchst eigenartigen „Anthropozentrismus“. Wert ist allein, was vom „Menschen“ kommt, und doch erscheint die von Natur gereinigte „Menschlichkeit“ des Werts als äußerste Entfernung von menschlichem Lebenssinn. Dass „der Mensch“ mit seinem Willen zur Macht sich absolut setzt, erfahren *die Menschen* als ihre Ohnmacht.

Das Reden von „dem Menschen“ erhält vor dem Hintergrund der sozialen Form, in der unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsweise der einzelne Mensch „allgemein gemacht“ wird, einen äußerst problematischen Hintersinn. Ob „Subjektivität“ überhaupt noch etwas bezeichne, das als Bestimmung menschlicher Existenz Gültigkeit beanspruchen dürfe, ist inzwischen ja philosophisch heiß umstritten. Den Menschen, die auf Äckern und Feldern, in den Fabriken und Büros, in Kriegen als Material und Opfer herzuhalten haben, war dies allerdings seit jeher zweifelhaft, auch und vielleicht gerade zu Zeiten bürgerlicher Herrschaft, also in den letzten rund zwei Jahrhunderten, zu Zeiten, in denen die Philosophie jene subjekttheoretischen Ideen entwickelte und ausformulierte, die man heute gern als das „moderne“ Selbstverständnis „des Menschen“ apostrophiert. Jetzt hat der Zweifel nicht nur die Menschen, sondern anscheinend auch „den Menschen“, sprich: die Philosophie, ereilt. Einiges spricht dafür, dass der philosophische Zweifel nur Ausdruck der sich abzeichnenden Brüchigkeit jener Macht-Abstraktion ist, die den realen Kapitalbewegungen innewohnt.

Worum es mir mit diesen Bemerkungen geht, ist eine Erfassung des Mechanismus, in dem die Resultate technischen Verhaltens, die von Menschen zur Daseinsvorsorge hervorgebrachten Produkte und Einrichtungen selbst das sie hervorbringende Verhalten in eine bestimmte Richtung drängen oder gar zwingen, das Bewusstsein sozusagen einhüllen in eine Logik der Verhältnisse, in der es sich fortan bewegt, ohne dies Medium des Denkens und Verhaltens als solches noch zu wissen oder gar seine Genese und die damit verbundenen Aussperrungen und Verluste noch zu erinnern. Marx hat diese bewusstseins- und verhaltensprägende, gleichsam einsperrende Macht der Dinge in ihrem Warencharakter erblickt und ihre Wirkungen als Fetischisierung bezeichnet (Marx 1867, 85ff.).

Was Heidegger in seiner Kritik der modernen Technik anspricht, der Wille zur Macht und das Bestellen des Bestandes, ist also nicht nur ein Verhältnis des Menschen zu seiner gegenständlichen Welt, sondern auch ein soziales Verhältnis des Menschen zum Menschen, das sowohl sein Verhältnis zu den Dingen als auch sein Verhältnis zu sich selbst vermittelt. Die Sicherung des Bestandes, der Verfügbarkeit, ist immer auch schon eine Sicherung der Verfügbarkeit in sozialen Strukturen. Wahrscheinlich ist die Sicherung der Verfügbarkeit durch Ausschluss der Verfügbarkeit für andere, also die Eigentumssicherung, ebenso wie die Sicherung der Verfügbarkeit von Menschen durch deren herrschaftliche Unterwerfung und Eingliederung ins soziale Eigentum gleichursprünglich mit der technischen. Jedenfalls ist Verfügbarkeit, Bestandssicherung heute ohne die Berücksichtigung dieser sozialen Dimension nicht hinreichend zu erfassen. Sicherstellung von Verfügbarkeit hat von vornherein zwei Seiten,

eine attraktive, die sich in Herstellen, Besitzen, Unterwerfen ausdrückt; und eine repulsive, die sich als Aus- und Abstoßen, Abwehren, Vertreiben zeigt. Verfügbarkeit im Getriebe der industriellen Zivilisation heißt auch immer Ausschluss von der Verfügung.

Das Privateigentum begründet, gemeinsam mit der Arbeitsteilung, die wohl auch nicht nur als technisch-instrumental induziert verstanden werden kann, den Tausch und damit die ökonomische Wertabstraktion an der Arbeit.²¹ Der auf Verfügbarkeit gehende Wille hat im ökonomischen Wert die Verfügbarkeit sowohl sozial als auch dinglich fixiert. Bevor der Mensch in der Technik scheinbar nur noch sich selbst und eben deshalb gerade nicht mehr sich selbst begegnet, geschah dies schon in seinem Verhältnis zum Wert, der ja auch reine durch Arbeit geschaffene Verfügbarkeit der Dinge symbolisierte und doch, als Movens ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse, schon dem Menschen als fremde Macht gegenübertrat.²² In der Herrschaft der unbedingten („abstrakten“) Arbeit zeigt sich die Herrschaft eines Willens zur Macht, der technische und soziale Verfügungsgewalt gleichursprünglich aus sich heraussetzt.

21 Bei den verstreuten Anmerkungen Heideggers zur Geldökonomie erscheint das dem Tausch geschuldete Vergleichen, Reduzieren und Berechnen als Ausdruck technischen Verfügungswillens (als ob das Geld die Dinge verfügbarer machte, die man dafür kaufen kann, oder die kaufmännische Rechnung mit den Wertbeständen eines Atomkraftwerks den technischen Vorgang berechenbar machte oder ein Ausdruck seiner Berechenbarkeit wäre). Der soziale Hintergrund, das Fernhalten des andern von der Verfügung durch Privatisierung, Eigentum, wird nicht als mit-wesentlich gesehen. Vgl. HW 270, 289

22 Es ist auffällig, dass beispielsweise G. Seibold (1986) bei seiner Illustrierung des Unterschieds von älterer und moderner Technik technische und ökonomische Charakteristika bunt durchmischt (43), ohne auf deren Differenz (etwa von „größter technischer Wirkung“ und „betriebswirtschaftlichem Optimum“; 63) einzugehen. Auch wo er ausdrücklich auf das Geldwesen eingeht, subsumiert er es vollständig dem technischen Verfügungswillen: „Diese ‚Vergeldung‘ [im Preis] als Weise ihrer [der Dinge] Uniformierung ist aber nichts zufällig Mitunterlaufendes, sondern die Weise, wie in der neuzeitlichen Technik die Dinge erscheinen und sich entbergen.“ (66)

3. Technik und Bildung

3.1 Pädagogik und Ausbildung (die technische Seite der Pädagogik)

Klar ist: Bildung kann keinesfalls als eine jenseitige Veranstaltung verstanden werden, die sich aus allem heraushält, was das Getriebe der industriellen Zivilisation ausmacht. Als Weise des „In-der-Welt-Seins“ hat sie sich dem Zu- und Anspruch des Seienden in seiner gegebenen Gestalt, also dem Zu- und Anspruch des Getriebes der industriellen Zivilisation zu öffnen und hat sie ihm zu entsprechen. Denn in diesem Getriebe begegnet die geschichtliche Form der Wahrheit der Technik als Weise der Wirklichkeitskonstitution, zu der der Mensch geschickt ist: die Daseinsvorsorge in der Form der Bestandssicherung.

Wenn wir dem nun nachgehen, was ein solches Entsprechen meinen kann, so zeigt sich sogleich, dass ebenso wie das Wesen der modernen Technik selbst nichts Technisches ist, auch eine entsprechende Bildung in ihrem eigenen Wesen nicht technische Bildung ist.

Die soziale Dimension des In-der-Welt-Seins hat Heidegger in „Sein und Zeit“ unter dem Titel „Fürsorge“ angesprochen (SuZ 121-123). Pädagogik ist eine Form der Fürsorge, denn sie „sorgt für“ die Bildung anderer. Auf welche Weise?

Heidegger unterscheidet zwei Extreme der Fürsorge: die „einspringend-beherrschende“ und die „vorspringend-befreiende“. Die „einspringende“ Fürsorge nimmt dem Andern das, wofür zu sorgen ist, ab und gibt ihm das Besorgte als fertig Verfügbares, wodurch der Fürsorgeempfänger in Abhängigkeit von der Fürsorge steht und unselbstständig, d.h. selbst verfügbar gehalten wird. Die „vorspringende“ Fürsorge nimmt dem Andern nicht die Sorge ab, sondern versetzt ihn in die Lage, diese für sich selbst zu übernehmen und so selbstständig zu werden.

„Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein Was, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.“ (SuZ 122)

Liefert nun die Pädagogik den Anderen so an die Welt aus, dass er dieser „verfällt“, abhängig davon, dass ihm seine Wege gewiesen werden, unfähig also zum eigenen Lebensentwurf, so sorgt sie für ihn in „einspringend-beherrschender“ Weise. Sie versorgt ihn mit Ausbildung und Qualifikationen. Genau dies ist aber die Funktion der Pädagogik im Zeichen des Getriebes der industriellen Zivilisation. Als gesellschaftliche Institution ist sie darauf abgestellt, den Bestand der technischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Einrichtungen zu sichern, die für die Reproduktion unseres gesellschaftlichen Lebens da sind. Alles, was Heidegger als Kennzeichen der Herrschaft des Ge-stells anführt, gehört zum Phänomenbestand gesellschaftlich organisierter Bildung in der doppelten Hinsicht, dass es sowohl die auszubildende Weise des Umgangs mit der Welt trifft, als auch die Weise, in der von den Bildnern mit den zu Bildenden umgegangen wird.

Die Heranwachsenden werden jeweils zum Schulbesuch einbestellt, und in der Schule wird aus ihnen jenes Lernen herausgefordert, das sie zu berechenbaren Funktionsträgern, zu Beständigen macht. Als diese Beständigen sind sie selbst nun zum Bestellen der Welt Bestellte, Gebrauchte oder Nicht-Gebrauchte, Benutzte und Vernutzte, zum Verbrauch Bestimmte und

Ersetzbare, ohne eigenen „Stand“, ohne Selbst-Ständigkeit, ohne „Eigen-Sinn“. Wie sie behandelt wurden, so sollen und werden sie die Welt behandeln.

M.a.W.: Auch unsere Pädagogik und die von ihr besorgte Ausbildung ist eine Weise, in der das Getriebe der industriellen Zivilisation herrscht. Auch sie ist eine Weise der Wirklichkeitskonstitution, der Entbergung menschlicher Möglichkeiten, also eine Weise, in der Wahrheit geschieht. Und auch sie hat teil an der Verstellung, in der dem Menschen die Begegnung mit seiner Wahrheit versperrt ist. Pädagogik bildet ein technisch orientiertes Wirklichkeitsverhältnis aus und ist zugleich selbst eine Erscheinungsform desselben. Die Frage nach der Möglichkeit einer Überwindung des zerstörerischen Getriebes der industriellen Zivilisation schließt also die Frage nach der Zukunft unseres Bildungswesens mit ein. Wie wäre dann eine Überwindung des getriebenen Bildungsbetriebs zu verstehen? Etwa als Ausstiegspädagogik im Sinne radikaler Schulkritik oder als Antipädagogik?

Heidegger führt mit Blick auf die Aussicht des menschlichen Daseins das Wort „Verwindung“ ein (TK 38). Dies ist nicht etwa nur ein anderes Wort für das, was Überwindung meint. Während Überwindung an ein strategisch-taktisches Hinarbeiten auf Abschaffung und Ersetzung durch einen Alternativ-Entwurf denken lassen könnte, soll Verwindung heißen, dass wir das, was uns jetzt beherrscht, nicht aufgeben und abschaffen können, sondern einzubehalten, dabei seines verborgenen Sinns ansichtig zu werden und es zugleich hineinzuwinden versuchen sollten in eine Haltung, worin wir uns der Offenheit unseres Seins wieder zuwenden.

Wie wir also nicht einfach die moderne industriell-zivilisatorische Lebensform abschaffen und in eine frühere Lebensform zurück oder nach vorn in eine konstruktiv neuentworfene Alternativform springen können, so können wir auch nicht einfach das Bildungswesen abschaffen und auf die Ausbildung verzichten, die zur Sicherung gesellschaftlicher Reproduktion beitragen soll. Wir brauchen das, was in gesellschaftlich funktionaler Ausbildung zu leisten ist von Auszubildenden wie von Ausbildern, weil darin – wenn auch in einer die eigensinnige Wahrheit des menschlichen Daseins höchst gefährdenden, weil verstellenden und versperrenden Weise – der gute Sinn der Daseinsorge geborgen ist, den es als solchen entbergend zu bewahren gilt. So gesehen, ist also auch der auf Verfügung gehende technische Grundzug moderner Bildung als Ausbildung nicht einfach zu negieren, sondern zu „verwinden“, durchsichtig zu machen für den Blick auf die grundlegende Möglichkeit eines unverfügbaren, spontanen Bildungsgeschehens und hineinzuwinden in die Sorge für dessen Ermöglichung (WM 416).

Der auf Verfügbarkeit gehende Grundzug der Ausbildung ist dem Wesen der Technik geschuldet, aber selbst nichts Technisches. Zwar gehört dazu, dass wir Menschen auszubilden haben, die sich auf Technik verstehen (technologische Bildung). Aber in der technischen Seite der Daseinssicherung erschöpft sich der auf Verfügbarkeit gerichtete Grundzug moderner Ausbildung ebensowenig, wie sich das Wesen der Technik allein im Technischen zeigt. Bestandssicherung umgreift desgleichen die Reproduktion gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen und Institutionen, über die soziale Beziehungen zwischen den Menschen kalkulierbar und steuerbar werden, verlangt also nach einer Bildung, welche die Menschen sozial integrationsfähig macht (gesellschaftliche Bildung). Dass technische und gesellschaftliche Bestandssicherung ineinandergreifen und einander wechselseitig überformen, zeigt sich bei der Betrachtung der ökonomischen Form der Produktion. Technologische und gesellschaftliche Bildung sind durch die Klammer einer ökonomischen Bildung verbunden, welcher die Reproduktion der

spezifischen ökonomischen Form der Bestände an gegenständlicher Technik und sozialen Strukturen obliegt.

Bestandssicherung bezieht sich ferner auf die kulturellen Bestände und daher auf Reproduktion des Kulturbetriebs (kulturelle Bildung). Und sie wird sich schließlich in derselben Weise auch auf die Ökologie der menschlichen Lebensform als einer biologisch gegründeten richten und daher auch eine Bildung institutionalisieren müssen, welche die Menschen in-standsetzt, sich ökologisch angemessen zu verhalten (ökologische Bildung). Diese ökologische Dimension von Bestandssicherung und mit ihr das Konzept einer entsprechenden Bildung sind erst neuerdings ins Bewusstsein gedrungen, weil eben erst neuerdings die Gefährdung der ökologischen Bestände durch eine in dieser Hinsicht rücksichtslose Inanspruchnahme der Natur einem auf Bestandssicherung gerichteten Bewusstsein aufgegangen ist. Nichtsdestoweniger – auch eine so verstandene und notwendige ökologische Bildung verharret im technischen Bezirk der Bildung und erreicht nicht die Offenheit für das menschliche Sein, welche auch ökologische Systemstrukturen letztlich transzendiert. (Vgl. Sesink 1995)

Dies alles ist und bleibt notwendig aus dem Sinn der Daseinsorge. Gesellschaftlich notwendige Ausbildung zu „verwinden“ heißt daher zunächst: sie weiterhin zu betreiben. Aber wir haben ja gesehen, dass der Sinn der Daseinsvorsorge im Getriebe der industriellen Zivilisation sich gegen sie selbst wendet. Ausbildung für die Praxis der Daseinsorge in heutigen Zeiten ist Ausbildung für eine Welt, die im Begriffe ist, sich selbst: d.h. ihre technische Verfügung über die Dinge, ihre sozialen und ökonomischen Strukturen, ihre Kultur, ihre Ökologie, zu zerstören, und sie ist Ausbildung für die funktionelle Teilhabe an diesem Prozess. Bildung darf sich also in Ausbildung nicht verlieren, wenn Ausbildung als Ausbildung nicht ihres Sinns entleert werden soll. Was Ausbildung ist, muss auf seinen verborgenen Sinn hin durchsichtig und damit zugleich in jener Sinnlosigkeit durchschaubar werden, die sich einstellt, wenn die Form der Ausbildung als allein wahre Form der Bildung ausgegeben wird.

3.2 Sorge für Bildung

Wenn Pädagogik sich auf sich selbst besinnt, dann kann sie der Gefahr ansichtig werden, in der sie steht. Sie kann sich dann auch auf ihre Aufgabe besinnen, für Bildung in einer Weise zu sorgen, dass dem Andern diese Sorge nicht abgenommen, sondern sie für sich zu übernehmen ermöglicht wird.

Worum die Sorge geht, wenn von der Sorge für Bildung die Rede ist, dies muss nun noch einmal bedacht werden.

3.2.1 *Bildung auf dem Wege zur Bildung*

Heidegger selbst hat sein Denken immer wieder als ein Unterwegs-Sein bezeichnet. Das Wohin dieses Weges ist nun allerdings nicht als ein Ziel zu beschreiben, dessen Erreichen irgendwann einmal feststellbar wäre. Denn wohin der Weg führen soll, das ist gerade die Offenheit des schlechthin Unbestimmbaren (Heidegger nennt ihn die „Lichtung des Seins“), ein

Ort, an dem ein anderer Weg überhaupt erst beginnen kann. Es ist ein Weg ins Freie, ein Weg, der zum Anfang eines Weges führt, über den sich nichts ausmachen lässt.

Über Heideggers Denken, über den Weg, den sein Denken ging, lässt sich jedoch durchaus etwas ausmachen. Er ist uns mitgeteilt, wir können ihm nachgehen. Als Weg ins Freie gibt er sich als ein Weg der Befreiung, des Wegräumens von Verstellungen, ein Durchdringen zum Vernehmen-Können dessen, was uns immer schon zugesprochen ist, wenn wir von der Welt in Anspruch genommen werden. Dies ist: in der Faktizität unseres geschichtlichen Daseins unsere eigene „unbezügliche Möglichkeit“ zu entdecken. „Unbezügliche Möglichkeit“ sagt, dass hier die menschliche Möglichkeit nicht von vornherein in ihrem Bezug zu vorliegenden Verhältnissen und Anforderungen, Plänen und Zielen verstanden ist, wie dies in der Ausbildung der Fall ist. Auch nicht als reflexiver Bezug auf das, was dieser Mensch bereits ist, also als das, was man Identitätssicherung nennt. Sondern ohne einen solchen Bezug, eben als Offenheit für jede, oder sagen wir besser: die volle Möglichkeit dieses Menschen (SuZ 250).²³

Worüber sich nichts sagen und wozu sich nichts tun lässt, das ist der Weg der Bildung, der einsetzen kann, wenn die ursprüngliche Wahrheit des Seins vernehmbar wird. Worüber sich aber etwas sagen und wozu sich etwas tun lässt, das ist der Weg zur Bildung. An diesem Wege lässt sich bauen.

3.2.2 *Das Bauen am Wege zur Bildung*

Wie gelangt einer in den Bereich jener „Lichtung“ (TK 25), wo er, wie Heidegger sagt, die Dinge, die ihm begegnen, sein lassen, das meint: sich auf sie einlassen (WM 188), sich von ihnen be-dingen lassen kann, ohne von ihnen beherrscht zu werden? Was kann getan werden, um eine „Gelassenheit zu den Dingen“ (Gel 23) zu ermöglichen, wie Heidegger sie in einem öffentlichen Vortrag folgendermaßen charakterisierte:

„Wir können zwar die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, dass wir sie jederzeit loslassen. Wir können die technischen Gegenstände in Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht. Wir können ja‘ sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich ‚nein‘ sagen, insofern wir ihnen verwehren, dass sie uns ausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.“ (Gel 22f.)

Heidegger sieht ganz offensichtlich in seinem eigenen Weg das Beispiel. Dieser Weg ist ein Denkweg. Unterwegs zu sein im Denken, heißt, unterwegs zu sein zur Bildung. Befreiende pädagogische Fürsorge ist dann ein „Bauen am Wege zur Bildung“, indem Anlass und Gelegenheit gegeben wird zur Besinnung auf die Stellung und Aufgabe des Menschen in der Welt. Dazu gehört eine Analyse des Getriebes der industriellen Zivilisation, Einsicht in diese geschichtlich gewordene Struktur von „Umwelt“ und „Mitwelt“, von „Besorgen“ und „Fürsorge“, also eben das, wofür Heideggers „Frage nach der Technik“ und ihre implizite Aufforderung, ihr nachzudenken, selbst stehen. Soweit vollzieht das Bauen am Wege zur Bildung sich in den Inhalten einer bildenden Auseinandersetzung mit der Welt. Sollen wir daraus schließen, dass entweder alle Menschen philosophisch gebildet werden müssen oder die Wendung ins Offene der unbezüglichen menschlichen Möglichkeit Sache ganz weniger bleiben muss?

23 Ich habe an anderer Stelle dies als Intransitivität der Bildung zu fassen versucht. (Sesink 1993b, 107; 1995)

Und hat ein Weg des Denkens die Bedingungen seiner Möglichkeit wiederum nur im Denken?

Was auf dem Wege des Denkens „befreit“ wird, ist das Denken selbst; und eine solche „Befreiung“ hat umso nötiger, für den das lebensweltliche „Besorgen“, die Praxis hauptsächlich Denken ist und für den die Imperative der Bestandssicherung sich insbesondere als Denkvorschriften und -gewohnheiten manifestieren. Besonders nötig hat sie, nach Heideggers Auskunft und Beispiel, der Philosoph, dessen Denken sich aus einer über zweitausendjährigen Tradition metaphysischer Verstellung herauswinden muss.

Die Pädagogik fragt jedoch nach den Bedingungen der Möglichkeit von Bildung für alle Menschen. Und für die Lebenspraxis der meisten Menschen sind es nicht so sehr Denkverbote und -gewohnheiten, die ihnen den Zugang zu ihrem eigentlichen Sein versperren, als vielmehr die Imperative, die in den verhaltensprägenden Strukturen der Alltagswelt stecken: Was ist zum Beispiel mit dem kleinen Kind, das noch bevor es in die Schule kommt und d.h. bevor es an systematisches Denken herangeführt wird, schon gelernt haben muss, seinen Stand in dieser Realität des Getriebes der industriellen Zivilisation zu finden; was ist mit dem schwerst behinderten Kind, von dem wir nicht zuverlässig wissen, was es überhaupt von seiner Umwelt wahrnehmen, geschweige denn, ob es im üblichen Sinne über diese Welt nachdenken kann; was ist mit dem 17jährigen, den es auf der Straße herumtreibt, weil er im Getriebe unserer Welt angeblich nicht gebraucht wird? Wie ist ihr Weg zur Bildung? Wie ist ihnen „Gelassenheit zu den Dingen“ zu ermöglichen?

Wir sollten an dieser Stelle noch einmal genauer bedenken, was „Gelassenheit zu den Dingen“ heißt. Wenn wir dies tun, werden wir, wie mir scheint, die Perspektive des einzelnen Menschen, der einsam seinen Weg geht, und „des Menschen“, von dem Heidegger immer summarisch spricht, aufgeben und uns der sozialen Dimension zuwenden, die, wie ich eingangs meiner Überlegungen im zweiten Abschnitt schon sagte, dem bildungstheoretischen Bemühen notwendig zugehört. Wer gelassen ist, den hat etwas gelassen. Wer zu den Dingen gelassen sein kann, verdankt dies dem Umstand, dass die Welt ihn lässt, dass insbesondere die Anderen ihn lassen, die mit ihm sind. Wenn die Pädagogik am Weg zur Bildung bauen will, dann muss sie an mehr bauen, als an einem Denkweg, dann muss sie mehr als denken lassen.

Von der Seite des pädagogisch fürsorglichen Andern, der jeweils ich bin, heißt Ermöglichung eines Wegs zur Bildung: diesen Menschen sein lassen (SuZ 198)²⁴, d.h. sich auf sein Dasein als Mensch, in seiner unbezüglichen Möglichkeit, in seinem Eigensinn einlassen, seinem Seinkönnen Raum und Zeit geben²⁵, also: ihn in umfassender Weise zu den Dingen (und Menschen) lassen. Es geht nicht nur darum, den Andern zum „Andenken“ an die Dinge kommen zu lassen, sondern auch darum, ihn andere Weisen der Dingerfahrung machen zu lassen: künstlerische, spielerische, produktive, und eben auch technische. Indem Bildung ermöglichen heißt, sich in der Öffnung zur unbezüglichen Möglichkeit des Andern den eigenen

24 „Sein-lassen“ bezieht sich bei Heidegger in der Regel auf das „Seiende“ im allgemeinen (EM 23, 197f.; aber: Zoll 280f.).

25 „Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein ‚Raum-geben‘. Dieses ‚Raum-geben‘, das wir auch Einräumen nennen, ist das Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit.“ (SuZ 111)

Möglichkeiten zu öffnen, begibt sich auch der Pädagoge auf den Weg seiner Bildung.²⁶ Bildung, so bedacht, ist zugleich die Ermöglichung von Bildung. Ermöglichende und ermöglichte Bildung sind sozial aufeinander bezogen.

Das Sein des Menschen ist somit zugleich Bildungsgeschick, Geschicktheit zur eigenen Bildung wie zur Ermöglichung der Bildung anderer, eröffnet sich also im Horizont sozialer Verantwortung, die nur ein Ausdruck von Eigenverantwortung ist. Damit verweist nun allerdings die ontologische Möglichkeitsdimension von Bildung auf eine ontische Bedingungsdimension. Denn das Bildungsgeschick ist lebens- und menscheitsgeschichtlich jeweils faktisch bedingt von den Schickungen und Entwürfen, die die Anderen mir mitteilen; und diese wiederum sind an die geschichtliche Form der Daseinsvorsorge gebunden.

Das Bildungsgeschick als Bildungsauftrag zeigt sich von daher zunächst wieder in der Gestalt des Ausbildungsauftrags, jetzt aus der Perspektive derer, die Bildung zu ermöglichen haben. Es zeigt sich als geschichtlich geprägte Weise, diejenigen, um deren Bildung es geht, zu den Dingen zu lassen. Darin entspricht Ausbildung dem Anspruch der Auszubildenden, zum Mitsein in den gegebenen Verhältnissen zugelassen zu werden, und stellt sie sich dem Anspruch der industriellen Zivilisation auf Bestandssicherung. In der Ausbildung funktionaler Qualifikationen werden die Auszubildenden ja auf eine höchst eigenartige Weise zu den Dingen gelassen. Die Dinge, zu denen sie gelassen werden sollen, gehören ihnen nicht. Im Hinblick auf die Notwendigkeiten der Daseinsvorsorge wachsen die Menschen heute „weltlos“ auf, in einer Familie, die im Regelfalle in einer höchst prekären Weise abgeschnitten ist von den Dingen, die sie braucht, um ihr Dasein fristen zu können. Sie ist eigentums- und daher – ursprünglich – arbeitslos. Wie die Familie nur dann zu den Dingen gelassen wird, wenn ihre „Ernährer“ sich zuvor verpflichtet haben, zwar den Anspruch der Dinge, nicht aber den Anspruch ihres eigenen Seins zu vernehmen, so hat der Auszubildende in sich die Organe des selektiven Vernehmens auszubilden, bevor er als Bestand sich jener Welt einfügen darf, die vom Ge-stell beherrscht ist. Soweit bleibt Ausbildung, von beiden Seiten her gesehen, vom Auszubildenden wie vom Ausbildenden, in der Vergessenheit des Eigensinns befangen und erreicht ihre eigene Wahrheit nicht.

In den Bereich seiner eigenen unbezüglichen Möglichkeit gelangt der Ausbilder erst, wenn er sich für die unbezügliche Möglichkeit des Auszubildenden öffnet, also Frei-Raum schafft, in dem Bildung sich ereignen kann.

Wo aber sollen die Freiräume zu finden sein, in denen diese Bildung ermöglichende Begegnung zwischen Menschen stattfinden kann, wenn doch unsere heutige Bildungswirklichkeit beherrscht ist vom Getriebe der industriellen Zivilisation?

Wäre die Wirklichkeit vom Funktionalismus des Getriebes industrieller Zivilisation total und hermetisch bestimmt, wäre dieser Gedanke tatsächlich unmöglich; es gäbe niemanden, der ihn denken könnte. Der Mensch wäre nicht mehr Mensch, sondern Funktionär des Getriebes; er würde zum bloßen bedeutungslosen Zeichen in einem geschlossenen Funktionssystem. Diese Abstraktifizierung des Menschen, die Ausdruck der Abstraktifizierung der Arbeit ist, vollzieht sich jedoch nicht ohne jenen zerstörerischen „Nebeneffekt“, den ich die „Produktion von Menschenmüll“ genannt habe und den Heidegger als „Schwund und Reduktion“

26 Mit Bezug auf die wissenschaftliche Medizin sagt Heidegger: „Das ‚Lassen‘, d.h. Zulassen des Seienden, so wie es sich zeigt, wird nur dann ein gemäßes Sein-lassen, wenn zuvor und ständig dieses Sein, das Da-sein, im Blick steht, d.h. wenn der Untersucher selbst sich als Da-sein, als Ek-sistierenden erfahren hat und erfährt und alle menschliche Wirklichkeit von daher sich bestimmt.“ (Zoll 280)

(WM 414) und Aus- und Abstoßung in die Nichtigkeit anspricht. Der vom Getriebe bestellte Mensch ist ebenso „kaputt“ wie der, den es ab-bestellt, also ab- und ausstößt. Seine Würde kann der Mensch nur bewahren, wenn er die des anderen Menschen achtet.

Das Getriebe der industriellen Zivilisation ist nicht das, was nur geschieht, wie sich der Lauf der Gestirne vollzieht. Es ist das, was Menschen einander täglich antun, indem sie einander nicht „sein lassen“, aber auch, indem sie es nicht seinlassen, nämlich unterlassen, einander als Funktionäre des Getriebes gegenüberzutreten. Würden wir dies unterlassen, dann könnten Frei-Räume entstehen, in denen wir einander „sein lassen“, also Bildung zulassen können.

Wir können dies tun, indem wir die Bestände, über die wir dank der Technik verfügen, in einem neuen Sinne uns „aneignen“ und „nutzen“; nämlich nicht im Sinne einer Mittel-Zweck-Beziehung und nicht zur Erweiterung des Bereichs, in dem es allein um Sicherung der Eigentumsbestände geht, was beides uns doch nur weiterhin umso fester an das Getriebe fesseln würde. Wir könnten sie nutzen für etwas, das als Zweck keine Mittel definiert, noch durch Mittel definiert werden kann: für die Befreiung von den Imperativen der ausschließlichen Bestandssicherung und damit für die Verwindung der Ausbildung in die Ermöglichung von Bildung durch Freihalten der freiwerdenden Räume und Zeiten.

Ich möchte an dieser Stelle einen Überstieg machen zu einem Autor, von dessen Schriften mein bildungstheoretisches Denken schon stark beeinflusst war, lange bevor ich mich mit Heidegger auseinanderzusetzen begann.²⁷ Der englische Psychoanalytiker Winnicott spricht ebenso wie Heidegger vom Sein-lassen, meint damit allerdings von vornherein kein Verhältnis zu den Dingen, sondern das Verhältnis eines menschlichen Daseins zu einem anderen, eine personale, eine Du-Beziehung. Sein-lassen heißt auch für Winnicott: den anderen in seinem Sein zulassen, zu seinem Sein kommen lassen; und auch: es sein lassen, ihn durch Forderungen zur Reaktion zu zwingen. Sein und Reagieren sind für ihn Gegenbegriffe (Winnicott 1984, 60f.), und ihr Sinn entspricht genau dem Gegensatz, der von Heidegger in den Worten Seinkönnen und Herausgefordertsein ausgesprochen wird.

Den Raum, der eröffnet wird, wenn ich den andern sein lasse, nennt Winnicott „potenziellen Raum“, und dies ist für ihn der Raum, in dem die kreativen Seinspotenziale eines Menschen dem Zuspruch der Dinge begegnen können ohne die Gefahr der Vernichtung des einen durch das andere. Diese Begegnung nennt Winnicott „Spiel“ (Winnicott 1974, 59).

Ein potenzieller Raum, ein „Spiel-Raum“ hat bei Winnicott allerdings Möglichkeitsbedingungen, für die gesorgt sein muss: Der Mensch, um dessen Seinkönnen es gehen soll, muss sich „gehalten“ wissen von dem anderen Menschen, der für ihn sorgt. Winnicott denkt dabei ausdrücklich und vorrangig an das Verhältnis von Mutter und Kind; spricht aber selbst an, dass die so postulierte Grundstruktur auch noch für das Verhältnis eines erwachsenen Menschen zur sozial gestalteten Umwelt insgesamt gilt, selbst dann, wenn dieser Mensch einen hohen Grad an Selbstständigkeit erreicht hat, sich also weitgehend selbst zu „halten“ imstande ist. Dieses „Sich-Halten“ ist und bleibt fundiert in der Erfahrung des Gehaltenwerdens in einer sozialen Beziehung, und völlige Unabhängigkeit gibt es für keinen Menschen.

„Halten“ aber heißt: Raum und Zeit freihalten, die zudringliche Herausforderung der Dinge und Verhältnisse fern halten, vor dem Fallen ins Bodenlose bewahren, zusammenhalten und so vor dem Auseinanderfallen bewahren. „Halten“ umfasst mit Ernährung, Kleidung

²⁷ Zum Folgenden vgl. Sesink 2002

und Behausung den gesamten Bereich der grundgebenden Fürsorge, aus der jenes Vertrauen erwachsen kann, das gebraucht wird, um sich den eigenen Potenzialen wie auch den Dingen öffnen und die mit dieser Öffnung notwendig verbundene Angst aushalten zu können (Winnicott 1984, 62f.). „Halten“ ist die Art von Fürsorge, die dem Andern die Übernahme der Sorge seines Daseins erst ermöglicht, indem sie ihn frei-hält von den Imperativen der Bestandssicherung um seines Sein-könnens willen.

Der „potenzielle Raum“, von dem Winnicott spricht, scheint so gesehen, in dieser scheinbar banalen Alltäglichkeit, doch von ganz anderer Beschaffenheit als Heideggers „Ortschaft“, an der die „Lichtung“ des Entbergens sich ereignet. Der Weg, der dorthin führen soll, erscheint bei Heidegger als ein Weg des Denkens, und was er an ihm verbaut, hat mit den alltäglichen Techniken der Daseinsvorsorge und Fürsorge nun offenbar gerade gar nichts zu tun. Aber wer nicht weiß, wie er seinen Lebensunterhalt verdienen soll, wer unsicher sein muss, ob man ihn überhaupt will in dieser Gesellschaft, wer erst noch die Fähigkeiten zu erwerben hat, die er braucht, um für sich sorgen zu können, der hat anderes zu tun, als sich der Seinsfrage denkend zuzuwenden, der denkt und handelt zuerst technisch. Entfernt er sich damit vom „Sein“ und von der „Bildung“?

Nein. Der „Spielraum“ oder „potenzielle Raum“ ist nicht etwas, das sich jenseits der Technik befindet oder ihr abgerungen werden müsste. Er ist das Medium, in dem diese sich immer schon entfaltet. Denn Spielraum ist Raum der Begegnung von Mensch und Welt. Diese Begegnung birgt immer die Gefahr, dass Wille zur Macht auf der einen oder Auslieferung an die bestehenden Verhältnisse auf der anderen Seite dominieren und der Spielraum sich verschließt. Heideggers Ge-stell wäre, verstanden als totale Herrschaft des Willens zur Macht, in Wahrheit das Ende der Technik, jedenfalls wenn Technik etwas mit Erfindung und d.h. mit offener Begegnung von Mensch und Welt zu tun hat.²⁸ Technik erwächst aus Spielräumen und sie schafft Spielräume, nämlich immer auch neue Möglichkeiten der Begegnung mit Welt.

Wir können dies zunächst auf die technische Bildung im engeren Sinne beziehen: Dann heißt dies, dass in technischer Bildung selbst das erfahrbar und einsehbar werden muss, was Technik als kreativen, als Prozess der Erfindung, der Begegnung ausmacht. Diese Kreativität muss der Technik nicht erst eingepflanzt werden; was wir brauchen, ist allein die Aufmerksamkeit dafür, dass Technik in ihrem Wesen kreativ ist und Spielräume für Kreativität sowohl nutzt als auch schafft (Waldenfels 1988). Genau dies nämlich ist der Sinn von Heideggers Aussage, Technik sei eine Weise des Entbergens. Es ist die Würde der Technik, die in der „Seinsvergessenheit“ der Missachtung anheimgegeben ist und die es wiederzugewinnen gilt.

Spielräume, „potenzielle Räume“ für die Wahrnehmung der „unbezüglichen Möglichkeit“ menschlichen Daseins sind da. Spielräume schaffen heißt: sie wahrnehmen, also wahrnehmen, dass technisches Handeln ein Entbergen, kreatives, schöpferisches Handeln ist.

„Es besteht keine Hoffnung darauf, dass wir einst diesseits oder jenseits der Technik Fuß fassen werden, sondern es bleibt uns nur der bewegliche Ort innerhalb der Technik, der es erlaubt, ihre Spielräume zu nutzen.“ (Waldenfels 1988, 210)

In ihrem kreativen Aspekt kann Technik nicht gemacht werden, sondern sich nur „ereignen“. Dem „Ereignis Technik“²⁹ käme dann wesentlich das Moment der Spontaneität zu, das

28 „Allem, was sich auf verschiedenartige Weise als Technik herausbildet, liegt ... eine Erfindungskraft zu Grunde.“ (Waldenfels 1988, 205)

29 Vgl. Schirmacher 1980; 1983

schon immer den technischen Erfindungen als Ausdruck technischer Kreativität innewohnte, im Zuge der Entwicklung zur Selbstgenerierung von Technik (die schließlich im Projekt der Künstlichen als einer sich selbst reproduzierenden und weiterentwickelnden maschinellen Intelligenz kulminiert) jedoch immer weiter zurückgedrängt wurde. Das „Ereignis Technik“ würde die Nähe zur *techné*, zur künstlerischen Hervorbringung wiedergewinnen. In ihm erföhre der Mensch sich als der „vom Sein“ zu dessen Scheinlassen in Technik „Gebrauchte“.

Wir können diese Überlegungen schließlich allgemein auf Ausbildung als technische Praxis der Pädagogik beziehen. Dann heißt dies, dass auch die Inhalte, Formen und Techniken der Ausbildung sich entwickeln auf der Grundlage produktiver Phantasie und Kreativität. Was Ausbildung, auch im ganz eng funktionalistischen Verständnis, zu leisten habe, lässt sich niemals aus den Verhältnissen einfach ablesen. Immer ist die Interpretation dieser Verhältnisse verlangt, und immer werden damit Spielräume in Anspruch genommen, deren Wahrnehmung die Entdeckung von Möglichkeiten voraussetzt.

Man kann noch weitergehen und darauf verweisen, dass dies ein Sinn von Schule ist, der sich im Hinweis der ursprünglichen Wortbedeutung auf den Raum zur Muße zeigt. Die moderne Schule mag augenscheinlich und unbestreitbar diesen Sinn in ihrer funktionalen Ausrichtung auf die Erfordernisse gesellschaftlicher Reproduktion und ihrer permanenten Verknappung der Lernzeit in Relation zur wachsenden Fülle der Lernstoffe zurückgenommen haben. Wo soll da Gelegenheit zur Muße sein?

Aber dass es die Schule gibt, ist nicht nur Reflex der Lernanforderungen der sich industrialisierenden Gesellschaft, sondern in dieser Freisetzung aus der Unmittelbarkeit des industriellen Getriebes zeigt sich zugleich die andere Seite von Technik. Sie vereinnahmt nicht nur, sie schafft auch Freiräume und „hält“ sie frei. Nicht nur die Notwendigkeit, auch die Möglichkeit von Schule, d.h. von arbeitsfreier Zeit zum Lernen hängt mit der Entwicklung der industriellen Gesellschaft zusammen.

Getrennt von der industriellen Produktion erfahren die Menschen sich allerdings als eigentumslos, nicht gelassen zu den Dingen. Die „Aneignung“, die in der Schule vorgesehen ist, befestigt nur die Weltlosigkeit der Menschen in der vom Kapital durchtriebenen Gesellschaft. Es ist eine „Aneignung“, in der die Dinge fern und unter Verschluss gehalten werden, in der die Dinge nicht sich zeigen, sondern nur in ihren Bildern „repräsentiert“ werden.

Diese Weltlosigkeit kann in der Schule, kann überhaupt in Bildung nicht aufgehoben werden. Was möglich ist: Die Sperren, die das Eigentum auch im Denken errichtet hat, die Fetischisierung des Bewusstseins zu durchbrechen, sie wenigstens als solche zu erkennen und eine vorerst geistige „Aneignung“ der Welt einzuleiten, in der die „Nähe“ zu den Dingen wieder hergestellt wird, in der daher auch das Technische der technischen Dinge wieder in seinem humanen Gehalt erfahrbar und die Enteignung, die nicht von der Technik kommt, widerrufen wird.

So schafft Ausbildung neue Spielräume, indem sie zur Entfaltung von Fähigkeiten beiträgt, vermittels derer die Ausgebildeten ihre Kreativität in dieser Welt zur Entfaltung kommen lassen können. Und auch der, der ausgebildet wird, erleidet ja nicht nur eine Formung, sondern bildet sich in der ihm gemäßen Weise aus, sucht und findet seinen eigenen Weg im Qualifikationsprozess. Ohne dies könnte Ausbildung gar nicht stattfinden. Auch für ihn gilt nicht: Bildung statt Ausbildung. Er muss nur wirklich wahrnehmen, was er tut. Dann verändert sich auch, was er tut. Ausbildung verwandelt sich in einen Weg zur Bildung.

Das heißt doch: Die Alternativen Technik oder authentisches Leben, Ausbildung oder Bildung sind unsinnig. Technik und Ausbildung schaffen vielmehr genau die Spielräume, aus denen ihre eigene Entwicklung hervorgeht. Wir müssen nur wirklich hinsehen, um dies auch wahrnehmen zu können. Winnicott spricht vom „Halten“ als der Art der Fürsorge, die den Andern zu seinem Sein kommen lässt. Technik ist Halten, wenn wir sie als den Grund nehmen, auf dem wir frei vom Diktat der Daseinssicherung gelassensein können zu den Dingen und Menschen.

Literatur

Heideggers Schriften werden folgendermaßen zitiert:

- EM: Einführung in die Metaphysik. Hg. P. Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 40. Frankfurt a.M. 1983
- GD: Grundsätze des Denkens. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychoanalyse 6. 33-41
- Gel: Gelassenheit. Pfullingen 1959
- HW: Holzwege. Hg. F.-W. v. Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt a.M. 1978
- Sem: Seminare. Hg. C. Ochwad. Gesamtausgabe Bd. 15. Frankfurt a.M. 1986
- SuZ: Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen 1986
- TK: Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1962
- VA: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954
- WM: Wegmarken. Hg. F.-W. v. Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a.M. 1976
- WW: Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt a.M. 1954
- Zoll: Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe. Hg. M. Boss. Frankfurt a.M. 1987
- Arendt, H.: Vita activa oder Vom tätigen Leben. Neuausg. München-Zürich 1981
- Basta, D.N.: Zu Heideggers Marx-Interpretation. In: R. Wisser (Hg.): Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Freiburg-München 1987. 215-238
- Biemel, W.: Martin Heidegger. Reinbek 1973
- Bloch, E.: Wille und Natur. Die technischen Utopien. In: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1959. 729-817
- Cho, Kah Kyung: Bewusstsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan. Freiburg-München 1987
- Hempel, H.-P.: Natur und Geschichte. Der Jahrhundertdialog zwischen Heidegger und Heisenberg. Frankfurt a.M. 1990
- Hildebrandt, H.: Weltzustand Technik. Ein Vergleich der Technikphilosophien von Günther Anders und Martin Heidegger. Berlin 1990
- Marx, K.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Werke Ergänzungsband I. Berlin 1967. 465-588
- Marx, K.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (Rohentwurf) 1857-1858. Nachdruck der Ausgabe Moskau 1939 und 1941. Frankfurt a.M.-Wien o.J.

- Marx, K.: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. Nach der vierten, von Friedrich Engels herausgegebenen Auflage Hamburg 1890 (1. Aufl. 1867). Berlin 1967
- Masschelein, J.: Die Frage nach einem pädagogischen Grundgedankengang. Bemerkungen über Handeln und Pluralität. In: Zeitschrift für Pädagogik . 197-210
- Masschelein, J.: Die ergebnislose und funktionslose Erziehung ? Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Immanenz. Zeitschrift für Pädagogik, 37 (1991). 65-80.
- Maurer, R.: Heideggers Metaphysik der *physis*. Zur Hauptrichtung seines Denkweges. In: R. Wisser (Hg.): Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Freiburg-München 1987. 131-160
- Petersen, G.: Methode und Hermeneutik. Diss. Heidelberg 1973
- Saner, H.: Die philosophische Bedeutung der Geburt. In: Studia Philosophica 35 (1975). 147-171
- Schelling, F.W.J.: Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799). In: F.W.J. von Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg. Erste Abtheilung. Dritter Band 1858. 269-326
- Schirmacher, W.: Ereignis Technik. Diss. Hamburg 1980
- Schirmacher, W.: Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger. Freiburg-München 1983
- Sesink, W.: Menschliche und Künstliche Intelligenz. Der kleine Unterschied. Stuttgart 1993 (1993a)
- Sesink, W.: Das Subjekt aus Natur. In: L. Koch/W. Marotzki/H. Peukert (Hg.): Revision der Moderne? Beiträge zu einem Gespräch zwischen Pädagogik und Philosophie. Weinheim 1993. 94-116 (1993b)
- Sesink, W.: Gesellschaft und Ökologie. Zum entfremdeten Mensch-Natur-Verhältnis aus philosophisch-bildungstheoretischer Sicht. In: A. Bernhard/L. Rothermel (Hg.): Überleben durch Bildung. Politische Ökologie und Ansätze einer ökologischen Fundamentaldidaktik. Weinheim 1995
- Sesink, W.: Vermittlungen des Selbst. Eine pädagogische Einführung in die psychoanalytische Entwicklungstheorie D.W. Winnicotts. Münster 2002
- Seubold, G.: Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik. Freiburg-München 1986
- Volpi, F.: Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik. In: W. Biemel/F.-W. v. Herrmann (Hg.): Kunst und Technik. Frankfurt a.M. 1989. 67-92
- Voßkühler, F.: Praxis und Wahrheit. Ein Gang des Denkens von Marx zu Heidegger. In: R. Wisser, R. (Hg.): Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Freiburg-München 1987. 183-213
- Waldenfels, B.: Umdenken der Technik. In: W.Ch. Zimmerli (Hg.): Technologisches Zeitalter oder Postmoderne. München 1988. 199-211