

trotz der oft die ausländischen Besucher erschreckenden, äußerlichen Technisierung – kaum auftretenden Technikfeindlichkeit sichtbar.

Da die abendländische Kulturtradition inzwischen über verschiedene Kanäle eingeflossen ist, muß genauso ausdrücklich vor einer Idealisierung der in Japan faktisch vollzogenen Gestalt der Technik gewarnt werden wie vor der üblichen Etikettierung einer ‚kollektiven‘ Gesellschaft, die auf der übereilten Anwendung der abendländischen Kategorien ‚Individuum‘ und ‚Kollektiv‘ beruht. Diesen liegt die ontische Differenz zwischen Mensch und Sein zugrunde.

Aber indem man dem japanischen Phänomen Technik nachgeht, wird man manchen Anstoß erhalten, das Verhältnis der Technik zum Ereignis weiterzudenken. Dies bedeutet zugleich die Möglichkeit eines neuen Gesprächs zwischen Heidegger und dem Japaner im Umkreis der Technikproblematik, wie es einst im Blick auf die Sprache geführt wurde.⁹

Amerikanische Zeitkritik nach Heidegger

Von Albert BORGMANN (Missoula/USA)

Auf den folgenden Seiten möchte ich einige Vorschläge darüber entwickeln, wie sich eine Zeitkritik nach Heidegger in den philosophischen und konkreten Umständen Amerikas durchführen läßt.¹ Zeitkritik nach Heidegger verstehe ich in dem zweifachen Sinn von *secundum* und *post*, den Wolfgang Schirmacher dargelegt hat.² Eine solche Kritik läßt sich von Heideggers Einblicken anleiten. Sie muß aber über Heidegger hinausgehen, wo die Sache des Denkens es verlangt. Um die Sache des Denkens geht es mir vor allem. Ich schulde zwar Heidegger die tiefsten Anstöße. Aber ob mein Heideggerverständnis orthodoxen Maßstäben genügt, ist mir weniger wichtig. Die entscheidende Sache des Denkens möchte ich in vier Schritten skizzieren, die (I) das Ende der Metaphysik, (II) die Naturwissenschaft, (III) die Technik, und (IV) die Möglichkeit einer Kehre betreffen.

I.

Die Grundfrage unserer Zeit kann nach Heidegger als die Frage nach dem Ende der Metaphysik formuliert werden. Die in Amerika am engsten verwandte Frage ist die nach dem Ende des *Foundationalismus*.³ Richard Rortys Abhandlung „Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie“ stellt dazu die bekannteste und kraftvollste Antwort dar.⁴ Aber schon vorher und seither hat Joseph Margolis umfassendere, subtilere und konstruktivere

⁹ Vgl. M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, in: *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1975) 83–155.

¹ Ich habe diese Vorschläge systematischer, aber weniger im Blick auf Heidegger ausgearbeitet in „*Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*“ (Chicago 1984).

² W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger* (Freiburg/München 1983).

³ Das angenehmere Wort „*Fundamentalismus*“ ist hier nicht dienlich, weil es in der amerikanischen Kultur eine konservative christliche Strömung bezeichnet. Die hier gemeinte philosophische Orientierung heißt allgemein „*foundationalism*“.

⁴ R. Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie* (Frankfurt a. M. 1981).

Arbeiten vorgelegt.⁵ Was ist der Fundationalismus? Grob gesagt bezeichnet er jedes philosophische Bestreben, eine zeitlos gültige Grundlage oder Fundation zu entdecken oder zu errichten, die zur absoluten Kritik und Begründung der Wirklichkeit dienen kann. Margolis, Rorty und viele andere haben dagegen gezeigt, daß jede solche Grundlage durch eine sprachliche Gemeinschaft vermittelt ist.⁶ Die letztere ist die einzig endgültige Autorität; aber sie verbürgt ihrerseits nicht eine einzige Grundlage und Wirklichkeit, sondern eine Vielzahl von solchen, die miteinander im Wettstreit stehen. Das Elend der Philosophie sieht Rorty aber nicht nur in ihrer unglücklichen Verfolgung eines unmöglichen Ziels, sondern vor allem darin, daß die vermeintliche Vorrangstellung der Philosophie unter den Wissenschaften in Wirklichkeit wenigstens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zu einer Selbstaus-schließung der Philosophie vom Gespräch der Menschheit geführt hat.

Die kritische Leistung Rortys ist von größter Bedeutung, und man kann nur wünschen, daß daraufhin die Absolutheitsansprüche und die Selbstabkapselung der amerikanischen Philosophie aufgegeben werden. Aber welche konstruktive Lehre aus all dem zu ziehen ist, bleibt unklar. Rorty sieht natürlich, daß die Offenheit des menschlichen Gesprächs nicht als Beliebigkeit des Schwätzens zu verstehen ist. Er besteht darauf, daß *innerhalb* einer gemeinschaftlichen Vereinbarung des Redens Maßstäbe der Wirklichkeit und Unwirklichkeit erhalten bleiben und daß die Unterscheidung von normaler und revolutionärer Rede nicht mit der von Sinn und Unsinn zu verwechseln ist. Aber diese Abwehungen der Beliebigkeit kommen über Behauptungen nicht hinaus. Und Rortys Grundbild vom Gespräch der Menschheit bleibt das von einer Vielzahl von Redensarten, der naturwissen-schaftlichen, literarischen, sozialwissenschaftlichen usw., die einander ebenbürtig im Wettstreit stehen. Die ironische Gefahr, der solche antifundationalistischen Bemerkungen ausgesetzt sind, besteht darin, daß sie schließlich doch noch einem Fundationalismus verfallen, d. h. dem Bestreben, die Maßstäbe für die Gesundheit und Angemessenheit des Gesprächs der Menschheit ein für alle Male festzulegen. Was ist aber dann die strenge Konsequenz der Kritik am Fundationalismus? Ist es die vorbehaltlose Teilnahme am Gespräch der Menschheit? Wenn man aber alle Vorbehalte fahren läßt, begibt man sich dann nicht auch der heilsamen Lehren der Kritik? Und besteht dann nicht die Gefahr, daß die Philosophie unversehens wieder der Krankheit verfällt, von der sie gerade genesen ist? Wie ist die Erfahrung der fundationalistischen Gebrechen in ein fruchtbares Gespräch der Menschheit hinüberzuretten?

II.

Von Heidegger her gesehen ist die strenge Konsequenz der Kritik am Fundationalismus formal gesagt die Einsicht in die radikale Geschichtlichkeit des Seins. In der substantiellen Ausführung dieser Einsicht erscheint der Fundationalismus nicht als der mögliche Verlust der Geschichtlichkeit, sondern als ein Ereignis innerhalb der Geschichte. Noch genauer gesagt ist die geschichtlich wirksame Gestalt des Fundationalismus die moderne Technik. Der spezifisch philosophische Fundationalismus ist das denkerische Beispiel der Technik. Wie weit dieses Beispiel fundierende oder symptomatische Bedeutung für die Technik hatte, will ich hier offen lassen. Jedenfalls hebt sich die Technik als Gefahr innerhalb der Geschichte nur dann ab, wenn die Rettung aus der Gefahr sich als geschichtliche Gegener-fahrung abzuzeichnen beginnt. Einer solchen Erfahrung und der Erfahrung als philosophi-

⁵ Vgl. z. B. J. Margolis, *The Reasonableness of Relativism*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* XLIII (1982) 91–97; *The Nature and Strategies of Relativism*, in: *Mind* XCII (1983) 548–567; *Pragmatism Without Foundations*, in: *American Philosophical Quarterly* XXI (1984) 69–80.

⁶ Diese These trifft sich natürlich mit denen von Gadamer und Habermas.

scher Bewegung überhaupt steht Rorty sehr zurückhaltend gegenüber. Dadurch entgeht ihm, wie John Caputo richtig wenn auch überspitzt bemerkt hat, eine entscheidende Seite von Heideggers Denken.⁷

Fällt nun der Objektivitätsanspruch der Naturwissenschaft der Kritik am Fundationalismus ebenso zum Opfer wie der verfügende Bemächtigungswillen der Technik? So sehen es jedenfalls Rorty und die meisten Anhänger Heideggers. Heideggers eigener Begriff von den Naturwissenschaften hat verschiedene Stadien durchlaufen. In „Sein und Zeit“ ist die Naturwissenschaft eine Unternehmung des Daseins und zwar hauptsächlich die disziplinierte Beschränkung des Umgangs mit dem Seienden auf ein bloß anschauendes Entdecken des Seienden als rein Vorhandenes. Dieser existentielle Begriff wird nach der Kehre vertieft, insofern die Wissenschaft zusammen mit der Technik als eine ursprüngliche Seinsenthüllung verstanden wird.⁸ Als solche wäre die Wissenschaft unüberholbar, wenn sie nicht im Lichte des Rettenden als Gefahr sichtbar würde. Aber diese letzte Bedingung muß entschieden in Frage gestellt werden. Es stimmt wohl, daß eine Kritik und sogar eine Reform der Technik aus der Erfahrung der rettenden Dinge möglich ist. Das ist noch näher auszuführen. Es scheint mir aber durchaus unbegreiflich, wie eine entsprechende Kritik der Naturwissenschaft als Seinsenthüllung aussehen könnte. Freilich muß die naturwissenschaftliche Seinsenthüllung recht verstanden werden. Sie besteht weder im Forschungsbetrieb noch in der wissenschaftlich informierten Technik, sondern in den naturwissenschaftlichen Theorien, die die vorrangige Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit enthüllen. Gibt uns die Erfahrung der rettenden Dinge irgendwelche hilfreichen Anweisungen, wie wir zu besseren oder grundsätzlich anderen Naturgesetzen kommen könnten?⁹

Das Bestreben, den Naturwissenschaften einen seinsenthüllenden Vorrang zu bestreiten, entspricht dem Bedenken, daß die naturwissenschaftliche Seinsenthüllung ausschließlich zu werden droht und zu einer primitiven und verarmten Welterfahrung führt. Es ist darum wichtig zu erkennen, daß wissenschaftliche Gesetze Bedingungen der Weltmöglichkeit darstellen, daß aber die volle Einsicht in die Weltwirklichkeit die Kenntnis der Gegebenheit der Wirklichkeit erfordert, welche Gegebenheit die Universalität der Gesetze zur Besonderheit dieser unserer geschichtlichen Welt restringiert.¹⁰ Diese besonderen Bedingungen sind unvordenklich gegeben. Und sie kommen entscheidend in den rettenden Dingen hervor. Die Kritik am Fundationalismus widerstreitet also nicht dem Vorrang der Naturwissenschaften. Sie zeigt lediglich, daß eine apriorische Begründung (und auch Abwertung) der naturwissenschaftlichen Theorien und Gesetze unmöglich ist. Die Naturwissenschaft muß sich selbst bewahrheiten und zwar durch die Kraft, mit der sie die Wirklichkeit erhellt und die Zustimmung der Weltgemeinschaft gewinnt.

⁷ J. Caputo, *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty*, in: *Review of Metaphysics* XXXVI (1983) 661–685.

⁸ Vgl. K. Gründer, *M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*, in: *Archiv für Philosophie* XI (1961) 312–335, und Th. Kiesel, *On Dimensions of a Phenomenology of Science in Husserl and the Young Dr. Heidegger*, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* IV (1973) 217–234.

⁹ Vgl. C. F. v. Weizsäcker, *Heidegger und die Naturwissenschaft*, in: Heidegger, hg. von W. Marx (Freiburg/München 1977) 63–86.

¹⁰ Die Verflechtung von Gesetz und tatsächlicher Gegebenheit zeigt sich in Hempels naturwissenschaftlichem Erklärungsschema als die Verbindung von Gesetzen und Anfangs- und Randbedingungen im Explanans, das zur Konklusion des Explanandum führt, d. h. zum zu erklärenden wirklichen Ereignis. Siehe C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York 1965) 331–496.

III.

Die Unterscheidung von Wissenschaft und Technik macht unsere Zeit der Kritik zugänglicher, denn der Unterschied nimmt dem Seinsgeschick als Gestell seinen monolithischen Anschein. Das Gestell tritt in seiner Eigenart nicht nur im Gegensatz zu den rettenden Dingen hervor, sondern hebt sich auch als entschiedenes Verfügewollen von der vorläufigen und unvoreingenommenen Wirklichkeitserhellung der Naturwissenschaften ab. Der Begriff des Gestells muß aber noch enger umrissen und weiter entwickelt werden, um mit der unmittelbaren Wirklichkeit ins Gespräch zu kommen. Diese Entwicklung muß in zwei Richtungen geschehen. Erstens muß gezeigt werden, wie das Gestell die täglichen und unscheinbaren Umstände unserer Zeit wandelt und gestaltet. Zweitens muß vom Gestell eine Brücke zu den sozialen und politischen Wissenschaften geschlagen werden; es muß gefragt werden, ob oder wie das Gestell sich als Thema diesen Wissenschaften gestellt oder entzogen hat.

Was die erste Richtung betrifft, so finden sich in Heideggers Technik-Aufsätzen sowohl ein suggestives Vokabular wie auch sprechende Beispiele. Es ist das Vokabular des Stellens, Bestellens und des Bestandes, und die Beispiele sind die von der Landwirtschaft, der Elektrizität und anderem mehr.¹¹ Hier lebt die beschreibende Kunst der Phänomenologie fort; in Amerika sind diese Spuren oder Ansätze auf vielseitige und anregende Weise von Don Ihde weiterentwickelt worden.¹² Was bei Heideggers Beschreibungen fehlt, ist eine Anzeige dafür, warum das Gestell die Zustimmung unserer Zeit gefunden hat. Man kann darauf nicht einfach entgegenen, daß es als Seinsgeschick nicht hinterfragbar sei. Denn die Technik ist nur eine Stimme im Seinsereignis und kann darum von der Naturwissenschaft und den rettenden Dingen her befragt werden. Konkret gesagt macht sich die Technik im Alltagsleben als eine Art der Wirklichkeitsbewältigung bemerkbar, die sich charakterisieren läßt und deren Charakter dann fraglich werden muß: Warum so und nicht anders? Soweit wir Heideggers Gestellkategorien und Beispielen eine Antwort entnehmen können, geht sie auf menschliche Herrschsucht hinaus. Das kann aber nur ein Teil der Antwort sein, denn man wird wissen wollen: Herrschen worüber und wozu?

Das Wozu der menschlichen Herrschaft läßt sich aus der Aufklärung beantworten. Das Ziel ist die Befreiung der Menschen von den Fesseln der Unwissenheit, der mühseligen Arbeit, des Hungers und der Krankheit und die Bereicherung des menschlichen Lebens mit allen Gütern der Erde. Die Verheißung der Technik von Freiheit und Reichtum muß anerkannt werden, was ihre konstruktiven Leistungen und ihre fortwirkende Anziehungskraft betrifft. Zugleich gilt es aber genau darzulegen, wie diese an sich begrüßenswerte Verheißung zu einem äußerst bedenklichen Schicksal werden konnte. Hier möchte ich vorschlagen, daß man statt des Begriffs des Gestells das Paradigma des technischen Geräts einführt und entfaltet. Im Paradigma des Geräts, so meine ich, lassen sich der Reichtum konkreter Beschreibung, wie wir ihn bei Ihde finden, mit der kritischen Radikalität, die Heideggers Gestell impliziert, verbinden. Die Eigenart des technischen Geräts besteht grob gesagt in der scharfen Trennung von Maschinerie und verfügbarem Gut. Ein Gut wie etwa die Wärme im Haus wird verfügbar, wenn eine komplizierte Maschinerie wie etwa eine Zentralheizung uns von den Bürden der Aufmerksamkeit, des Könnens, des Wetters, der Gefährdung durch Brand oder durch Mangel an Brennmaterial entlastet hat. Eine solche Entlastung ist zugleich aber auch eine Lösung vom Anspruch und von der Vielfalt eines Weltbereiches. Soweit die Welt uns durch Hunger, Krankheit und Beschränkung in

¹¹ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen 1962).

¹² D. Ihde, *Technics and Praxis* (Dordrecht 1979).

Anspruch nimmt, sind Entlastung und Entbindung von der Welt gefordert. Wenn aber die Verfügbarkeit durch technische Geräte endlos und sorglos weitergetrieben wird, dann wird die Welt der beredsamen Dinge und Gebräuche vom Universum der Konsumgüter und der entsprechenden Maschinerie verdrängt. Das Würüber der menschlichen Herrschaft im Gestell ist darum nicht eine Frage von Allem oder Nichts. Vielmehr entspringt dem genauen Verständnis des Geräteparadigmas die Möglichkeit, die Technik gründlich zu begrenzen. Das Paradigma des technischen Geräts läßt erkennen, wie und warum der moderne Mensch die umformende Kraft, die in der Seinsenthüllung der Naturwissenschaft liegt, nicht auf sich beruhen läßt, und wie der Betrieb des umformenden Verfügens im Zusammenstoß mit den beredsamen und rettenden Dingen zutiefst fraglich wird.

Über den Begriff des Paradigmas findet man dann auch methodologischen und sachlichen Anschluß an die politischen und sozialen Wissenschaften. Der Zugang ist durch Thomas S. Kuhn ermöglicht, der als erster die Erklärung durch Paradigmen bekannt gemacht und durchgeführt hat.¹³ Diese Methode, die er im Bezug auf die Geschichte der Naturwissenschaften entwickelt hatte, machte auf die Sozialwissenschaften großen Eindruck und führte zu einer Erörterung des Sinnes und der Gültigkeit von Politik- und Gesellschaftswissenschaft.¹⁴ Und gegen Heideggers Protest kann und muß sein Denken in diese Diskussion einbezogen werden.¹⁵ Sachlich führt das Geräteparadigma zu zwei Gesichtspunkten in der Sozialwissenschaft. Der eine geht auf die konkreten Einzelheiten des technischen Alltags, der andere auf die grundsätzliche Orientierung der technischen Gesellschaft. Daß das Geräteparadigma Zugang zu konkreten Detailbeobachtungen gibt, ist vielleicht schon aus der vorausgegangenen Skizze des Paradigmas ersichtlich.¹⁶ Was die gesellschaftliche Orientierung in der Technik betrifft, so läßt sich das Paradigma als Grundmuster der Wirklichkeitsbewältigung verstehen und theoretisch ausbilden. Und daran läßt sich die These knüpfen, daß die technischen Gesellschaften ihre Orientierung und ihren Zusammenhalt durch eine stillschweigende Vereinbarung auf dieses Grundmuster gewinnen. Technik als Seinsgeschick wird als soziale Übereinkunft verstanden.¹⁷ Man kann es auch so sagen: Die schwierige und dunkle Frage, wie das Ereignis den Menschen braucht, wird durch eine vorläufige Antwort eingeklammert. Was dadurch an Tiefe und Radikalität der Fragestellung wenigstens vorderhand verloren geht, wird an unmittelbarer Zugänglichkeit und Fruchtbarkeit gewonnen. Auf diese Weise wird es möglich, das Gesellschaftsbild, das dem Gestell entspricht, etwa mit dem marxistischen oder liberaldemokratischen zu vergleichen.

Zu welchem Ergebnis werden solche Vergleiche führen? Das wird vom Maßstab abhängen, der hier ins Spiel kommt. Jedoch die Frage, ob es da einen verbindlichen Maßstab geben kann, hat die Kritik am Fundationalismus verneint. Wenn man Heidegger als Kritiker des Fundationalismus in Anspruch nimmt und ehrt, wie Rorty es tut, ist die Fortführung von Heideggers Zeitkritik, wie sie hier umrissen wurde, verfehlt. Heideggers Bedeutung liegt dann nicht in der Behauptung einer neuen Sicht der technischen Gesellschaft, die die anderen Ansichten aus dem Feld zu schlagen versteht, sondern im Erweis, daß solche Anmaßungen verfehlt sind und es nur eine Vielzahl und Vielfalt von Gesellschaftsentwürfen geben kann.¹⁸

¹³ S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago²1970).

¹⁴ Siehe R. J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York 1978).

¹⁵ Darauf hat W. Schirmacher eindringlich hingewiesen in: Heideggers Radikalkritik der Technik als gesellschaftlicher Handlungsentwurf, in: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy* (Sofia 1973) I, 383–387.

¹⁶ Vgl. D. J. Boorstin, *Democracy and Its Discontents: Reflections on Everyday America* (New York 1975), und R. W. Fox und T. J. Lears (Hg.), *The Culture of Consumption* (New York 1983).

¹⁷ Vgl. M. Stanley, *The Technological Conscience* (New York 1978).

¹⁸ Vgl. R. Schürmann, *Political Thinking in Heidegger*, in: *Social Research* XLV (1978) 191–221.

Die Kritik am Fundationalismus läßt diese Möglichkeit offen, aber sie kann ihr keine Ausschließlichkeit erzwingen, wenn sie nicht in den Fundationalismus zurückfallen will. Die andere Möglichkeit, daß unsere Gesellschaftsordnung verbindlichen Dingen und Gebräuchen zu entsprechen hat, muß ebenfalls offen bleiben. Und welche Möglichkeit schließlich wirklich wird, hängt nicht von apriorischer Begründung ab, sondern erschließt sich einem gelassenen Horchen und Schauen und läßt sich dann vielleicht auch von solcher Anteilnahme fördern.

IV.

Was meldet sich einer teilnahmsvollen Gelassenheit in Amerika? Eine der bestimmenden Erfahrungen in der amerikanischen Geschichte ist die Auseinandersetzung mit der Wildnis.¹⁹ Sie beginnt zu Anfang der Neuzeit als der vortechnische, d. h. vormoderne Kampf mit der bedrohlichen und beengenden Natur. Nach der Gründung der Vereinigten Staaten änderte sich aber der Charakter dieses Kampfes fast unmerklich und doch radikal. Das Ringen mit der Natur wurde zu einem technischen Unternehmen, in dem die Wildnis zum Rohmaterial für Siedlung, Ackerbau und Industrie wurde. Diese zweite Phase begann in diesem Jahrhundert einer dritten zu weichen, wo die Wildnis in ihrer eigenen Würde und Beredsamkeit erkannt wurde. Henry David Thoreau ist der frühe Kündler dieser Einsicht. Schon 1862 schrieb er, „daß in der Wildnis die Erhaltung der Welt ist“.²⁰ Ein Jahrhundert später, am 3. September 1964, verabschiedete der Kongreß der Vereinigten Staaten das Wildnisgesetz. Es beginnt, wie folgt:

Um sicherzustellen, daß die wachsende Bevölkerung verbunden mit sich ausdehnenden Siedlungen und zunehmender Mechanisierung nicht alle Gebiete innerhalb der Vereinigten Staaten und ihrer Besitzungen besetzt und umgestaltet und so kein Land übrigläßt, das zur Erhaltung und zum Schutz seines natürlichen Zustandes bestimmt ist, wird es hiermit zum Grundsatz des Kongresses erklärt, dem amerikanischen Volk gegenwärtiger und künftiger Generationen die Wohltaten eines dauerhaften Bestandes von Wildnis zu sichern.

Im weiteren wird die Wildnis so bestimmt:

Eine Wildnis im Gegensatz zu den Gebieten, wo der Mensch und seine Werke die Landschaft beherrschen, wird hiermit als ein Gebiet anerkannt, wo die Erde und ihre Lebensgemeinschaft vom Menschen unbehelligt sind, wo der Mensch selbst ein Besucher ist, der dort nicht bleibt.²¹

Hier meldet sich, wenn auch zögernd und nicht ohne Widersprüche, das Bestreben, einem Ding in seinem Recht gerecht zu werden. In den zwei Jahrzehnten seit der Verabschiedung des Wildnisgesetzes hat die Durchführung seiner Bestimmungen das politische Gespräch belebt und vertieft. Aber es hat nicht nur die Achtung der Wildnis im politischen Gespräch

¹⁹ Siehe A. Leopold, *A Sand Country Almanac* (Oxford 1968); L. Marx, *The Machine in the Garden* (Oxford 1964); R. Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven 1982), und Ch. Stone, *Should Trees Have Standing?* (Los Altos 1974).

²⁰ H. D. Thoreau, *Walking*, in: *Walden and Other Writings*, hg. von B. Atkinson (New York 1950) 613.

²¹ Siehe J. C. Hendee, G. H. Stankey und R. C. Lucas, *Wilderness Management* (U. S. Department of Agriculture 1978) 82.

gegeben, sondern auch die Praxis des Wanderns in der Wildnis, und diese Praxis hat ihrerseits bereicherten Ausdruck gefunden.²²

Aber selbst wenn man dieser Bewegung eine metatechnische Orientierung zubilligt, handelt es sich hier nicht doch um ein Rückzugsgefecht am äußersten Rande der technischen Zivilisation? Wie läßt sich von diesen letzten Bastionen einer vortechnischen Welt her eine Kehre des technischen Geschicks erhoffen? Eine hoffnungsvolle Antwort muß dreierlei aufweisen können. Erstens muß gezeigt werden, daß im Verhältnis von Technik und Natur eine positive Umkehrung stattgefunden hat. Die Technik ist nicht mehr als ein Eindringling innerhalb der Natur zu betrachten, als „die Maschine im Garten“. Vielmehr ist die Wildnis jetzt das Rettende innerhalb der Technik, das Heilige inmitten des Profanen. So wird das Vortechnische zum Metatechnischen, das gerade im technischen Zusammenhang eine neue Pracht und Wirkung erhält. Zweitens muß sich zeigen lassen, daß es eine Vielfalt von Dingen und Gebräuchen gibt, die der Wildnis und dem Wandern analog, zugleich aber vom technischen Alltag her allen zugänglich sind. Hier gibt es in der Tat so etwas wie eine Literatur der Praxis, die von solchen Dingen und Gebräuchen spricht.²³ Dem amerikanischen Charakter wird manchmal der Hang zum Praktischen nachgesagt, und darin liegt etwas Richtiges nicht nur im instrumentalischen Sinn des Praktischen, sondern in dem tieferen Sinn einer Hingabe zum Vorrang der Praxis, von dem Heidegger in „Sein und Zeit“ spricht.²⁴

Der dritte und letzte Erweis muß aufweisen, daß die metatechnische Praxis nicht zur Beschränktheit auf Freizeit und Privatsphäre verurteilt ist, sondern konsequent zur politischen und sozialen Reform führt. Hier kann nur auf zwei fruchtbare und notwendige Aufgaben hingewiesen werden. Die erste besteht darin, die wirtschaftliche Ordnung so umzugestalten, daß die Gesellschaftsordnung nicht mehr die Steigerung des Konsums zum ausschließlichen Ziel hat, sondern den zentralen Dingen und Gebräuchen freundlich und zuträglich wird. Die zweite Aufgabe liegt in der Sicherung einer Arbeitswelt, wo die Arbeit reichlich für alle ist und reich genug, um ihrerseits eine zentrierende Praxis zu ermöglichen. Vom Geräteparadigma her gesehen besteht das Problem darin, die Arbeit von der Entwertung zum reinen Mittel der Maschinerie zu befreien und die Mehrung und Würdigung der Arbeit zum ausdrücklichen Ziel der Sozialpolitik zu machen.

Wenn man die Größe und Schwierigkeit dieser Aufgaben in Amerika betrachtet, ist man versucht Heideggers verzweifelter Ausspruch zuzustimmen: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“²⁵ Aber was so trostlos klingt, enthält auch die Möglichkeit der Gelassenheit und fruchtbarer Arbeit. Die Kehre der Technik kann nicht erzwungen werden. Das zu versuchen wäre der Rückfall in die Technik. Die Rettung kann sich nur einstellen, wenn die göttliche Kraft der einfachen Dinge uns anrührt. Vielleicht ist uns der Anspruch dieser Dinge näher und die daraus folgende Arbeit zugänglicher, als man zu hoffen wagt.

²² Siehe C. Fletcher, *The Complete Walker* (New York 1984).

²³ Siehe z. B. W. Berry, *Farming: A Hand Book* (New York 1970); R. F. Capon, *The Supper of the Lamb* (New York 1974); R. M. Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* (New York 1974); G. Sheehan, *Running and Being* (New York 1978), und R. B. Swain, *Earthly Pleasures* (New York 1981).

²⁴ Siehe H. Dreyfus, *Holism and Hermeneutics*, in: *Review of Metaphysics XXXIV* (1980) 2–23.

²⁵ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in: *Spiegel* (31. Mai 1976) 209.