

Die Todesdialektik hat auch eine zeitkritische Konsequenz, nach der unsere von negativen Auswirkungen der Technologie bedrohte Zeit, „das Zeitalter des Todes“, nicht durch Ideen der teleologischen Identität unter Kontrolle gebracht werden kann. Tanabe zufolge müssen alle Produkte des technologischen Fortschritts, seien es auch Katastrophen und sogar das Aussterben der Menschheit, voll und ganz akzeptiert und ertragen werden, damit aus diesem Ungrund der Liebe ein Auferstehen erfolgt.

Im vorliegenden Kurzbericht muß auf eine nähere Ausführung der Tanabeschen Lehre des Absoluten Nichts leider verzichtet werden. Folgendes ist jedoch festzuhalten: Tanabes Anstrengung gilt der Hervorhebung der radikalen Endlichkeit des menschlichen Wesens, die vom Identitätsdenken des Abendlandes immer wieder verstellt wurde und wird. In diesem Sinne kann man Tanabe einen Willen zur Differenz zusprechen, der in der Auseinandersetzung mit der identitätsphilosophischen Tendenz Nishidas verstärkt wurde.

Dieser Denkansatz ist allerdings in gewisser Hinsicht problematisch. Hat Absolutes Nichts als transzendente Absolutheit und Seinsursprung schließlich doch nicht den Charakter des Anwesens, den Tanabe dem Heideggerschen Seinsdenken vorwirft? Und wie steht es mit der Praxis des „Sterbens qua Auferstehens“, dem fast einzigen Zugang zum Absoluten Nichts? Worin unterscheidet sich diese Praxis von der Entschlossenheit des Todes bei Heidegger, die als bloße Möglichkeit unzulänglich bleiben soll? Meiner Auffassung nach kann Tanabes Ansatz selbst dem Hypostasierungsverdacht kaum entgehen. Insofern muß man Heidegger in dem Punkt vielleicht Recht geben, wo er die Notwendigkeit der Durchkreuzung des Nichts andeutet.<sup>2</sup>

Es mag sein, daß die Nichts-Thematik nicht als solche konsequent zu betrachten, sondern auf eine unendliche Bewegung der Negativität zurückzuführen ist. Mit anderen Worten: Das Nichts muß vielleicht immer flüssig und flexibel bleiben; eine negative Funktion bzw. Tätigkeit wie das Transzendieren bei Heidegger. Das Nichts wäre demnach das Transzendieren. Aber wohin? Das bleibt die Frage.

## Technik als Vorspiel des Er-eignisses? Technik im Westen und Osten

Von Yasuo KAMATA (Kyoto/Augsburg)

Der späte Heidegger spricht in seinem 1957 gehaltenen Vortrag „Der Satz der Identität“: „Was wir im Ge-Stell als Konstellation von Sein und Mensch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt.“<sup>1</sup> Ich möchte versuchen, das ‚Vor‘ des Vorspiels im Blick auf das Nihilismus-Problem zu charakterisieren, das ebenfalls im Heideggerschen Denken eine gewichtige Rolle spielt.

Als Japaner komme ich von der ostasiatischen Tradition her. Mein Vorhaben ist daher notwendigerweise angesiedelt im Horizont des mich bereits bewegenden Gesprächs zwischen Ost und West. Sofern ich aber unser Leitthema „Zeitkritik nach Heidegger“ zum Ausgang nehme, muß ich den Weg des Gesprächs rückwärts beschreiten. Jener Horizont wird erst am Ende der Überlegungen angesprochen werden können.

<sup>2</sup> M. Heidegger, Zur Seinsfrage (Frankfurt a. M. 1977) 31.

<sup>1</sup> Vgl. M. Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen 1978) 25.

Der Nihilismus taucht als philosophischer Terminus zum ersten Mal bei Jacobi auf, der Fichtes Idealismus ‚Nihilismus scheltet‘.<sup>2</sup> Er drückt die neuzeitliche Erfahrung der Seins- und Sinnlosigkeit aus, ist aber tief im traditionellen Seinsverständnis der abendländischen Metaphysik verwurzelt, das Heidegger Seinsvergessenheit nennt. Das Sein wurde zumeist im substantialen Fragehorizont nach dem Grund oder Ziel des Seienden selbst als das erste oder letzte Seiende ausgelegt. Dieses Seinsverständnis gibt sich u. a. in seiner neuzeitlich-subjektivischen Steigerung als Nihilismus kund.

In der Neuzeit verlor die göttliche Seinsordnung, in der der Mensch eingebettet war, ihre Selbstverständlichkeit und damit ihre Allgemeinverbindlichkeit. Es entsteht die Differenz zwischen dem Bewußtsein des einzelnen Menschen und dem allgemeinen Seins- und Sinngefüge. Angesichts der dadurch hervortretenden, schrecklichen Substanzlosigkeit des Menschen stellt sich die Frage: Wie ist die verlorene Gewißheit über die Substanz des Menschen wiederherzustellen (Descartes)? Sie konkretisiert sich auf der religiösen Ebene als die Vereinsamung des Individuums und dessen Streben nach dem ewigen Leben. Eine überzeugende Beschreibung dieser Stimmlage finden wir bei Max Weber.<sup>3</sup> Es wäre durchaus erwähnenswert, daß die meisten Philosophen, die in diesem Problemzusammenhang in Betracht kommen, wie Kant, die Philosophen des deutschen Idealismus und Nietzsche, der protestantischen Umgebung entstammten.

Die neuzeitliche Erfahrung der Substanzlosigkeit des Menschen wird von Kant philosophisch ausgearbeitet. Nach diesem ist die an sich beständig seiende Substanz (Ding an sich) theoretisch nicht einholbar. Sein heißt Erscheinung-für-das-Vorstellungsvermögen-sein. Es geht dem Menschen nicht mehr darum, sein verlorenes Substanzsein wiederzugewinnen, sondern darum, das Sein durch die wissentliche Selbstgesetzgebung und die willentliche Selbstbestimmung der Vernunft sicherzustellen. Diese Verschiebung des Sinns von Sein kann von der gewandelten Frage her verstanden werden: Wie ist das Sein angesichts der Unmöglichkeit der substantialen Seinsdeutung *neu zu denken*? Der frühe Fichte spitzte dieses neue Seinsverständnis in seiner Konzeption der Tathandlung des Ich zu. Das Sein erhält erst durch die Selbstbestimmung des Subjekts seine Bestimmung, und kommt eigentlich zu sich selbst.

Jacobis Kritik an Fichtes ‚Nihilismus‘ bewegt sich dagegen weitgehend im herkömmlichen, substantialen Fragehorizont: Wie ist das Sein, als das Substanzsein verstanden, angesichts der Unmöglichkeit der Einholung desselben durch die menschliche Vernunft *anders zu erreichen*?<sup>4</sup> Sie geht also am wesentlichen Problem der nachkantischen Philosophie vorbei, bringt aber den allgemeinen Unmut der Zeit gegenüber dieser zum Ausdruck. Ihre Anhänglichkeit ans Substanzsein lagert sich durch die Abwandlung dieses neuen Seinsverständnisses des subjektivischen Bestimmtheits ins Fortschrittsideal hindurch als ein dunkles Ressentiment ab, und brach oft als gewisse ‚irrationale‘ Tendenz aus.

Freilich auch im Umkreis des subjektivisch orientierten deutschen Idealismus wurde diese Frage nach der Substanz ernstgenommen. Der junge Schelling versuchte die Selbstbestimmung von Mensch und Sein im Hinblick auf das zu erreichende, und insofern bereits gesichtete absolute Bestimmtheits als dessen Erscheinungsprozeß umzugestalten. Der transzendente Idealismus muß daher durch Naturphilosophie ergänzt werden. Diese zwei

<sup>2</sup> Vgl. M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 2 (Pfullingen<sup>3</sup> 1961) 31.

<sup>3</sup> Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: J. Wickelmann (Hg.), Die protestantische Ethik (München/Hamburg 1965) 122–125.

<sup>4</sup> Dieser Jacobische Standpunkt kommt zur Geltung u. a. in: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Beylage. Ueber den transcendentalen Idealismus, in: Fr. H. Jacobi, Werke, Bd. 2 (Leipzig 1815, Darmstadt 1980 [Nachdruck]) 289–310.

Momente in den sich selbst bestimmend-erscheinenden absoluten Geist aufzuheben, war das Hauptanliegen der Hegelschen Philosophie.

In der nachidealistischen Zeit, wo der absolute Geist zum reaktionären Geist, der das sich selbst bestimmend-verwirklichende Subjekt Mensch unterdrückt, verengt wurde, versuchte Nietzsche nun jene Bewegung der Selbstbestimmung und -verwirklichung rein als solche in den ‚Willen zur Macht‘ hochzustilisieren. Dieser blieb aber für Nietzsche – und wahrscheinlich für immer – ein Ideal. Die faktische Ohnmacht des der totalen Selbstbestimmung und -verwirklichung anhängenden, starken Nihilismus mußte sich in der aufkommenden funktionalisierten Welt der Technik als ein weiteres Ressentiment niederschlagen.

Dem Nihilismus, sofern er im heutigen technischen Zeitalter erscheint, ist also jene zweifache Anhänglichkeit des Menschen, nämlich an sein Substanz- und Subjektsein konstitutiv, obwohl er – bildhaft gesprochen – schon längst nicht mehr an die Lehre des ewigen Lebens, zumindest wie sie traditionell formuliert wurde, glaubt und dieses andererseits auch nicht selbst verwirklichen kann und – allein schon aufgrund der bedrohlich gewordenen Übervölkerung der Erde – darf. Es sei denn, er sublimiert seinen unerfüllbaren Wunsch auf das Überleben der Gattung Mensch, den Tier- und Umweltschutz usw.

Heidegger zeigte in „Sein und Zeit“, daß Substanz oder Ziel kein dem Menschen äußerlich Seiendes ist, sondern in der existenzialen Struktur des Daseins (Geworfenheit und Entwurf) verwurzelt ist. Die Substanz- und Subjektlosigkeit gibt es also eigentlich nur für die Seinsvergessenheit, in der das Sein als Substanz oder Ziel in den Bereich des Seienden hineingezwungen und seine Erreichung gewollt wird („ontische Differenz“). Damit wird die Zusammengehörigkeit von Sein und Seiendem, deren Differenz ontologisch zu verstehen ist, endgültig verdeckt. Diese Auffassung reifte im späten Heidegger zum Gedanken des ‚Er-eignisses‘. Die Welt ist demnach ein Zusammenspiel verschiedener Momente in ihrer Durchdringung. Heidegger nennt es das Spiegel-Spiel des Gevierts, der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen.<sup>5</sup> „Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besondere“,<sup>6</sup> um etwa dem, Substanz und Ziel einholen wollenden, Subjekt Mensch verfügbar zu werden. Das gelassene Wohnen in diesem Spiegel-Spiel ist dem Er-eignis gehörig.

Das Zusammengehören von Mensch und Sein wird aber auch in der technischen Welt erfahren, allerdings im wechselweisen Sichstellen von Mensch und Sein, als das Ge-Stell. Mit dieser Zusammengehörigkeit verweist das Gestell zwar auf den Bereich des Er-eignisses. Aber es wird lediglich „ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt“ genannt.

Dieser Vorbehalt Heideggers hängt mit dem Wesen der Metaphysik, dem europäischen Nihilismus zusammen. Er besteht nämlich zunächst in der Einsicht, daß die Konstellation von Mensch und Sein in der Technik als solche, d. h. in der Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein (noch) nicht bemerkt ist, vielmehr durch die kausal-substantiale Sprache der Metaphysik als ein Herrschaftsverhältnis verdreht und verdeckt bleibt. „Das Technische . . . gilt als der Plan, den der Mensch entwirft, welcher Plan den Menschen schließlich in die Entscheidung drängt, ob er zum Knecht seines Plans werden oder dessen Herr bleiben will.“<sup>7</sup>

Im Zusammenhang unserer Betrachtung ist diesem Umstand jenes zweifache Ressentiment konstitutiv. Ihm entspringt die heute weit verbreitete, sogenannte Technikfeindlichkeit. Sie ist der Ausdruck der Anhänglichkeit des Menschen an sein Substanz- und Subjektsein, die sich gegen alles abwehrt, was dem Menschen, der selbst Substanz-Subjekt sein will aber nicht kann, seine Ohnmacht klar macht. Schon längst zum Schweigen

<sup>5</sup> Vgl. M. Heidegger, Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze II (Pfullingen <sup>3</sup>1967) 52.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Heidegger, Identität und Differenz, a. a. O. 22

gebracht, berauscht er sich an seinem immer noch nachhallenden Ruf nach dem Substanz- und Subjektsein. Der Technikfeind sieht die Technik den Menschen instrumentell beherrschen. Die dazu nötige Trennung zwischen Mensch und Technik sowie die Setzung des Herrschaftsschemas ist aber das Resultat der Bemühung des Menschen, das Sein durch dessen Umwandlung ins Seiende (Substanz oder Ziel) instrumentell zu beherrschen. Die als Ge-Stell erscheinende Technik und die dagegen gerichtete Technikfeindlichkeit sind die Konsequenz des europäischen Nihilismus. An unserer Anhänglichkeit an das Substanz- und Subjektsein erfahren wir sein Wesen konkret, das der Technik die Möglichkeit ihres Ereignisses entzieht und statt dessen an Mensch und Sein in der Weise des Ge-Stells Rache nimmt.

Das Ge-Stell macht die gesamte Konstellation von Mensch und Sein aus. Dies unmittelbar zu überspringen und zu überwinden wäre daher nicht möglich. Auch jene im Nihilismus angesammelte Anhänglichkeit des Menschen gehört zur abendländischen Seinsgeschichte. Sofern sie aber vom je einzelnen Menschen in der Gestalt seiner Substanz- und Ziellosigkeit konkret erfahren wird, kann ihr eine besondere, Mensch und Sein vermittelnde Bedeutung zugemessen werden. Wenn wir jene zweifache Anhänglichkeit als der Konstellation des Ge-Stells gehörig bedenken und austragen, wächst im Zusammenspiel von Mensch und Sein vielleicht der Verzicht auf die zu unserer Gewohnheit gewordene und zu den ‚Grundwerten‘ gesteigerte Selbstanhänglichkeit des Substanz-Subjekts. Das Ereignis, von dessen Ankunft Heidegger sprach und in dessen Vorspiel er im Ge-Stell einblickte, ereignet sich dann mitten in der technischen Welt.

Was die Technik ins Ge-Stell zwingt, wird von uns als unsere eigene Anhänglichkeit ans Substanz- und Subjektsein, als unser Ressentiment über die Substanz- und Subjektslosigkeit erfahren. Es liegt die Vermutung nahe, daß dort, wo diese Anhänglichkeit und das Ressentiment nicht so stark geprägt sind, auch die Differenz zwischen Technik und Ereignis dementsprechend entschärft ist. In diesem Sinne nimmt die Technik-Rezeption in Japan eine Sonderstellung ein.

Geschichtlich hat die mahāyānabuddhistische Tradition, anders als die abendländische, nicht zur Verstärkung der Anhänglichkeit des Menschen an sein Substanz- und Subjektsein geführt. Die Welt ist ein Zusammenspiel der Daseinselemente (dharma) in ihrer Angewiesenheit aufeinander (pratityasamutpāda). Dieses Zusammenspiel wird mit dem Kreislauf des ‚karman‘ (Tat) verdeutlicht. Jede Tat geht demnach im Zusammenspiel der Daseinselemente auf, in dem die bisherigen Taten angesammelt und aufbewahrt sind, und wird selbst in jenes Zusammenspiel aufgenommen und als ein Moment desselben aufbewahrt. Es gibt kein Substanz-Subjekt von Mensch und Sein, das verloren zu gehen drohte. Die Anhänglichkeit ans Substanz- und Subjektsein sowie das ihr entstammende Leiden beruht allein auf der Unwissenheit (avidyā). Die Lehre des Seins (bhava), auch Kreislauf des Lebens (samsāra) genannt, versinnbildlicht jenen Grundgedanken des karman. Er fand u. a. bei den Vijñānavādins seine Durchführung auf der ontologischen Ebene.<sup>8</sup>

Ferner blieb bei der ‚Umpflanzung‘ der Technik auf den ostasiatischen Boden unter der Leitidee: „Japanische Seele und europäische Technik (Wakon-yōsai)“ ihr ursprünglicher Nährboden der abendländischen Tradition zunächst bewußt zurückgelassen, was freilich nicht etwa ihren gänzlichen Ausschluß bedeutete. – Auf die Frage, welchen Nährstoff der japanische Boden der umgepflanzten Technik bietet, kann hier nicht eingegangen werden. – Das die abendländische Technik durchziehende Ressentiment des seinem Substanz- und Subjektsein anhängenden Menschen aber blieb dem Japaner fremd. Dies ist an der in Japan –

<sup>8</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Schopenhauer, Hegel, Vasubhandu, in: W. Schirmacher (Hg.), *Zeit der Ernte. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1982) 228–239.

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.<sup>9</sup>

## 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.<sup>1</sup> Zeitkritik nach Heidegger verstehe ich in dem zweifachen Sinn von *secundum* und *post*, den Wolfgang Schirmacher dargelegt hat.<sup>2</sup> 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*.<sup>3</sup> Richard Rortys Abhandlung „Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie“ stellt dazu die bekannteste und kraftvollste Antwort dar.<sup>4</sup> Aber schon vorher und seither hat Joseph Margolis umfassendere, subtilere und konstruktivere

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

<sup>1</sup> 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).

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

<sup>3</sup> 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*“.

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