

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 1991. "Heideggers Philosophie Der Technik .pdf". *Wiener Jahrbuch Für Philosophie* 23: 37–53.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

WIENER JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE

BEGRÜNDET VON
ERICH HEINTEL

HERAUSGEGEBEN IN ZUSAMMENARBEIT MIT
MICHAEL BENEDIKT / KLAUS DETHLOFF / KAREN GLOY
TRAUGOTT KOCH / WOLFGANG MARX / ERHARD OESER
JOHANN REIKERSTORFER / WOLFGANG SCHILD
WOLFDIETRICH SCHMIED-KOVARZIK
WOLFGANG SCHRADER / WILHELM SCHWABE

VON
HANS-DIETER KLEIN

Band XXIII/1991



WILHELM BRAUMÜLLER • WIEN
Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges.m.b.H.

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Wissenschaft und
Forschung in Wien, des Kulturamtes der Stadt Wien und der Ersten Öster-
reichischen Spar-Casse.

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, des photomechanischen Nachdrucks
und der Speicherung in elektronischen Datenverarbeitungsanlagen, vor-
behalten.

© 1992 by Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung
Ges.m.b.H.,
A-1090 Wien

ISBN 3 7003 0955 4

Satz: Ch. Weismayer, A-1080 Wien
Druck: Novographic, A-1238 Wien

Heideggers Philosophie der Technik¹

Es gibt in der Philosophie dieses Jahrhunderts, ja vielleicht in der ganzen Philosophiegeschichte kaum ein Oeuvre, das entgegengesetztere Reaktionen provoziert hat als dasjenige des späten Heidegger. Während die einen hier eine neue Epoche des Denkens anbrechen sehen, die die ganze bisherige Tradition der abendländischen Philosophie überwinde, vertreten andere die Auffassung, es handle sich beim Heideggerschen Spätwerk um sinnlose Sätze, wenn nicht gar um offenkundige Scharlatanerie. Diese Polarisierung der Diskussion hat verschiedene Gründe. Erstens ist sicher der ungeheure Einfluß zu nennen, den Heidegger auf die Gegenwartsphilosophie — zumal der Bundesrepublik ausgeübt hat: ein Einfluß, der leicht das sachliche Urteil trübt, und zwar in beiden Richtungen. Zweitens hat Heideggers ambivalente Stellung zum Nationalsozialismus eine vorurteilsfreie Analyse seiner Werke erschwert. Diesbezüglich sollte einerseits zugegeben werden, daß man — leider! — kein moralisch hochstehender oder auch nur ein mit ausreichender politischer Urteilskraft ausgestatteter Mensch zu sein braucht, um hervorragende geistige Leistungen vollbringen zu können; andererseits bleibt mit diesem Zugeständnis die philosophisch durchaus interessante Frage noch unbeantwortet, ob nicht ein *sachlicher* Zusammenhang zwischen Heideggers Philosophie und seiner zeitweiligen Option für den Nationalsozialismus bestehe. Drittens ist die Tatsache zu erwähnen, daß Heideggers Spätschriften in einer sehr schwierigen Sprache abgefaßt sind, die eine rationale Kontrolle erschwert: Dies kann dazu führen, daß man den „Heideggerjargon“ vollständig übernimmt und daß man Einwänden, die in einer anderen, traditionelleren Sprache vorgebracht werden, gegenüber taub wird, oder aber daß man sich überhaupt weigert, in Heideggers Neologismen einen möglichen Sinn zu suchen. Am schwersten wiegt aber der vierte Punkt — die Tatsache nämlich, daß Heidegger ausdrücklich beansprucht, traditionelle Rationalitätskriterien hinter sich zu lassen. Während dies auf der einen Seite zu einer Immunisierung vor Kritik führen kann, kann eben dieser Verdacht, daß Heideggers Spätphilosophie das Paradebeispiel für einen doppelt verschanzten Dogmatismus² sei, auf der

¹ Vortrag, gehalten auf dem Moskauer Heidegger-Kongreß im Oktober 1989.

² Ich übernehme den Terminus K. Poppers Aufsatz „Was ist Dialektik?“ (engl. 1940; jetzt in: Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. von E. Topitsch, Köln/Berlin 1965, S. 262 — 290). Auch wenn ich Popper nicht darin zustimme, daß die Dialektik einen doppelt verschanzten Dogmatismus darstelle, ist unbestreitbar, daß es solche Philosophien gibt.

anderen Seite die Weigerung zur Folge haben, Heideggers Problem überhaupt ernst zu nehmen.

Auch wenn eine gründliche Auseinandersetzung mit Heideggers Spätphilosophie dem umfassenden Programm seiner Rationalitätskritik gewidmet sein müßte, das in der Gegenwartsphilosophie, besonders in Frankreich, in mannigfachen und bunten Formen weiterwirkt, will und kann ich mich hier auf dieses Programm nicht einlassen.³ Dazu reichen die Zeit ebensowenig wie meine Kenntnisse der Spätphilosophie Heideggers; hinzukommt, daß meine Bedenken gegenüber diesem Programm sehr groß sind. Es fällt mir schwer, ihm in seiner generellen Form überhaupt jenen Sinn abzugewinnen, den jede Kritik, wenn sie fruchtbar sein soll, noch voraussetzt. Statt dessen will ich mich auf jenen Teil seines Programms konzentrieren, der mir rational am nachvollziehbarsten zu sein scheint und der wohl auch die Faszination mitbegründet, die sein Werk auf viele ausübt — ich meine seine Philosophie der Technik. Seine Kritik an der modernen Technik scheint mir nämlich Heideggers Grundeinsicht darzustellen — jene Urintuition, die sich bei jedem großen Denker findet, auch wenn viele der großen Philosophen diese ihre Einsicht dann überstrapazieren. Auch wer Heideggers weitergehendes Programm verwirft, wird ihm doch nur dann Gerechtigkeit widerfahren lassen können, wenn er anerkennt, daß Heidegger tatsächlich, und zwar als erster, philosophische Probleme gesehen hat, die man vielleicht anders lösen mag, die die Philosophie aber auf keinen Fall ignorieren darf, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will, die man mit Heidegger durchaus bestimmen kann als: Einblick in das was ist.

Auch wenn das Problem der Technik in Heideggers Werk immer wieder anklingt, läßt sich doch sagen, daß seine wichtigste Schrift zum Thema die Abhandlung „Die Frage nach der Technik“ ist, die die überarbeitete Fassung eines erstmals 1949 unter dem Titel „Das Gestell“ gehaltenen Vortrages darstellt.⁴ Diese Schrift hat die philosophische Besinnung auf die Technik auf ein neues Fundament gestellt. Diese Leistung ist einestails noch nicht so schwierig gewesen zu einem Zeitpunkt, da die Philosophie der Technik eine sehr junge Disziplin der Philosophie war; andernteils ist doch auch nicht zu übersehen, daß seit Anfang des Jahrhunderts zahlreiche Schriften erschienen waren, die sich mit der Technik philosophisch auseinandersetzten; in den 20er Jahren insbesondere wurden mehrere Bücher veröffentlicht, deren Titel „Philosophie der Technik“ lautete.⁵ Was ist das radikal Neue an Heideggers Schrift? Drei Dinge fallen sofort auf.

Vor Heidegger wurde die Technik im wesentlichen positiv bewertet dem optimistischen Fortschrittsglauben des späten 19. Jahrhunderts galt sie als letztes, zum Erfolg prädestiniertes Werkzeug des Siegeszugs der Vernunft

³ Dazu siehe das gründliche und philologisch wie philosophisch gleichermaßen bedeutsame Buch von R. Schürmann, *Heidegger on being and acting: From principles to anarchy*, Bloomington 1987.

⁴ Ich zitiere nach: M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 7. Aufl. 1988, S. 5 — 36.

⁵ Ich nenne hier nur F. Dessauers „*Philosophie der Technik*“ (Bonn 1927) und verweise auf seinen „Anhang 4: Notizen zur Literatur“.

und des Guten: Man denke etwa an Bellamys Utopie „Looking Backward: 2000 — 1887“. Wo Vorbehalte geltend gemacht wurden, dann richteten sie sich nicht so sehr gegen die Technik als gegen ihren Gebrauch: So befürchtet etwa Spengler, die „Farbigen“ würden die Technik dem abendländischen Menschen wegnehmen, ihn dadurch von seiner privilegierten Stellung herunterstürzen und schließlich die Technik eingehen lassen.⁶ Heidegger dagegen erkennt in der Technik selbst eine, ja die größte Gefahr für den Menschen. Vor Heidegger wurde die Technik ferner zwar durchaus in Zusammenhang gesetzt mit der Entwicklung der Gesamtkultur und der Geschichte des Menschen, aber doch nur als ein Faktor unter vielen gedeutet — nach Heidegger ist die Technik hingegen das Wesen des gesamten gegenwärtigen Zeitalters, das sich aus der vorangegangenen Geschichte unweigerlich ergibt. Vor Heidegger schließlich wurde die Technik in erster Linie als ein kultur- und geschichtsphilosophisches, in zweiter Linie auch als ein anthropologisches Problem gesehen — Heidegger macht aus ihr ein metaphysisches Problem. Dies ist natürlich nur auf der Grundlage von Heideggers Begriff der Seinsgeschichte möglich, der es ihm gestattet, in bestimmten geschichtlichen Verschiebungen des menschlichen Bewußtseins eine Manifestation des Seins zu erkennen. Im folgenden will ich zunächst Heideggers Argumentationsgang in „Die Frage nach der Technik“ darstellen und dabei auch kurz die zugehörige Abhandlung „Die Zeit des Weltbildes“ streifen (I), alsdann das Überzeugende an seinen Gedanken analysieren (II) und schließlich einige Einwände gegen ihn vorbringen (III).

I.

Heideggers Abhandlung zur Technik fragt nach dem Wesen der Technik. Dieses sei selbst nichts Technisches; wer sich nur mit Technischem beschäftige, werde es daher nicht erfassen — aber ebensowenig, wer ihm bloß ausweiche. „Am ärgsten sind wir jedoch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik.“ (5) Die Auffassung, die Technik sei etwas Neutrales, hänge eng mit derjenigen zusammen, sie sei ein Mittel für Zwecke. Diese instrumentale Bestimmung sei zwar nicht unrichtig — Heidegger nennt sie vielmehr „so unheimlich richtig, daß sie auch noch für die moderne Technik zutrifft“ (6). Sie liege allen Versuchen zugrunde, die da glaubten, die Probleme der Technik dadurch lösen zu können, daß man angemessener mit ihr umgehe, sie besser in den Griff bekomme. Aber das Richtige sei noch nicht das Wahre. Denn etwas Zutreffendes über eine Sache zu sagen, bedeute noch nicht ihr Wesen zu erfassen, und darum geht es Heidegger in seiner Schrift. Der Begriff des Instrumentalen führt Heidegger auf den der Kausalität, dieser leitet über zur klassischen Vier-Ursachen-Lehre. Wichtig ist zumal seine Analyse der *causa efficiens*; diese

⁶ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München 1931.

habe nichts mit der ursprünglichen Aristotelischen Konzeption zu tun. So bewirke nach Aristoteles ein Silberschmied keineswegs eine Silberschale als den Effekt eines Machens — er überlege sich vielmehr und versammle die drei anderen „Weisen des Verschuldens“. Die vier Weisen des Verschuldens bzw. Ver-an-lassens ließen das noch nicht Anwesende ins Anwesen ankommen — sie seien insofern ein Her-vor-bringen. Mehr noch als das Handwerk sei aber die *Physis* ein solches Her-vor-bringen in höchstem Sinne. Das Her-vor-bringen bringe aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor damit aber ist der Bezug zur *Aletheia* geschlagen. Als Her-vor-bringen ist die Technik eine Weise der Entbergung, d.h. der Wahrheit — diese These versucht Heidegger auch durch eine Analyse des griechischen Wortes *Techne* zu stützen. Aber, so wendet er sich selbst ein, gelte dies nicht allerhöchstens für die handwerkliche Technik, doch keineswegs für die moderne Kraftmaschinenteknik? Letztere sei jedoch allein „das Beunruhigende, das uns bewegt, nach „der“ Technik zu fragen“ (13). Um das Spezifikum der modernen Technik gegenüber der handwerklichen zu begreifen, hält Heidegger es nicht für ausreichend, darauf hinzuweisen, daß jene durch die moderne Naturwissenschaft ihre Präzision erhalte, wie sie ja auch umgekehrt durch ihre Apparaturen den Fortschritt der exakten Wissenschaften beschleunige. Zwar bestehe ein solches Wechselverhältnis zweifelsohne, aber das entscheidende Problem bleibe doch: „Welchen Wesens ist die moderne Technik, daß sie darauf verfallen kann, die exakte Naturwissenschaft zu verwenden?“ (14) Während die *Poiesis* der traditionellen Technik ein Teil der *Physis* sei, bestehe das Wesen der modernen Technik in einem Herausfordern der Natur. Früher habe der Bauer sein Feld gehegt und gepflegt; doch die motorisierte Ernährungsindustrie der Gegenwart stelle die Natur. Trefflich veranschaulicht Heidegger den Unterschied zwischen traditioneller und moderner Technik an dem Gegensatz zwischen einer alten Holzbrücke und einem Wasserkraftwerk am Rhein. Während jene an den Strom angepaßt sei, werde der Rhein in das Kraftwerk verbaut — „er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks“ (15). Zwar möge es sein, daß der Rhein weiterhin Strom der Landschaft bleibe — aber wie? „Nicht anders denn als bestellbares Objekt der Besichtigung durch eine Reisegesellschaft, die eine Urlaubsindustrie dorthin bestellt hat.“ (15 f.) Als Weisen des der modernen Industrie eigentümlichen Entbergens führt Heidegger Erschließen, Umformen, Speichern, Verteilen, Umschalten an, die selbst gesteuert und gesichert werden müßten. Dasjenige, was durch die moderne Technik zustande kommt, nennt Heidegger Bestand. Dieser Begriff ist von demjenigen des Gegenstandes scharf unterscheiden — denn während ein Gegenstand eine gewisse Selbständigkeit besitze, kennzeichne es den Bestand, daß er nur von seiner Funktion her wahrgenommen werde.⁷ Aber wer steht hinter der modernen Technik? Heidegger hält die

7 Der „Bestand“ verhält sich zum „Gegenstand“ ähnlich wie in „Sein und Zeit“ (Tübingen 15. Aufl. 1979, S. 66 ff.: § 15) das „Zuhandene“ zum „Vorhandenen“ — während diese jedoch Kategorien der traditionellen Technik sind, sind jene der modernen Technik eigentümlich, die in Heideggers Hauptwerk noch keine Rolle spielt.

Antwort „Der Mensch“ für oberflächlich. Denn zwar sei es richtig, daß hinter dem einzelnen technischen Akt ein Mensch stehe — es sei aber abwegig anzunehmen, daß hinter der modernen Technik als Ganzem eine menschliche Entscheidung stehe. Ebenso wenig wie Platon es „gemacht“ habe, daß sich ihm das Seiende im Lichte der Ideen manifestierte,⁸ sondern nur etwas entprochen habe, was sich ihm zusprach, ebenso sehr sei der moderne Mensch selbst dazu herausgefordert, die Natur herausfordernd anzugehen. Eben damit scheint aber der Mensch mit seiner Arbeit, aber auch mit seinen Meinungen und Vorstellungen selbst zum Bestand zu gehören. „Der Forstwart, der im Wald das geschlagene Holz vermißt und dem Anschein nach wie sein Großvater in der gleichen Weise dieselben Waldwege begeht, ist heute von der Holzverwertungsindustrie bestellt, ob er es weiß oder nicht. Er ist in die Bestellbarkeit von Zellulose bestellt, die ihrerseits durch den Bedarf an Papier herausgefordert ist, das den Zeitungen und illustrierten Magazinen zugestellt wird. Diese aber stellen die öffentliche Meinung daraufhin, das Gedruckte zu verschlingen, um für eine bestellte Meinungsherrschaft bestellbar zu werden.“ (17 f.) Auch wenn der Mensch nach Heidegger nie *bloßer* Bestand ist, weil er an der Entbergung der Unverborgenheit teilhat, so ist doch diese kein menschliches Gemächte und daher auch „die moderne Technik als das bestellende Entbergen kein bloß menschliches Tun“ (18). Den Anspruch, der den Menschen dazu herausfordert, der Wirklichkeit in der Weise der modernen Technik zu begegnen, nennt Heidegger, in Abweichung von der üblichen Bedeutung des Wortes, „Ge-stell“. Einesteils soll das Wort die Beziehung zum Herstellen der traditionellen Technik andeuten, andernteils sind doch beide Formen der Technik, obgleich als Weisen des Entbergens wesensverwandt, „grundverschieden“ (20). In dieser Perspektive erklärt Heidegger die anfangs erörterte nur instrumentale und auch die nur anthropologische Bestimmung der Technik für hinfällig; auch lasse sie sich nicht „durch eine nur dahinter geschaltete metaphysische oder religiöse Erklärung ergänzen“ (21).

Hinsichtlich der Beziehung zwischen moderner Technik und Naturwissenschaft behauptet Heidegger, die neuzeitliche Physik sei nicht deswegen Experimentalphysik, weil sie Apparaturen verwende sondern umgekehrt: Apparaturen würden verwendet, weil die Physik von vornherein die Natur so angehe, daß sie sich als berechenbarer Zusammenhang von Kräften darstelle. Daran ändere auch die Tatsache nichts, daß die neuzeitliche Physik der modernen Technik vorausgehe. Dieser Einwand sei nur historisch richtig, aber er treffe nicht das geschichtlich Wahre. Denn die neuzeitliche Physik sei der Vorbote des Ge-stells — in ihr bereite sich jener Zugang zur Natur vor, der die moderne Technik beherrsche. Obgleich historisch später, sei letztere ihrem Wesen nach daher das geschichtlich Frühere, das als geheimes Telos die neuzeitliche Physik von Anfang an lenke. Auch in der Umwandlung der klassischen zur nachklassischen Physik wirke das Ge-stell weiter — die Vorstellbarkeit der Gegenstände werde nun aufgegeben, nicht aber die Tatsache, daß die Natur „als ein System von Informationen bestellbar bleibt“ (22).

⁸ Siehe dazu im Detail „Platons Lehre von der Wahrheit“, Bern 1947.

Der Schluß von Heideggers Schrift gilt dem Problem der Geschichte. Deren Wesen bestimme sich vom Geschick her — d.h. von dem her, was die verschiedenen Weisen des Entbergens, d.h. die verschiedenen Formen des Wahrheitsbezuges des Menschen, konstituiere. Das Geschick liege allen diesen Weisen zugrunde — u.a. jener, die das Geschichtliche vom Geschick ablöse und zum Gegenstand der Historie mache, sowie dem Ge-stell. Eine Chance zur Freiheit bestehe für den Menschen nur, indem er auf das Geschick höre — in der Ära des Ge-stells heißt dies: indem er weder die Technik dumpf betreibe noch sich hilflos gegen sie auflehne, sondern in ihr Wesen vorzudringen suche. Wo das nicht geschehe, wo sich die Unverborgenheit dem Menschen verschließe, bestehe eine Gefahr. Zwar stelle jede Weise des Geschickes eine Gefahr dar — „waltet jedoch das Geschick in der Weise des Ge-stells, dann ist es die höchste Gefahr“ (26). Die Bedrohung der Technik sieht Heidegger nicht primär von den möglicherweise tödlichen Maschinen kommen. Sie gehe den Menschen vielmehr in seinem Wesen an. So erscheine in der Ära des Ge-stells alles unter der Kategorie der Kausalität selbst Gott sinke zur *causa efficiens* herab; und in allen Richtigkeiten drohe sich das Wahre zu entziehen. Wenn der Mensch sich zum Besteller des Bestandes reduziere, werde er selbst nur noch als Bestand genommen; gleichzeitig spreize er sich in dieser verkümmerten Form zum Herrn der Erde auf. Zwar erliege er als solcher dem Anschein, überall nur seinen Produkten und damit sich selbst zu begegnen — doch in Wahrheit begegne der Mensch heute nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen. Das Ge-stell verberge nämlich nicht nur vorangegangene Formen des Entbergens wie das Her-vor-bringen der *Poiesis* — es verstelle die Wahrheit selbst. Mit Bezug auf die Verse „Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch“ aus Hölderlins „*Patmos*“ sieht freilich Heidegger in recht unvermittelter Weise einen Hoffnungsschimmer gerade in der Größe der Gefahr. Die Reflexion auf das Wesen der Technik und die Besinnung auf die *Techne*, d.h. die Kunst der Griechen scheinen Heidegger Wege aus der Gefahr.

In dem 1938 gehaltenen Vortrag „Die Zeit des Weltbildes“ hat Heidegger die in der späteren Abhandlung im Detail analysierte Technik klarer und ausdrücklicher als dort mit der neuzeitlichen Metaphysik in Verbindung gebracht;⁹ die Grundgedanken dieser Schrift seien daher kurz dargestellt. In ihr ist die Maschinenteknik nur eine von fünf für die Neuzeit wesentlichen Erscheinungen: Daneben nennt Heidegger noch die Wissenschaft (zu der er auch die Historie zählt), die Ästhetisierung des Kunstwerks, die Interpretation des menschlichen Tuns als Kultur, schließlich die Entgötterung. All diese Phänomene führt er auf die neuzeitliche Metaphysik zurück. „Die Maschinenteknik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist.“ (75) Inwiefern? Nun, die neuzeitliche Wissenschaft, die mit ihren Charakteristika der Forschung, der Spezialistik und des Betriebs den Forscher notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Technikers dränge (85), sei dadurch gekenn-

9 Die Zeit des Weltbildes (1938), in: Holzwege, Frankfurt/Main 1977, S. 75 — 113.

zeichnet, daß sie das Seiende zur Rechenschaft darüber ziehe, „wie es und wie weit es dem Vorstellen verfügbar zu machen ist. Die Forschung verfügt über das Seiende, wenn es dieses entweder in seinem künftigen Verlauf vor-ausberechnen oder als Vergangenes nachrechnen kann. In der Vorausbe-rechnung wird die Natur, in der historischen Nachrechnung wird die Geschich-te gleichsam gestellt. ... Nur was dergestalt Gegenstand wird, ist, gilt als sei-end. Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst, wenn das Sein des Sei-enden in solcher Gegenständlichkeit gesucht wird“ (87). Ebendiese Objekti- vierung des Seienden setze aber ein Vor-stellen voraus, das darauf abziele, das Seiende „so vor sich zu bringen, daß der rechnende Mensch des Seien- den sicher und d.h. gewiß sein kann“ (87).

Eine geschichtliche Bedingung für dieses Gewißheitsbedürfnis des neu-zeitlichen Menschen sieht Heidegger in dem christlichen Gedanken der Heils- gewißheit, aus dem sich der Mensch nur habe befreien können, indem er selbst das Wahre als das Gewußte seines eigenen Wissens sichere (107). Dies sei nur möglich auf der Grundlage des Grundbegriffes der neuzeitlichen Metaphysik, d.h. des Subjekts. Indem der Mensch zum Sub-jectum werde, werde er „zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“ (88). Gleichzeitig werde die Welt zum Bil- de — ein Weltbild gebe es daher nur in der Neuzeit. Objektivismus und Sub- jektivismus gingen in ihr Hand in Hand. „Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und gefun- den.“ (89 f.) (Den die Neuzeit kennzeichnenden Subjektivismus sieht Heideg- ger keineswegs durch den Übergang zu intersubjektiven Kategorien wie Ge- sellschaft und Gemeinschaft überwunden, sondern im Gegenteil nur bestätigt: 92 f.) Eine weitere Stufe in der Entwicklung der Neuzeit sei mit dem Begriff der Weltanschauung erreicht. Denn da der Grundvorgang der Neuzeit in der „Eroberung der Welt als Bild“ bestehe, trete in dem Kampf der Menschen um die Stellung, in der sie dem Seienden das Maß geben könnten, also im Kampf der Weltanschauungen, „die Neuzeit erst in den entscheidenden und vermut- lich dauerhaftesten Abschnitt ihrer Geschichte“ (94). Als ein Zeichen dieses Vorgangs führt Heidegger das Riesenhafte an, „wodurch das Quantitative zu einer eigenen Qualität ... wird“ — eben damit aber zum Unberechenbaren. „Dies bleibt der unsichtbare Schatten, der um alle Dinge überall geworfen wird, wenn der Mensch zum Subjectum geworden ist und die Welt zum Bild.“ (95)

Die Anspielung auf den Kampf der Weltanschauungen dürfte gegen den Nationalsozialismus gemünzt sein. In der Tat enthalten die ebenfalls 1938 nie- dergeschriebenen, allerdings damals nicht vorgetragenen Zusätze zu „Die Zeit des Weltbildes“ eine bemerkenswerte Kritik am Nationalsozialismus, in dem Heidegger nach einer Phase der Identifikation¹⁰ — nunmehr nur eine Form des Triumphes des neuzeitlichen Subjektivismus erkennt.¹¹ Die national-

10 Siehe dazu V. Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus (frz. 1987), Frankfurt/Main 1989.

11 Vgl. dazu S. Vietta, Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik, Tübingen 1989.

sozialistischen Philosophien werden „widersinnige(r) Erzeugnisse“ genannt (100); der Gebrauch des Schlagwortes „Amerikanismus“ als Ausdruck der Gedankenlosigkeit kritisiert (95) — denn „der Amerikanismus ist etwas Europäisches“ (112). Die nationalsozialistische Berufung auf die Volksgemeinschaft überwinde den Subjektivismus nicht im mindesten, sondern sei im Gegenteil seine Vollendung: „Der Mensch als Vernunftwesen der Aufklärungszeit ist nicht weniger Subjekt als der Mensch, der sich als Nation begreift, als Volk will, als Rasse sich züchtet und schließlich zum Herrn des Erdkreises sich ermächtigt. In all diesen Grundstellungen der Subjektivität ist nun auch, weil der Mensch stets als ich und du, als wir und ihr bestimmt bleibt, eine verschiedene Art der Ichheit und des Egoismus möglich. Der subjektive Egoismus ... kann niedergeschlagen werden durch die Einreihung des Ichhaften in das Wir. Dadurch gewinnt die Subjektivität nur an Macht. Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde.“ (111)

Technik und Nationalsozialismus erscheinen in dieser Perspektive als zwei Formen des Willens zur Macht, der von Anfang an das heimliche Urmotiv der neuzeitlichen Metaphysik ausmache. Daß letztere sich in Nietzsches Bestimmung des Seienden als Wille zur Macht vollende, ist jedenfalls die Grundthese der gleichzeitigen Nietzschevorlesungen, die den ersten Band von Heideggers Nietzsche-monographie bilden.¹²

II.

Versucht man, Heideggers Schrift auf ihre überzeugenden Thesen hin zu würdigen, so fällt zunächst auf, mit welcher Schärfe Heidegger die moderne Technik von der handwerklichen abgrenzt. Diese Abgrenzung ist keinesfalls originell — „wir haben alle das Gefühl, daß seit der Zeit der Steinwerkzeuge oder der Bogenwaffe bis heute eine qualitative Veränderung in dem vor sich gegangen sein muß, was Technik heißt“, schreibt Gehlen in seiner berühmten Studie zur Seele im technischen Zeitalter.¹³ Doch zeigt ein Vergleich mit Gehlen sofort die philosophische Leistung der Heideggerschen Besinnung. Denn so sehr Gehlen jene Erklärung für falsch und oberflächlich hält, die das Spezifikum der modernen Technik auf den Übergang vom Werkzeug zur Maschine zurückführt (schon der Fiedelbohrer könne als Maschine betrachtet werden, jedenfalls aber das Wasserrad, das römisch sei), so sehr führt doch auch er die neuzeitliche Entwicklung auf eine institutionelle „Superstruktur“ zurück, nämlich die Verbindung von Technik, Wissenschaft und kapitalistischer Produktionsweise. Gegen derartige Erklärungen wendet aber Heidegger völlig zu

¹² M. Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961.

¹³ Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957, S. 11.

Recht ein, daß sie zwar richtig und zutreffend seien, aber doch das Wesen der Sache verfehlten und insofern nicht „wahr“ im emphatischen Sinne des Wortes seien.¹⁴ In der Tat besteht schwerlich ein Zweifel daran, daß die Ursachen oder Folgen einer Sache nicht ihr Wesen ausmachen, und man muß Heidegger darin zustimmen, daß es selbst ein Resultat der technischen Rationalität ist, wenn man in unserem Jahrhundert in zunehmendem Maße den verhängnisvollen Fehler begeht, Wesenserkenntnis auf Kausalerkenntnis zurückzuführen.¹⁵ Allerdings werden wir noch sehen, daß beide Erkenntnisformen gleichermaßen wichtig sind und daß es umgekehrt einen großen Mangel des Heideggerschen Ansatzes ausmacht, nach der Lösung der Wesensfrage an den real bestehenden Kausalverhältnissen, die die Realisierung des Wesens der modernen Technik bedingen, nicht mehr interessiert zu sein.

Was ist das Wesen der modernen Technik? Heidegger sieht es im Gestell, d.h. in einer weltgeschichtlich neuen Form des Zugangs zur Welt. Unabhängig von Heideggers einzelnen Ausführungen ist es in der Tat äußerst überzeugend, das Wesen der modernen Technik als eine Perspektivenverschiebung in der Interpretation und in dem Umgang mit Welt zu deuten. Tut man dies, versteht es sich von selbst, daß die einzelnen technischen Innovationen später sein können als die wissenschaftliche Revolution, ohne daß dies doch die These in Frage stelle, daß das Ge-stell die Wissenschaft hervorgebracht habe. Denn die einzelnen Erfindungen sind ja nur *ein* Ausfluß des Ge-stells, das ganz andere Manifestationen haben kann, und es macht durchaus Sinn, die neuzeitliche Physik als die Manifestation eines Willens zu deuten, der von Anfang an auf die Beherrschung der Welt aus ist. Ähnlich heißt es auch in Spenglers „Untergang des Abendlands“: „Innerhalb der Barockphilosophie steht die abendländische Naturwissenschaft ganz für sich. Etwas Ähnliches besitzt keine andere Kultur. Sicherlich war sie von Anfang an nicht die Magd der Theologie, sondern *Dienerin des technischen Willens zur Macht und nur deshalb* mathematisch und experimentell gerichtet und von Grund aus *praktische Mechanik*.“¹⁶

In der Tat ist die naive Auffassung sicherlich falsch, ja empirisch widerlegbar, die davon ausgeht, dank einer Reihe glücklicher Zufälle wie etwa der Verbindung von Technik und Naturwissenschaft und der Genialität einiger Ingeni-

14 Zur Unterscheidung von „richtig“ und „wahr“, das der Wesenserkenntnis vorbehalten bleibt, siehe schon Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 24 Zusatz 2, § 172 mit Zusatz, § 437 Zusatz. Eine Übereinstimmung zwischen Hegel und Heidegger, was den Wahrheitsbegriff angeht, besteht ferner darin, daß beide Denker Wahrheit auch von Gegenständen, nicht nur von Sätzen aussagen, also neben einer Satz- auch eine Sachwahrheit kennen. Vgl. Hegel, Enzyklopädie, § 213 Zusatz und Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/Main 4. Aufl. 1961, S. 6 ff.

15 Vgl. M. Heidegger, Wozu Dichter (1946), in: Holzwege, op. cit., S. 269 — 320, 295: „Vor allem aber verhindert die Technik selbst jede Erfahrung ihres Wesens. Denn während sie sich voll entfaltet, entwickelt sie in den Wissenschaften eine Art des Wissens, dem es verwehrt bleibt, jemals in den Wesensbereich der Technik zu gelangen, geschweige denn in ihre Wesensherkunft zurückzudenken.“

16 O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München 1979, S. 928.

eure sei es zu bedeutenden Erfindungen gekommen, und diese hätten dann unser Weltverhältnis modifiziert. Gegen diese verharmlosende Deutung des Phänomens der modernen Technik sprechen u.a. folgende Erscheinungen. Erstens deutet die Tatsache, daß die Chinesen recht früh bestimmte Erfindungen wie das Schießpulver, den Kompaß, den Druck mit beweglichen Typen, das Papier gemacht haben, aber doch nicht eine technische Zivilisation im modernen Sinne entwickelt haben,¹⁷ darauf hin, daß Erfindungen allein nicht die moderne Technik konstituiert haben. Vielmehr setzen sie immer schon einen Weltbezug im Sinne des Ge-stells als geistigen Rahmen voraus, um in diesem Sinne wirksam werden zu können. Darauf weist zweitens das häufige Phänomen der gleichzeitigen Mehrfacherfindungen in der Geschichte der modernen Technik. Deren geistiger Rahmen ist es, der die Erfindungen fast zwangsläufig hervorbringt — und nicht diese jenen. Drittens kann schwerlich daran gezweifelt werden, daß die Griechen zumindest einige der technischen Anwendungen der neuzeitlichen Naturwissenschaft vorwegnehmen hätten können — wenn sie nur gewollt hätten. Wer den Stand ihrer Mathematik und Astronomie kennt, wer insbesondere an die singuläre Figur des Archimedes denkt, kann kaum glauben, daß es intellektuelle Grenzen gewesen sind, die die Griechen an der technischen Anwendung der Naturwissenschaften gehindert haben. Anders als bei den anderen Hochkulturen läßt sich bei den Griechen nicht sagen, ihnen habe die Mathematik gefehlt, um das Ausbleiben einer Technik im modernen Sinne des Wortes bei ihnen zu erklären. Richtig ist freilich, daß ihnen das Experiment gefehlt hat — doch auch dies deutet auf einen tieferliegenden Mentalitätsunterschied. Denn bei dem antiken Begriff der *Physis*, deren Teil der Mensch ist, ist es einfach abwegig, im Experiment einen einzelnen natürlichen Vorgang künstlich zu isolieren und ihn gewissermaßen nachschaffen zu wollen. Der jüdisch-christliche Monotheismus scheint mit der absoluten Transzendenz seines Gottes gegenüber der Natur die scharfe Gegenüberstellung von Mensch und Natur, mit der Idee der Schöpfung das erkenntnistheoretische verum-factum-Prinzip erst ermöglicht zu haben, die beide dem modernen technischen Zugriff auf die Natur zugrunde liegen. In der Tat muß viertens jeden Leser der Herolde der technisch-wissenschaftlichen Revolution — insbesondere seien Bacon und Descartes genannt — eigentümlich berühren, wie klar diese Autoren eine Entwicklung vorhersehen und anzielen, die zu ihrer Zeit noch gar nicht real war, und wie eng ihr wissenschaftliches Projekt mit ihrer Metaphysik verknüpft ist.

Heideggers These, das Wesen der neuzeitlichen Metaphysik sei mit demjenigen der modernen Wissenschaft und Technik identisch, ist zwar in dieser pauschalen und überspitzten Form kaum richtig — ich komme darauf noch zurück —; überzeugend ist jedoch seine Einsicht in einen wie auch immer gear teten Zusammenhang zwischen diesen drei Phänomenen der Neuzeit. Auch wenn Heidegger selbst diesem Prinzip nicht die Aufmerksamkeit widmet, die ihm gebührt, ist in meinen Augen im verum-factum-Prinzip der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, das sich bei Cusanus ankündigt und bei Hobbes, Vico und

¹⁷ Zur Eigenart der chinesischen Wissenschaft siehe J. Needham, *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*, Frankfurt/Main 1979.

Kant wachsende Bedeutung erlangt, die Hauptbrücke zwischen neuzeitlicher Metaphysik und moderner Technik zu erblicken. Denn wenn der Mensch sich von Gott nur zu befreien vermag, indem er dessen Funktion, Schöpfer der Welt zu sein, übernimmt, wenn der Mensch nur dort Gewißheit zu haben glaubt, wo er das Erkannte selbst hervorgebracht hat, dann ist das technische Programm, die *Physis* durch eine neugeschaffene künstliche Welt zu ersetzen, nur die Ausführung eines fundamentalen Gedankens der neuzeitlichen Metaphysik. Als Subjektmetaphysik ist die neuzeitliche Metaphysik durch eine konstitutive Geringschätzung der Natur gekennzeichnet, und es ist schwer bestrittbar, daß gar manche Äußerungen der Väter der modernen Wissenschaft durch eine Sprache der Gewalt gekennzeichnet sind. Und auch dort, wo wie im neuzeitlichen Materialismus der Mensch als Teil der Natur gilt, ist er doch stets Teil einer im Sinne der modernen Wissenschaft verstandenen Natur, die als mathematisch berechenbarer Kräftezusammenhang von der *Physis* der antiken Materialisten grundverschieden ist.

Daß Heidegger Technik und Metaphysik in Beziehung setzt, ist u.a. deswegen so wichtig, weil er damit die instrumentale Definition der Technik radikal hinter sich läßt. In der Tat kann kein Zweifel sein, daß die immer noch verbreitete Auffassung, die Technik stelle nur Instrumente zur Verfügung, die man benutzen könne oder auch nicht, eine ungeheure Verharmlosung des Problems der Technik darstellt, und es ist ein kaum zu überschätzendes Verdienst Heideggers, mit dieser naiven Interpretation endgültig gebrochen zu haben. Ein Blick auf die moderne Welt genügt, um festzustellen, daß es nicht so ist, daß man sich für die Benützung der Technik frei entscheiden könne oder nicht — die technische Entwicklung ist ganz offenkundig zum Selbstzweck geworden, und insofern muß man Heidegger zustimmen, daß die Technik nicht das Resultat einer bloß subjektiven Entscheidung ist. Es gibt eine Eigendynamik, eine innere Sachlogik der Technik, der keine Theorie gerecht zu werden vermag, die sie als bloß subjektives Phänomen deutet. Zwar läge eine solche Mißdeutung durchaus in der Konsequenz der modernen Technik, wenn sie denn ihrem Wesen nach mit dem *verum-factum*-Prinzip zusammenhängt. Freilich ist auch darin Heidegger recht zu geben, daß in der modernen Technik eine merkwürdige Dialektik von Subjektivität und Objektivität waltet. Das neuzeitliche Subjekt kann sich selbst seine Allmacht nur beweisen, indem es die Natur, ja letztlich — im Kampf der Weltanschauungen — auch den Mitmenschen zum Objekt macht, das der eigenen Herrschaft unterworfen werden soll; wem aber alles um ihn herum zum Gegenstand geworden ist, dem reflektiert sich das eigene Ich aus diesen Gegenständen ebenfalls als reines Objekt zurück. Sehr zu Recht erkennt Heidegger auch in der modernen Historie einen Ausdruck dieser Objektivierungstendenzen — die Vergangenheit ist ihr nicht mehr der Partner eines Dialogs, von dem man etwas lernen könnte, sondern das Objekt einer Untersuchung, über das man etwas lernen möchte. In solcher Vergegenständlichung der Geschichte wird der Bezug zu einem Absoluten, das sich vielleicht in der Geschichte manifestiert, notwendig verstellt und verdeckt.

Klar ist, daß die Kategorie des Absoluten (dessen, was Heidegger Sein nennt) dort ihren Sinn verlieren muß, wo das Stellen die dominierende Be-

stimmung des Handelns, Denkens und Fühlens geworden ist. Es ist ein geradezu tautologischer Satz, wenn Heidegger meint, die Ära des Ge-stells sei eine Zeit der Entgötterung. Denn das Unbedingte, das, was nicht zu machen ist, weil es vielmehr allem Machen zugrunde liegt, muß dahinschwinden, wenn alles, was ist, als Bestand erfahren wird: Das Göttliche gehört nicht zum Bestand, und eine religiöse Industrie, die seine Erfahrung zu produzieren sich anschickte, beginge die ungeheuerlichste Blasphemie. Es ist freilich bezeichnend, daß Heidegger nicht das Sittengesetz als einen unmittelbaren Ausdruck des Absoluten deutet, dessen Erscheinen mit dem Sich-Verbergen des Absoluten in Frage gestellt wird, sondern vielmehr das Kunstwerk. In der Ästhetisierung, d.h. Subjektivierung des Kunstwerks erkennt er ein weiteres Hauptmerkmal der Neuzeit — seine eigene (will man traditionelle Termini benützen, läßt sich sagen: nicht rezeptions-, sondern werkästhetische) Interpretation des Kunstwerks¹⁸ versucht in eine tiefere Dimension der Kunst vorzudringen. Zu Recht erblickt Heidegger einen ungeheuren Gegensatz zwischen den Griechen, denen die Kunst noch als *Techne* galt, und der modernen Welt, in der mit der Weiterentwicklung der *Techne* zur Technik die Kunst ihre Funktion radikal ändern muß.¹⁹ Wenn der Rhein in das Kraftwerk verbaut wird, dann ist jenes Verhältnis zur Natur nicht mehr möglich, das der griechischen Kunst zugrunde liegt und das letztlich gar nicht korrekt als Verhältnis bezeichnet werden kann, weil dieses Wort schon die spezifisch neuzeitliche Weise der Trennung von Subjekt und Objekt und damit die Zerstörung des ursprünglichen Begriffes von *Aletheia* voraussetzt. Heideggers Gedanken zum Wesen der modernen Kunst mögen an Konkretheit den Analysen der ästhetisch interessierten Vertreter der Frankfurter Schule zum Stellenwert der Kunst in der Industriegesellschaft nachstehen — an Tiefe überragen sie sie, weil sie nicht so sehr durch einzelne technische Errungenschaften wie die serielle Produktion, sondern durch den radikalen Wandel im Verhältnis zur Wirklichkeit das Wesen der modernen Kunst bestimmt sehen.

Zweifelsohne ist in dem Grundgedanken von Heideggers Philosophie der Technik, nämlich in seiner Betrachtung der Technik als einer neuen und weltgeschichtlich einschneidenden Art des Seinsbezugs, die Auffassung begründet, die Gefahr der Technik bestehe nicht primär in einer Vernichtung der Existenz des Menschen, sondern in einer Umwandlung seiner Essenz. „Nicht die vielberedete Atombombe ist als diese besondere Tötungsmaschinerie das Tödliche. Was den Menschen längst schon mit dem Tod und zwar mit demjenigen seines Wesens bedroht, ist das Unbedingte des bloßen Wollens im Sinne des vorsätzlichen Sichdurchsetzens in allem. Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Willensmeinung, durch eine friedliche Entbindung, Umformung, Speicherung und Lenkung der Naturenergien könne der Mensch das Menschsein für alle erträglich und im ganzen glücklich machen.“²⁰ Von

18 Der Ursprung des Kunstwerks (1935/36), in: Holzwege, op. cit., S. 1 — 74.

19 Siehe dazu gerade eben: Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger, hrsg. von W. Biemel und F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1989.

20 Wozu Dichter?, op. cit., S. 294.

dem Stand der heutigen Technik aus ließe sich übrigens sagen, daß nunmehr die Möglichkeit besteht, eine Änderung des menschlichen Wesens nicht über Folgen zu erreichen, die von den technischen Entwicklungen auf unsere Weise zu denken ausgehen, sondern auf direkt technischem Wege durch genetische Manipulation. Die Gefahr einer Antiquierung des Humanen²¹ ist also heute noch beträchtlich greifbarer als zur Zeit Heideggers, der ohnehin das ganze ökologische Problem noch ignorieren muß.

Freilich wird man Heideggers Warnung sehr ernst nehmen müssen, es sei ein gefährlicher Irrtum, zu glauben, das Problem der Technik lasse sich *ausschließlich* auf zweckrationale, d.h. technische Weise lösen. Der Wille, die Technik zu beherrschen, ist selbst Ausdruck der technischen *forma mentis*; er bleibt daher in ihr gefangen, statt sie zu transzendieren. Kommissionen zur Abschätzung der Technikfolgen und ihrer Bewältigung sind zweifelsohne wichtig und verdienstvoll (und zwar weitaus wichtiger, als Heidegger gemeint hätte), aber wer vermeint, durch sie *alleine* die Gefahr, als die wir zunehmend die Technik erfahren, abwenden zu können, der irrt. Er ist in der Lage einer Fliege, die sich desto unauflöslicher in das Netz der Spinne verstrickt, je heftiger sie sich freizumachen trachtet.

III.

Doch sosehr man m.E. Heideggers Diagnose der durch das Ge-stell bestimmten modernen Welt zumindest in den Grundzügen zustimmen muß, so wenig kann ich ihm in der Ätiologie und den Therapievorschlügen folgen. Freilich ist es insofern übertrieben, von Therapie zu reden, als Heidegger das Wort Therapie schon als Ausdruck eines technischen Willens zur Macht deuten würde. Die „Gelassenheit“, die er empfiehlt, ist durch einen Quietismus gekennzeichnet, der sich nicht gegen das Seinsgeschick unserer Zeit aufzulehnen versucht. Nun ist es sicher richtig, daß jede abstrakte Negation des technischen Zeitalters naiv ist und die Probleme nicht löst, die es aufwirft. „Kein Zeitalter läßt sich durch den Machtspruch der Verneinung beseitigen. Diese wirft nur den Verneiner aus der Bahn.“²² Aber bedeutet das wirklich schon, daß man dem Seinsgeschick blind folgen soll? Heideggers letztliche Bejahung dieser Frage beweist eine eigentümliche Dialektik seiner Position: Gerade der schärfste Kritiker der modernen Technik ist nicht in der Lage, die Herausforderung, die sie darstellt, wirklich anzunehmen, weil er ein aktives Eingehen auf diese Herausforderung als Tribut an die Technik deuten muß. Er muß die Technik gewähren lassen — die Kategorie der Verantwortung hat bei ihm keinen Platz.²³ Statt ihrer bleibt Heidegger, neben dem Andenken an die

21 Vgl. G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1956.

22 Die Zeit des Weltbildes, op. cit., S. 97.

23 Vgl. H. Stork, Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977, S. 175: „Es steht zu befürchten, daß die Heideggersche Technikphilosophie — hätte sie Breitenwirkung einen unveränderten Umgang mit der Technik begünstigen würde.“

griechische Kunst, nur eine Besinnung auf das Wesen der Technik — doch dürfte diese Besinnung sich nicht der Kategorien der neuzeitlichen Metaphysik bedienen, weil ja die neuzeitliche Metaphysik wesensidentisch sei mit der Technik. Ja, sie müsse der ganzen metaphysischen Tradition gegenüber äußerste Vorbehalte haben, da schon mit Platons Ideenlehre ein Sich-Entfernen von der Unverborgenheit stattfinde und das Sein sich zu entziehen beginne.

Hier freilich zeigt sich eine eigentümliche Schwierigkeit. Während man einer quietistischen Position gegenüber nur auf deren gefährliche praktische Folgen verweisen kann, was sicher noch keine Widerlegung darstellt, läßt sich gegen Heideggers Metaphysikkritik folgendes einwenden. Eines der Hauptanliegen der metaphysischen Tradition war bekanntlich, den eigenen Wahrheitsanspruch einzuholen — Platon etwa begründet immer wieder wichtige Theoreme seiner Metaphysik mit dem Argument, wären sie nicht wahr, könnte es keine Wahrheit geben; dann aber könnte auch die gegnerische Theorie nicht wahr sein. Beraubt sich Heidegger nicht mit seiner pauschalen Metaphysikkritik der Möglichkeit, die Wahrheit dessen, was er sagt, auszuweisen? Ja, beraubt er sich damit nicht auch des einzigen intersubjektiv einsehbaren und universal gültigen Zugangs zum Absoluten, das nach einem großen Teil der Tradition in Argumenten von dieser reflexiven Struktur präsent ist? Gegen diesen Einwand verhilft es nicht zu erklären, das Bestehen auf Argumenten sei selbst Ausdruck eines Willens zur Macht, den es zu überwinden gelte. Denn erstens wäre dieser Einwurf selbst ein Argument, widerspräche also sich selbst, und zweitens bedient sich ja auch Heideggers Denken zahlreicher Kategorien der metaphysischen Tradition. Drittens schließlich ist die Macht, die der Logos ausübt, immer noch das sanfteste Joch, das Menschen zu tragen vergönnt ist, und es ist ein grotesker Irrtum, zu wähnen, nach Abschüttelung des Joches der Vernunft wäre man freier. Außerhalb der Vernunft gibt es auch nur Macht — aber eine Macht, die nicht durch Einsicht vermittelt ist, sondern bare, naturhafte Gewalt ist. Ein methodisch unkontrolliertes Denken unterscheidet sich von dem Philosophieren der Tradition nicht dadurch, daß es frei wäre, sondern daß es die Mechanismen nicht kennt, denen es folgt; diese schwinden freilich nicht dadurch, daß man sie ignoriert, sondern walten im Gegenteil nur unerbittlicher. Heideggers Weigerung, etwa die Sachlogik der Politik und der menschlichen Psyche²⁴ zu studieren, erklärt seine falsche Einschätzung des Nationalsozialismus, entschuldigt sie aber nicht; und so richtig es ist, daß die Analyse jener Sachlogiken, zu der u.a. der Marxismus und die Psychoanalyse Wichtiges beigetragen haben, die philosophische Wesensfrage und gar die Frage nach dem Absoluten nicht beantwortet, so falsch ist es doch, sie als philosophisch irrelevant beiseite zu schieben. Um die Welt zu verstehen, ist Wesenserkenntnis ohne Kausalerkenntnis nicht ausreichend — oder richtiger: die kausalen Bezüge des Seienden machen zwar nicht sein Wesen aus, aber es gehört doch zum Wesen des Endlichen als Endlichen, daß es in kausalen Abhängigkeiten steht.

²⁴ Zu den vulgärpsychologischen Mechanismen, die den Gestus des späten Heidegger bestimmen, siehe die treffliche Abhandlung von K. Weimar und Ch. Jermann, „Zwiesprache“ oder Literaturwissenschaft?, in: Neue Hefte für Philosophie 23 (1984), S. 113 — 157.

Wenn es nun eine unvermeidbare Aufgabe der Philosophie ist, einerseits sich selbst zu begründen zu versuchen, andererseits die Sachlogik der Realität zu studieren, gerade um ihr nicht bedingungslos ausgeliefert zu sein, dann kann das pauschale Metaphysikverdikt Heideggers nicht akzeptabel sein. Heidegger ist aber zu ihm getrieben worden, weil er der Ansicht ist, die Metaphysik führe unweigerlich zum Ge-stell. Wenn nun die Konklusion Heideggers zur Selbstaufhebung des Wahrheitsanspruchs seiner Position führt, also falsch ist, dann muß es auch seine Prämisse sein. Aber haben wir nicht zugestanden, die neuzeitliche Metaphysik sei tatsächlich eine notwendige Bedingung der modernen Technik? Sicher, aber das heißt noch lange nicht, daß sie auch eine hinreichende Bedingung dafür sei oder gar daß beider Wesen identisch seien.²⁵ Ja, in Wahrheit scheint mir das Ge-stell nur möglich geworden zu sein gegen den Ursinn der abendländischen Metaphysik, die ja durchaus wie Heidegger Wesens- und nicht Kausalerkenntnis anstrebte. Ohnehin muß man bei einer genaueren Untersuchung der abendländischen Metaphysik differenzieren — es gibt metaphysische Theorien, deren primäres Anliegen tatsächlich die Legitimation des wissenschaftlich-technischen Zugriffs auf Natur ist, doch gibt es auch Theorien, die primär an der reflexiven Begründung ihres eigenen Wahrheitsanspruchs interessiert sind, und dagegen kann, wie wir gesehen haben, nichts Vernünftiges eingewendet werden. Ohne eine hierarchische Rationalitätstheorie, die die verschiedene Formen von Vernunft unterscheidet, ist eine konsistente Vernunftkritik nicht möglich,²⁶ und in dem Fehlen einer solchen Theorie und entsprechend einer Typologie der Metaphysik liegt einer der größten Mängel der Heideggerschen Metaphysikkritik.

Aber nicht nur ist es für jedes Denken unvermeidlich, die eigene Wahrheitsfähigkeit zu rechtfertigen — auch der unbestreitbare Erfolg der modernen Wissenschaft ist durchaus philosophisch erklärungsbedürftig. Sowenig Kant das Problem der Rechtfertigung der eigenen Vernunftkritik begriffen hat, so sehr verdient sein Versuch Beachtung, die neuzeitliche Wissenschaft zu fundieren, und dieser Versuch wird nicht dadurch „überwunden“, daß man einen Fortschritt, ja eine Kontinuität in der Geschichte der Wissenschaft bestreitet, wie dies Heidegger, gleichsam Kuhn vorwegnehmend, tut.²⁷ Wäre der neuzeitliche Zugang zur Natur tatsächlich nur mit dem griechischen gleichberechtigt, dann könnte sein weltgeschichtlicher Erfolg nicht erklärt werden. Jedenfalls scheint es mir abwegig und die Folge eines Panhermeneutizismus, wenn Heidegger Wissenschaftsgeschichte nur als Geistesgeschichte betreibt und

25 Noch absurder ist dieser Fehlschluß bei Heideggers Vergleich der modernen Technik mit den nationalsozialistischen Welteroberungsplänen. Sicher bestehen formale Ähnlichkeiten — aber Heidegger sieht ganz von der ethischen Dimension ab, die im ersten Fall nur ignoriert, im zweiten absichtlich negiert wird. So läuft sein Vergleich statt auf eine Kritik an der Technik auf eine ungeheure Verharmlosung des Nationalsozialismus hinaus.

26 Grundlegend dazu: K.-O. Apel, Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, Stuttgart — Bad Cannstatt 1988, S. 17 — 43.

27 Die Zeit des Weltbildes, op. cit., S. 76 f.

von der Beziehung zu einer objektiven Natur absieht, die zu bestimmten Korrekturen im Bilde von ihr durchaus zwingen kann. Heideggers ausschließlich geistesgeschichtliche Interpretation des Ge-stells ist um so mißlicher, als er nicht von einer Entwicklungslogik in der Manifestation des Seins ausgeht²⁸ (obwohl er zur gleichen Zeit eine Kontinuität des Verfalls von Platon bis zum Ge-stell zu suggerieren scheint). Ohne eine solche Logik ist aber die Annahme eines seinen einzelnen Manifestationen zugrunde liegenden Seins willkürlich — der Verdacht einer illegitimen Hypostasierung von Zufällen zu Geschenken einer „Gnade“ drängt sich auf, zumal der seinsgeschichtliche Salto mortale vom Ge-stell zum Denken Heideggers nicht gerade einsichtig ist. Wieso nach Jahrtausenden des Verfalls plötzlich wieder dieser ursprünglichere Zugang zum Sein? Teleologische Modelle der Philosophiegeschichte mögen diese zugegebenermaßen häufig vereinfachen — eine Selbsteinholung des eigenen Geltungsanspruchs ist nichtsdestoweniger bei ihnen bedeutend einfacher als bei einem so dysteleologischen wie dem Heideggerschen.

Wenn man aber davon ausgehen muß, daß es weder zur Metaphysik als Theorie der Selbstbegründung noch auch zu ihrem Versuch, den wissenschaftlichen Zugang zur Natur zu rechtfertigen, eine rationale Alternative gibt, dann muß man Heideggers These zurückweisen, daß schon in dem okzidentalen Rationalitätsprogramm als solchen das Ge-stell angelegt sei. Diese These ist — bei aller formalen Entgegensetzung — durchaus wesensverwandt mit der optimistischen des letzten Jahrhunderts, die im Siegeszug der technischen Rationalität nur das Operativwerden der Ideale der Aufklärung erblickte: Beide Male wird zwischen der westlichen Rationalität und der technischen *forma mentis* ein enger Zusammenhang gesehen, auch wenn die Bewertung unterschiedlich ist. Mir scheint hingegen das Ge-stell, also die zum Selbstzweck gewordene Technik und der durch sie bedingte neue Zugang zur Welt, zwar ohne die neuzeitliche Metaphysik undenkbar (und diese wiederum wäre undenkbar ohne die Platonische Ideenlehre), aber keineswegs sehe ich eine Wesensnotwendigkeit in der Entwicklung von dieser zu jener. Dies kann m.E. schon deswegen nicht der Fall sein, weil die neuzeitliche Metaphysik die erhabenste Manifestation der Vernunft ist, die technische Rationalität hingegen eine ungeheuerliche Sektoralisierung der Vernunft darstellt. M. E. ist die neuzeitliche Wissenschaft als Teilprojekt eines ganzheitlichen, normativ abgesicherten und an das Absolute zurückgebundenen Programms der Welterschließung entstanden, und erst in der Emanzipation dieses Teilprojektes von seiner Wurzel sehe ich die den Menschen bedrohende Gefahr begründet. Wer die Genese der modernen Wissenschaft studiert, dem muß in der Tat auffallen, wie sehr noch bis ins 18. Jahrhundert hinein — ich nenne nur Leibniz, Newton und Vico — die Wissenschaft als Teil der Philosophie, ja der rationalen Theologie gilt. Sicher gibt es auch andere Tendenzen, aber die objektiv-idealistische, also letztlich Platonische Auffassung, wer Wissenschaft betreibe,

²⁸ Vgl. Die Kehre, in: Die Technik und die Kehre, op. cit., S. 37 — 47, 38 f.: „Die Verwindung eines Seinsgeschickes aber, hier und jetzt die Verwindung des Gestells, ereignet sich jedesmal aus der Ankunft eines anderen Geschickes, das sich weder logischhistorisch vorausberechnen noch metaphysisch als Abfolge eines Prozesses der Geschichte konstruieren läßt.“

suche die Vernunft Gottes in der Wirklichkeit, macht den Grundgedanken noch des Deutschen Idealismus aus. In der Abkopplung der Natur- bzw. Geisteswissenschaften von dem Programm der rationalen Theologie, die im 18. bzw. 19. Jahrhundert erfolgte, ist m.E. erst die hinreichende Bedingung für das Ge-stell gegeben — keineswegs schon in der Cartesischen oder gar in der Platonischen Philosophie.

Im Programm des objektiven Idealismus haben nicht nur die einzelnen Wissenschaften ihren Platz im Ganzen des Wissens. Die Idee des Wahren ist in ihm verbunden mit der Idee des Guten. Der Dualismus von theoretischer und praktischer, konkret von zweck- und wertrationaler Vernunft und die Verdrängung der zweiten durch die erste kennzeichnet hingegen die Ära des Ge-stells. Diese Ära wird nur überwunden werden können, wenn die wertrationale Vernunft sich neben der zweckrationalen Gehör schafft, wenn die Frage „was ist sittlich?“ der Frage „was ist machbar?“ wieder übergeordnet wird. Eine Stärkung der ethischen Rationalität ist freilich von der Heideggerschen Philosophie nicht zu erwarten. Weder in „Sein und Zeit“ noch in den Schriften nach der Kehre hat Heidegger die eigentümliche Würde der ethischen Fragestellung begriffen.²⁹ Dies ist einerseits überraschend, da etwa in der Philosophie Kants das Sittengesetz das einzige Absolute ist, das sich der kausalen Bedingtheit alles Empirischen zu entziehen weiß — an ihm müßte also ein Kritiker des Ge-stelles ein besonderes Interesse haben. Andererseits ist klar, daß Heidegger als Kritiker des neuzeitlichen Subjektivismus eine Begründung der Ethik in der Autonomie des Subjekts ablehnen muß. Um so bedauerlicher ist es daher, daß er, wie wir gesehen haben, auch die Kategorie der Intersubjektivität — der in „Sein und Zeit“ eindringende Analysen gegolten hatten — unter diejenige der Subjektivität subsumiert. Denn in der Interaktion zwischen freien Subjekten läge vielleicht ein Modell, das vergegenständlichende Subjekt-Objekt-Verhältnis, das dem Ge-stell zugrunde liegt, zu transzendieren, ohne doch deswegen das Erfordernis rationaler Argumentation und reflexiver Einholung der eigenen Position aufzugeben. Doch das ist nicht mehr Thema dieses Vortrags.³⁰

29 Siehe nur seine Interpretation von Schuld und Gewissen in „Sein und Zeit“ (op.cit., S. 267 ff.: §§ 54ff) und die Bemerkungen zum Wertbegriff in „Die Zeit des Weltbildes“ (op.cit., S. 101 f.).

30 Vgl. J. Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt/Main 1968; K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt/Main 1976 sowie meinen von beiden beeinflussten Versuch einer intersubjektivitätstheoretischen Transformation der Hegelschen Philosophie: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bde., Hamburg 1987.