

"SPIEL" DES TAO UND "GE-STELL" DER TECHNIK

Zu einer deutsch-japanischen Heidegger-Tagung

von Ruprecht Paqué

Der japanische Germanist begann mit einer buddhistischen Anekdote:

"Als sich ein Wanderer im Gebirge in einer verlassenen Hütte ausruhte, tauchte plötzlich ein Oni - ein gehörntes, bis auf den Gürtel nacktes Fabelwesen in Menschengestalt - auf, der einen menschlichen Leichnam mitbrachte. Kaum hatte sich der Wanderer vor dem ersten versteckt, erschien schon ein zweiter Oni, der behauptete, der Leichnam gehöre ihm und der in einer Ecke kauende Wanderer sei sein Zeuge dafür. Als dieser, so entdeckt, auf jeden Fall damit rechnen musste, sein Leben zu verlieren, beschloss er, die Wahrheit zu sagen, worauf ihm der zweite Oni verärgert einen Arm ausriss. Der erste Oni, zu dessen Gunsten er ausgesagt hatte, fasste Mitleid mit ihm und ersetzte den verlorenen Arm durch einen „neuen“ Arm, den er der Leiche ausriss. Der Streit zwischen den zwei Onis ging auf die gleiche Weise weiter, bis jedes Glied des Wanderers durch ein Glied der Leiche ersetzt war und der Wanderer nur mehr aus fremden Gliedern bestand. „Bin ich noch immer ich?“ fragte sich dieser verwirrt, „oder bin ich ein anderer?“ Verstört entwich er in einem unbeobachteten Augenblick aus der Hütte, um einen Priester um Rat zu fragen."

"So etwa ist es Japan gegangen", schloss Prof. Sonoda (Osaka) seine in makellosem Deutsch vorgetragene Geschichte. „Wir haben lauter fremde Glieder, von den fremden chinesischen Schriftzeichen über den Buddhismus bis zur modernen Technik, und auch unsere heutige Literatur ist weitgehend eine Übersetzungskultur aus fremden Werken. Sind wir noch Japaner oder sind wir schon Fremde?“

Die deutsch-japanische Tagung, die Prof. Spaemann vom Philosophischen Lehrstuhl I der Münchner Universität im Januar 1989 zusammen mit der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung organisiert hatte, stand zwar unter einem anderen Titel. Aber der rote Faden, der sich durch sie hindurch zog, war die Frage, ob sich Japan ein besonders wichtiges dieser fremden Glieder, die westliche Technik, ohne Schaden an seiner Seele einverleiben könne, oder ob es vielleicht endgültig sein bisheriges Ich verlieren würde.

Die Frage stellt sich nicht nur für Japan oder Ostasien, sondern für alle nicht-westlichen Kulturen, die heute von der Europäisierung der Erde erfasst werden. Wird die langsam entstehende Weltkultur nur aus dem "technischen Universalismus einer „Weltzivilisation“ bestehen und jede Eigenständigkeit anderer Kulturen unterdrücken, fragte Prof. Spaemann, oder lässt sich die Gefahr vermeiden, die das technisch-wissenschaftliche Denken heimlich mit sich zu bringen scheint: „die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen und der Vorrang der Mittelmäßigkeit“, wie Prof. Kozuma (Sendai) diese „Gefahr der technischen Welt“ mit einem Zitat Martin Heideggers zusammenfasste?

DIE TECHNIK - EIN TROJANISCHES PFERD?

Die Hochkulturen, die aus einer eigenen Tiefenschicht schöpfen konnten, meinte zwar einschränkend Prof. Vollrath (Köln), seien dadurch wohl weniger bedroht als andere Bereiche der Erde, die dem imperialistischen Herrschaftsanspruch des Menschen, „Herr und Besitzer der Natur zu sein“ (René Descartes) nicht genug Eigenes

entgegengesetzt könnten. Für alle stellt sich jedoch die Frage, ob diese moderne Technik ausreichend verstanden ist, wenn man sie nur als Fortsetzung und Weiterentwicklung der handwerklich-technischen Ansätze sieht, die es überall in der Welt und etwa in Ägypten, Babylon oder China sehr viel früher und vollkommener gab als in Europa. Ist sie nur, wie es in den meisten Reden zur so genannten „Gefahr der Technik“ heißt, ein „neutrales Mittel“, ein bloßes „Instrument“, bei dem es lediglich darauf ankommt, ob man es "zum Guten" oder "zum Bösen" verwendet? Oder ist sie vielleicht eine Art trojanisches Pferd, in dem sich ein Denken versteckt, das nicht erst in der Asphaltierung der Natur, der Vergiftung von Luft, Boden und Gewässern, der Atomspaltung und der Genmanipulation oder auch in der Technisierung und Computerisierung einer als bloßes Zeichen- und Informationssystem verstandenen Sprache gefährlich wird, sondern das von Anfang an Dinge, Tiere und Menschen von Grund auf verwandelt? Dadurch verhandelt, dass es alles und jedes und schließlich auch den Menschen als Gegenstand vorstellt, "entseelt" und schließlich zum Material beliebiger Zielsetzungen macht? Die Einbeziehung des Menschen in diesen Naturentwurf wäre dann nur noch der letzte Schritt auf einem langen Weg; auf dem alles von vornherein auf Begreifbarkeit und Machbarkeit zugerichtet wird, bis hin zum militärischen, genetischen und psychologischen "Menschenmaterial" nach dem Muster von Aldous Huxley's „Schöne neue Welt“, wo gescheite und dumme, starke und geschickte Menschen je nach anfallendem Bedarf in der Retorte hergestellt werden.

Bei solchen Schreckensbildern, auch wo sie übertrieben scheinen, geht es nicht um romantischen „Kulturpessimismus“ oder altdeutsche „Aufklärungsfeindlichkeit“, sondern darum, wie Prof. Spaemann und Dr. Tietjen (Freiburg) meinten, die Gefahr so deutlich wie möglich vor Augen zu bringen, weil nur dadurch im Sinne des bekannten Holderlin-Zitats auch das "Rettende" wachsen könne.

Niemand hat sich mit der Frage nach der Geschichte und Herkunft der hier angedeuteten Gefahr des technischen Denkens so gründlich befasst, wie der hier wegen seines Engagements für den Nationalsozialismus etwas umstrittene Denker Martin Heidegger, der auch z.B. im letzten Jahr bei einem chinesischen Kongress in Wuhan, auf dem dieselbe Frage nach der Herkunft der Technik gestellt wurde, bald vor Kant und Marx in den Mittelpunkt geriet. (Heidegger war dort weniger von den politisch zögernden Deutschen als von den Amerikanern eingeführt worden, die sich von ihm „einen Weg aus der Horizontverengung der analytischen Philosophie“ erhofften und meinten dass die Deutschen hier den Amerikanern „um mindestens 15 Jahre hinterher hinkten“ (J.D.Salis)).

So wird verständlich, dass auch auf der Münchner deutsch-japanischen Tagung schon der Titel „Destruktion und Übersetzung“ von Heidegger her gedacht war. „Destruktion“ meint hier, wie vor allen Prof. Pöggeler (Bochum) betonte, nicht etwas „Destruktives“, sondern den Versuch einer Freilegung der Ursprünge des europäischen Denkens durch Abbau der diesen Ursprung verdeckenden Traditionsschichten und Denkschemata. „Übersetzung“ bezog sich nicht nur auf die Frage der Übersetzbarkeit des oft vom deutschen Wortlaut ausgehenden Heideggerschen Denkens in fremde Sprachen, sondern auch auf das Übersetzen des noch Ungedachten und Ungesagten in die jeweils eigene Sprache bzw. sogar, wie Prof. Biemel (Aachen) in einem öffentlichen Vortrag ausführte und an Beispielen (van Gogh, Cezanne, Kafka, Celan) erläuterte, auf das „Ins-Werk-Setzen“ der Wahrheit in Dichtung und Kunst.

DIE "WENDE" UND DER SATZ VOM GRUND

Dass man bei jener Freilegung durch „Destruktion“ nicht nur bis zum 17. Jh., also bis zu Descartes oder allenfalls bis zur Renaissance, sondern bis zu den griechischen Ursprüngen unserer Philosophie und damit auch der auf dieser aufbauenden Naturwissenschaft zurückfragen müsse, meinte Prof. Jaehnig (Tübingen) in seinem öffentlichen Abendvortrag aus Anlass der Tagung. Die entscheidende Wende, die Heidegger bei Platon sieht und um derentwillen er zu den Vorsokratikern zurückzugehen sucht, lässt sich nach Jaehnig um etwa 400 v. Chr. in allen Bereichen verfolgen, „von der Sophistik und sokratisch-platonischen Philosophie über die Dichtkunst und die bildende Kunst bis zur Poliskrise und deren Darstellung bis Thukydides, also dem Umbruch nach der Perikleszeit“. Heidegger habe diesen Wandel als einen „Wandel des Denkens“ gesehen, der den Anfang eben dessen ausmache, was seither und bis heute „Philosophie“ heiße, die es in diesem strengen Sinne in anderen Kulturen gar nicht gebe, „weder in den Gesprächen des Konfuzius und im Tao te king des Lao-tse noch in den Übungen des Zen-Buddhismus und in den Gleichnissen der Upanishaden oder im Drama des Zwiegesprächs zwischen Arjuna und Krishna in der indischen Bhagavad-Gita“.

„Worum es in jener Wende gehe, sei eine Verwandlung aller Dinge („des Seienden“) durch ein begrifflich-vorstellendes, begründend-rechnendes Denken unter dem Anspruch des so genannten "principium reddendae rationis sufficientis", des "Satzes vom Grund", mit dessen weltgeschichtlicher Rolle, anknüpfend an Leibniz, sich Heidegger 1955/56 in einer Vorlesung und einem Vortrag unter diesem Titel befasst habe. Entscheidend sei dabei die „Verwechslung von Sein und Seiendem“ gewesen, die Heidegger die „Seinsvergessenheit der Metaphysik“ nennt, durch die, verkürzt gesprochen, das in der Unverborgenheit der griechischen aletheia entborgene „Seiende“ auf dem Weg über die platonische „idea“ und die mittelalterliche „essentia“ des „ens creatum“ zum vorgestellten Objekt eines erkennenden Subjekts und seiner Selbstgewissheit geworden sei, d.h. zu einem zwar in seinen kausalen Zusammenhängen durchschauten, aber jetzt sinnentleerten „Gegenstand“ und schließlich zum „Bestand“, d.h. zum grundsätzlich beliebig verfügbaren für das Herstellen bereit gestellten Material.

Wenn man ohne irrationale und daher im Zeitalter der „ratio“ erfolglose Auflehnung der Gefahr entgehen wolle, dass nach der Natur auch der Mensch in diese allgemeine Vergegenständlichung des Seienden hineingezogen werde, und wenn man diese Vergegenständlichung und Herrichtung zur Machbarkeit auch im Denken überwinden wolle, aus dem sie stamme, müsse man dem Weg dieser Verwandlung des Seienden nachgehen, um von ihrem Ursprung her vielleicht einen anderen als den metaphysisch-philosophischen Anfang zu finden und vom bisherigen „begründend-rechnenden“ zu einem „andenkend-hörenden“ Denken zu kommen. Indem man weit genug zurück gehe (nicht nur bis 1700), könne man sich von den unbedachten Fesseln des bisherigen Denkens befreien (ohne etwa deswegen die Technik aufzugeben); indem man weit genug hinaus gehe, d.h. über den griechisch-römischen Kulturkreis mit seiner jüdisch-christlichen Komponente hinaus, könne man den Eurozentrismus überwinden, der Denken und Philosophie gleichsetze und damit selbst noch im freundschaftlichen Gespräch die anderen Kulturen durch die eigenen philosophisch-metaphysischen Denkschemata vergewaltige; und indem man weit genug heraus gehe, nämlich aus dem europäischen Anthropozentrismus heraus, der Geschichte seit Thukydides mit politischer Geschichte und seit dem Humanismus mit Geistesgeschichte des Menschen gleichsetze, könne man sich von der neuzeitlichen "Selbstbegründungsära" und dem Subjektivismus der in der Kunst sinnfälligen „Zentralperspektive“ lösen und z.B. auch das Verhältnis des Menschen zur Natur in die Weltgeschichte einbeziehen.

Auch wenn die japanischen Gäste nach dem Universitätspräsident Wulf Steinmann zu den „etwa 40.000 Japanern“ gehörten, die Deutsch auf dem Niveau Heideggers sprechen (gegenüber „höchstens 4.000 Angehörigen der deutschsprachigen Länder mit vergleichbaren Japanisch-Kenntnissen“) konzentrierten sich die Gespräche trotz aller „seinsgeschichtlichen“ Überlegungen vor allem auf einen Begriff, in dem jene durch Destruktion wieder freizulegende Verwandlung der Welt besonders deutlich wird, den Begriff der Natur.

DER BEGRIFF DER NATUR

Natur sei in Japan nicht der Bereich einer berechenbaren, kausalen Gesetzlichkeit, der dann der Mensch mit seinem Geist und seiner Freiheit gegenüberstehe und den er deswegen zu beherrschen beanspruche. Wie das japanische Wort für Natur (shizen) zeige, habe im dortigen Verständnis bisher auch die Natur am Geist und an der Freiheit teil. Wörtlich übersetzt bedeutet „shizen“ das, was von sich her so ist, wie es ist“ und meine - nicht unähnlich dem Heideggerschen Verständnis der vorsokratischen physis, das spätestens in der lateinischen Übersetzung natura verloren gehe - gerade umgekehrt wie in Europa die Natürlichkeit und Ungezwungenheit alles Natürlichen, in die z.B. nach dem Taoismus ebenso wie nach Heideggers Verständnis von „Gelassenheit“ - auch der Mensch zurückfinden müsse. Religion hatte Prof. Ohashi (Kyoto) schon in einem früheren Referat in Salzburg ausgeführt, stehe so nicht im Gegensatz zur Natur, sondern bemühe sich umgekehrt eher darum, eine „Vertiefung der Natur“ zu sein. Zumind. ein „Aufgehen in der Natur“ sei auch das Ziel der japanischen Kunst (etwa, trotz aller nur den Europäern gewaltsam erscheinenden Miniaturisierungen, in der Gartenbaukunst), sodass diese Kunst einst vielleicht das „Zeitalter der Religion“ ablösen könne. Wie Prof. Ohashi an zahlreichen Wortbildungen mit „fu“ (= Wind) erläuterte, wird in Japan auch Kultur nicht als ein Werk des Menschen verstanden wie bei uns schon im ursprünglichen lateinischen Wortsinn von colere, cultura der ein „Bearbeiten“ des Ackers meine, also schon im Ansatz den Akzent auf eine Veränderung und damit nicht zufällig später Vergewaltigung der Natur lege. Die geläufige japanische Übersetzung des westlichen Wortes „Kultur“ ins Japanische sei zwar „bunka“, was etwa Belehrung oder Aufklärung durch die Schrift, den Buchstaben (bun) meine. Die äußerst zahlreichen japanischen Wortbildungen mit „fu“ (= Wind), in diesem Zusammenhang zeigten jedoch, dass Kultur in Japan nicht als „Bearbeiten“ durch den Menschen und auch nicht einmal als „Pfleger“ verstanden werde, sondern umgekehrt als ein Aufnehmen, ein Beeinflusstwerden des Menschen durch den „Wind des Geistes“, so wie etwa ein Mensch oder ein Volk durch die oft fremden Einflüsse der Geschichte oder eine Kiefer durch den Einfluss von Wind und Wetter langsam zu dem wurden, was sie seien, also etwa ein „Wind-Gesicht“, ein „gewordener Charakter“.

Obwohl sich das griechische Wort „pneuma“, das noch im Johannes-Evangelium (z.B. in Joh.3,8) gleichzeitig „Wind“ und „Geist“ heißen kann, als gedankliche Brücke anbot, zog es Prof. Ohashi stets vor, möglichst nicht in Begriffen, sondern in Geschichten oder Bildern zu reden. So begann er auch sein Referat über „Heidegger und die europäische Moderne“ sehr uneuropäisch mit zwei Geschichten von Tschuang-tse. Wie er allerdings ausdrücklich betonte, stehen die zwei Geschichten bei Tschuang-tse unter dem Abschnitt „Von der

Gleichberechtigung der Dinge“, sodass sie von ihm als nicht-begriffliche Antwort auf die westliche Vergegenständlichung, Objektivierung und Entseelung der Dinge gedacht waren.

DIE FREUDE DER FISCHER

„Ich, Tschuang-tse“, begann die erste Geschichte (in der Übersetzung von Martin Buber), „träumte einst, ich sei ein Schmetterling, ein hin und her flatternder, in allen Zwecken und Zielen ein Schmetterling. Ich wusste nur, dass ich meinen Launen wie ein Schmetterling folgte, und war meines Menschenwesens unbewusst. Plötzlich erwachte ich; und da lag ich: wieder 'ich selbst'. Nun weiß ich nicht: War ich ein Mensch, der träumte, er sei ein Schmetterling, oder bin ich jetzt ein Schmetterling, der träumt er sei ein Mensch?...“

Hier ist der Schmetterling, wie der Titel des Abschnitts fordert „gleichberechtigt“ mit dem Menschen: Es bleibt gewissermaßen offen, wer wen träumt. Weder als träumender noch als geträumter ist der Schmetterling ein Gegenstand oder Erkenntnisobjekt, sondern stets wie der Mensch ein auch zum Träumen fähiges „Subjekt“.

Das gilt erst recht in der zweiten Geschichte "von der Freude der Fische", die wir hier in der leicht gekürzten, etwas pointierteren Fassung wiedergeben, in der sie der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker schon unmittelbar nach dem Krieg erzählte, wenn er im Zusammenhang mit den philosophischen Konsequenzen der modernen Atomphysik versuchte, das starre Subjekt-Objekt-Denken und den von Person und menschlicher Erfahrung völlig unabhängigen Objektivitätsbegriff der Naturwissenschaft aufzulockern:

„Tschung-tse und Hui-tse standen auf der Brücke, die über den Hao führt. Tschuang-tse sagte: ‚Sieh, wie sich die Fische im Wasser freuen!‘ – ‚Du bist kein Fisch‘, antwortete Hui-tse. „Wie kannst du wissen, dass sich die Fische im Wasser freuen?“ – ‚Du bist nicht ich‘, gab Tschuang-tse zurück. ‚Wie kannst du wissen, dass ich nicht weiß, dass sich die Fische im Wasser freuen?““

Für einen Europäer ist dies vielleicht eine hübsche Geschichte, aber er wird sie trotz möglicher Erinnerungen an Erfahrungen mit seinem Hund oder Pferd oder erst recht mit dem Leid und der Freude anderer Menschen „wissenschaftlich“, also nach der für ihn maßgebenden Weise von Wahrheit, nicht ernst nehmen, da das, was Tschuang-tse weiß, nicht beweisbar ist und ja nicht einmal dessen Freund Hui-tse dieselbe Erfahrung zu machen scheint.

Auch ein Asiate weiß sehr wohl um die Kluft, die zwischen Menschen und Dingen, ja zwischen Menschen und Menschen besteht. Aber im Hintergrund seiner Kultur steht als Maßstab nicht so sehr das erkenntnistheoretische Denkmodell, das die Fische als „Objekte der Außenwelt“ stellt, sondern eher eine zwar stets seltene, aber im Prinzip jedem Menschen mögliche Erfahrung, bei welcher der einzelne über sein kleines individuelles Ich hinaus oder hinter es zurück zum dem kommt, was etwa in der indischen Tradition das „Wahre Selbst“ (Atman) heißt, in der buddhistischen Tradition mit der allen gemeinsamen Buddha-Natur zu tun hat und auch in der europäischen Mystik als „das Eine in allem“ erfahren wird, eine Erfahrung, an die er (im Gegensatz zu einigen der japanischen Gesprächspartner von München) vielleicht gar nicht denkt, die aber die Aufhebung der Grenze von Ich zu Ich

(auch gegenüber Tieren, Pflanzen und so genannten unbeseelten Dingen) zumindest als ernst zu nehmende Möglichkeit erscheinen lässt. Wenn man daran denkt, daß Heidegger schon in „Sein und Zeit“ „Verstehen“ nicht als das Begreifen eines Objekts durch ein erkennendes, aber vom Objekt grundsätzlich getrenntes Subjekt auslegt, sondern dort als „Seinkönnen“, also als zumindest ein Sich-in-den-anderen-Hineinversetzen, als An-seiner-Stelle stehen deutet, wird vielleicht an diesem unscheinbaren Beispiel deutlich, warum Ohashi sagen konnte, dass Heideggers Sprache den Japanern viel näher stehe als die jedes anderen europäischen Philosophen von Descartes oder Kant bis Hegel. Ohashi ging erstaunlicherweise sogar noch einen Schritt weiter: „In Heidegger“, erklärte er ohne jede Einschränkung, „spiegelt sich für uns der ganze Lao-tse (Tschuang-tse's Lehrmeister und „Vater“ des Taoismus) - wenn auch in der Form des Denkens“.

In der Tat hatte Heidegger nicht nur den 47-ten Spruch aus Lao-tse's Tao te king über seinem Schreibtisch hängen (in chinesisches Kalligraphiert), sondern er versuchte sogar mit Hilfe eines Chinesen das ganze Tao te king ins Deutsche zu übersetzen. Er gab den Versuch allerdings sehr bald auf, weil die europäischen Begriffe, mit denen der deutschsprachige Chinese ihm das Denken seiner Kultur zu erläutern suchte, diese nichteuropäische Kultur nicht erklären konnten.

DAS VERGESSENE "SPIEL"

Was bei einer Übersetzung verlorengehen kann, wenn man die Schlüsselwörter oder -gedanken einer anderen Kultur nicht kennt oder nicht ausreichend ernst nimmt, zeigt ein Versäumnis der Buberschen Übersetzung jener Geschichte von der Freude der Fische das Prof. Ohashi in seinem Vortrag ausdrücklich zum Thema machte. Schon in den ersten zwei Sätzen, erläuterte er, komme jedesmal ein wichtiges Wort vor, das bei Buber einfach unter den Tisch falle: das Wort „Spiel“, das auch soviel wie "Muße" oder als Verbum „der Muße pflegen“, „sich ergehen“ heiße. Tschuang-tse und Hui-tse „standen“ nicht einfach auf der Brücke, wie es in der Übersetzung heißt, sondern „ergingen sich auf der Brücke“, „pflegten dort der Muße“. Und genau das gleiche Wort sei in der Erzählung im Original auch für die Fische verwendet worden, die „sich im Wasser ergangen“, „im Wasser gespielt“, sich also von vorneherein in der gleichen Situation befunden hätten wie die zwei auf der Brücke. Tschuang-tse hat sich im chinesischen Verständnis also gar nicht erst „in sie hinein versetzen“ müssen, um sie zu „verstehen“.

Zart und vorsichtig wies Prof. Ohashi darauf hin, dass dieses Wort bzw. diese Möglichkeit des Spiels und der müßigen Gelassenheit vielleicht einen Wink für die Beantwortung der Ausgangsfrage gebe, ob Japan die Technik in seine Kultur integrieren könne oder seinerseits von ihr in seinem Wesen verwandelt werde.

Einmal, so meinte Ohashi, gebe es das „unrealistische, zwecklose Spiel ohne Zusammenhang mit der Wirklichkeit“. Es gebe aber auch das Spiel im Sinne einer erfüllten Welt (das „lila“, „als das der Tantra-Buddhismus und z.T. auch der Hinduismus die gesamte Schöpfung versteht), die dabei allerdings nicht wie im Christentum und seinen säkularisierten Heilslehren als lineare Geschichte auf ein Ziel hin gedacht werde, sondern eher als ziellos-grundloses, kreislaufartiges Spiel. Als Kenner Europas (er hat in München studiert) wies Ohashi auf die Heraklit-Frage 52 über die Weltzeit (aion) als „spielendes Kind“, auf das Würfelspiel im Tempel der Artemis und auf Heideggers Frage (im „Satz vom Grund“) hin, ob das Sein vielleicht vom Wesen des Spiels her gedacht werden müsse. Für Tschuang-tse sei „Spiel“, das „fröhlich mitten-in-der-Welt-stehen“, der höchste Ausdruck des Tao. Die Schicksalsfrage Japans sei demgemäß, wenn man in jener Geschichte Tschuang-tse's

bleiben wolle, ob der Fluss Hao in das „Ge-stell“ hineingezogen werde, als das Heidegger (vom Zur-Rede-Stellen und Zur-Rechenschaft-Stellen gemäß jenem „Satz vom zureichenden Grund“, vom Vor-stellen als der vorherrschenden Weise des europäischen Denkens und vom Her-stellen als der europäisch-westlichen Weise des Hervorbringens her) das Wesen der Technik versteht, oder ob das rechte Verständnis von „Spiel“ und damit „Gelassenheit“ jenen „anderen Anfang“ öffnen könne, nach dem Heidegger(im Anschluss an eine Unterscheidung von Hegel zwischen dem „ersten Anfang“ bei Parmenides und dem „anderen Anfang“ bei Heraklit) gesucht habe: den aus demselben Ursprung kommenden, aber hinter den „seinsvergessenen“ Anfang der Metaphysik zurückgehenden Anfang, den Heidegger als die „Frage nach dem Sein selbst“ versteht (im Gegensatz zum „Seienden“, mit der sich die Wissenschaft befasst, oder einem nur vom Seienden her gedachten „Sein des Seienden“ , um das es in der Ontologie geht).

„Wird das Spiel vom Ge-stell verschlungen“, wie Prof. Severin Müller (Augsburg) fragte, „oder öffnet das Spiel das Ge-stell?“

Wie nahe Heideggers, hinter die abendländische Tradition der Metaphysik zurückgehendes Denken dem asiatischen Denken zu kommen scheint, zeigten Hinweise von Prof. Buchner und Klaus Opilik (beide München) auf die inzwischen erschienenen „Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)“ (1956-58), die von manchen für Heideggers eigentliches Hauptwerk gehalten werden und in denen schon in den Titeln mehrfach von „Spiel“ die Rede ist. Es scheint, dass Heidegger dort ausdrücklich jenen „Spiel“-Raum des Seins auch mit dem asiatischen Schlüsselwort der „Leere“ zu deuten sucht, auch wenn diese Leere bei ihm und uns zunächst nur eine eher mit Entsetzen bewusst gewordene „Seinsverlassenheit“ erscheint, indem wir die sich darin zeigende Öde und Nichtigkeit nicht mit Entsetzen als „Nihilismus“ flöhen, sondern ausdrücklich an diesen Ort der „Seinsverlassenheit“ gelangten, könne dieser jedoch vielleicht ein „Ort der echten Begegnung mit dem ostasiatischen Denken“ werden, etwa dadurch, dass diese „Leere“ den Charakter des „nichtigen Nichts“ verlöre, den sie für das am „Seienden und sonst nichts“ orientierte Denken oder richtiger Vor-stellen der europäischen Wissenschaft und Philosophie notwendigerweise zunächst hat.

„Das Schicksal der heutigen Welt“, meinte Prof. Kozuma als Abschluss seines Vortrags, „das Heidegger als die ‚Seinsvergessenheit‘, die (metaphysische) ‚Heimatlosigkeit‘ oder die ‚Bodenlosigkeit‘ (alles Seienden einschließlich des Menschen) bezeichnet, betrifft sowohl das Abendland als auch Asien. Das Denken Heideggers nähert sich dem ostasiatischen Denken, um dort die Möglichkeit zu finden, die Seinsvergessenheit zu überwinden und das Sein ohne das Seiende zu denken. Asien nähert sich dem Denken Heideggers, um von der Herkunft der modernen Technik zu erfahren und zugleich sein eigenes Denken noch einmal (also jetzt nicht allein als Religion, Dichtung oder Kunst, sondern auch als Denken im europäischen Sinn) zu wiederholen“. Soweit Prof. Kozuma. Man war sich einig, dass es trotz solcher Begegnungen lange ein bloßes Nebeneinander der beiden Denkweisen geben werde. In Europa, meinte Prof. Ohashi, hätten allerdings Kultur und Technik wie zwei konzentrische Kreise den gleichen Schwerpunkt, da selbst Natur- und Geisteswissenschaft, wie Heidegger gezeigt habe, von der gleichen Grundhaltung des vorstellend-begründenden, technischen Denkens bestimmt seien. In Japan glichen die Verhältnisse eher einer Ellipse mit zwei Brennpunkten, so dass die Kultur aus eigener Kraft die Technik beeinflussen, gar in sich aufnehmen könne. Auch der Japan-Kenner Elvar Weinmayr (Augsburg) plädierte dafür, dass die technischen Dinge im Raum der japanischen Kultur und Welterfahrung von vorneherein etwas anderes

seien als Gegenstände im westlichen Sinn, sodass man schon jetzt von einer Durchdringung beider Denkweisen sprechen könne.

Wie eine solche Durchdringung beider Denkweisen praktisch aussehen kann, deutete ein japanisches Computerexperiment an, von dem Prof. Vollrath (Köln) berichtete: Ein Computer war so programmiert, dass er erst einen Kreisel auf einem Tisch in Drehung versetzte, dann auf diesem einen zweiten Kreisel in Drehung brachte und schließlich beide kreisenden Kreise mit einem Schwert in die Luft hob, das alsbald ebenfalls mitsamt der zwei Kreisel in eine kreisende Bewegung versetzt wurde.

Die Schilderung, die an Kunststücke aus dem chinesischen Zirkus erinnert, wo zuweilen Teller oder Bälle Dinge vollbringen, die wir nach unserer Vorstellung von physikalischen Gesetzen für unmöglich halten, war als Antwort auf die Frage gedacht, wieso Japan seinen Konkurrenten Europa, von dem es die Technik gelernt habe, technisch so oft übertreffe. Hier schienen Kreisel, Schwert und Computer in der Tat eher so etwas wie heimliche Mitspieler zu sein als nur vorausberechnete bzw. vorausprogrammierte, unfreie Objekte und Gegenstände im westlichen Sinn. Sie erinnerten durchaus an jene „Gleichberechtigung der Dinge“, von der Tschuang-tse's Schmetterlingstraum und die Geschichte von der Freude der Fische zeugen sollten.

Das mag unserem westlichen Denken eher „mystisch“ (in einem nur in Europa zu findenden abwertenden Sinn) erscheinen, aber vielleicht können nicht nur Schmetterlinge und Fische, sondern auch Teller, Bälle, Kreisel, Schwerter und Computer etwas anderes sein als bloße „Gegenstände“ im Sinne des technischen „Stellens“, wenn sie in den „Spielraum“ hineingenommen werden, der sich einem nicht nur technischen Denken - in Asien oder anderswo - erschließen kann. Auch wenn sie dabei streng unseren naturwissenschaftlichen Gesetzen gehorchen, können sie in diesem Spielraum - wie unsere religiöse Tradition sagt - zu „Werkzeugen“, wie Heidegger oder die taoistische Tradition vielleicht besser sagen würden, zu „Hinweisen“ oder „Winken“ werden, indem sie auf immer wieder überraschende Weise in unserem eigenen Leben „mitspielen“.