

Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts

Für den Verfasser dieser Zeilen existiert nicht der geringste Zweifel, dass Martin Heidegger der tiefste philosophische Denker unserer letztvergangenen Jahre gewesen ist. Um so größeres Gewicht hat für ihn deshalb die Tatsache, dass weder aus Heideggers Schriften noch aus anderen seiner öffentlichen Äußerungen sich etwas Zuverlässiges darüber entnehmen lässt, wie die Welt in (sagen wir) hundert, zweihundert oder auch dreitausend Jahren aussehen könnte. Heidegger ist durch und durch ein Schüler Platons und der Tradition der Antike. Die enormen Tiefblicke, die er getan hat, nähren sich ganz und gar aus der Anamnese, der Erinnerung an das Gewesene. Und dieser rückwärts gewandte Blick beherrscht all sein Denken. Er dominiert sein Denken aber in einer eigentümlichen Weise, die Zukunftsperspektiven, die über den Ablauf der gegenwärtigen Periode der sog. Hochkulturen hinausgehen, außerordentlich erschwert, ja fast unmöglich macht. Was wir meinen, ist dies: man kann auf das Gewesene blicken, um in ihm Tendenzen zu entdecken, die auf überhaupt noch nicht in Angriff genommene Aufgaben hinstreben und deren Rechtfertigung in einer nicht erreichbaren Ferne liegt, die alleine das einstmals Geschehene durchleuchtet und seinen letzten Grund enthüllt. Hier strebt die Zeit und alles, was sich in ihrem Strom ereignet, zu einem letzten erhellenden Grunde hin. Das ist die eine Möglichkeit, die die philosophische Sicht auf die Vergangenheit dem Fragenden anbietet. Die Welt wird erst im jüngsten Gericht begriffen, und vorher weiß niemand ihren Grund. Ihr steht eine zweite, in der klassischen Tradition ihr ebenbürtige metaphysische Weltsicht gegenüber, in der der Grund des Seins nicht am Ende, sondern am Anfang, am Urquell der Zeit, zu suchen ist und wo das Seiende, das aus ihr bruchstückhaft hervortritt, nur Abfall und Verlust des Grundes bedeuten kann. Dieser progressive Verlust des Seins zeichnet sich im Leidensgang der abendländischen Metaphysik von Plato bis zur Gegenwart ab; ein geistiges Geschehen, in dem das Denken "immer mehr um die exzentrische Subjektivität des Menschen" kreist. (Löwith, "Heidegger, Denker in dürftiger Zeit", Frankfurt a. M., 1953, S. 9.)

Was Heidegger uns in seinem philosophischen Werk erzählt, ist die Mär der Weltzeitalter, die mit dem goldenen beginnt und mit dem eisernen endet. Die abendländische Geistesgeschichte ist die Geschichte des Nihilismus, den er unübertroffen in den "Holzwegen" beschreibt: "Der Nihilismus ist eine geschichtliche Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht und Lehre. Der Nihilismus bewegt die Geschichte nach Art eines kaum erkannten Grundvorganges im Geschick der abendländischen Völker. Der Nihilismus ist daher auch nicht nur eine geschichtliche Erscheinung unter anderen, nicht nur eine geistige Strömung, die neben anderen, neben dem Christentum, neben dem Humanismus und neben der Aufklärung innerhalb der abendländischen Geschichte auch vorkommt.

"Der Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, vielmehr die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes. Sie zeigt einen solchen Tiefgang, dass ihre Entfaltung nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann. Der Nihilismus ist die weltgeschichtliche Bewegung der in

* Erstpublikation in: U. Guzzolini, hrsg., "Nachdenken über Heidegger, Hildesheim, 1980.
Abgedruckt in: G. Günther, "Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik", Band 3, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, p.260-296.

den Machtbereich der Neuzeit gezogenen Völker der Erde. Darum ist er nicht erst eine Erscheinung des gegenwärtigen Zeitalters, auch nicht erst das Produkt des 19. Jahrhunderts, in dem zwar ein geschärfter Blick für den Nihilismus wach und auch der Name gebräuchlich wird. Der Nihilismus ist ebenso wenig nur das Produkt einzelner Nationen, deren Denker und Schriftsteller eigens vom Nihilismus reden. Diejenigen, die sich frei davon wähnen, betreiben seine Entfaltung vielleicht am gründlichsten. Es gehört zur Unheimlichkeit dieses unheimlichsten Gastes, dass er seine eigene Herkunft nicht nennen kann." Gott ist tot, 201f.)

So tief diese Charakterisierung auch ist, fühlen wir uns versucht, eine geringfügige Korrektur vorzuschlagen, die den zweiten Satz des eben zitierten Textstücks betrifft. Es ist dort die Rede davon, dass der Nihilismus ein Grundvorgang im Geschick der abendländischen Völker ist. Warum nur der abendländischen? muss man sich fragen. Ist doch in der indischen Philosophie in der Konzeption des buddhistischen Nirvāna der Negativismus der Metaphysik der so genannten Hochkulturen in einer Intensität ausgesprochen worden, wie er im Abendland selten erreicht worden ist. Auch auf den Taoismus in China sollte in diesem Zusammenhang hingewiesen werden. Es scheint uns vielmehr, als ob jener Nihilismus, den Heidegger im Auge hat, eine fundamentale Wesenseigenschaft aller so genannten Hochkulturen ist, die sich von der Daseinsstufe der so genannten Naturvölker abheben! Es scheint sogar, als ob Heidegger unserem Einwand gegen den Terminus "abendländisch" indirekt recht gibt; denn kaum zwei Seiten weiter lesen wir in den "Holzwegen": "Der Bereich für das Wesen und das Ereignis des Nihilismus ist die Metaphysik selbst, immer gesetzt, dass wir bei diesem Namen nicht eine Lehre oder gar nur eine Sonderdisziplin der Philosophie meinen, sondern an das Grundgefüge des Seienden im Ganzen denken, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden und jene von dieser getragen und bestimmt wird. Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung. Der Unglaube im Sinn des Abfalls von der christlichen Glaubenslehre ist daher niemals das Wesen und der Grund, sondern stets nur eine Folge des Nihilismus; denn es könnte sein, dass das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt." (ebd. 204)

Aus diesen Zeilen ist deutlich zu entnehmen, dass der Terminus "abendländisch", den wir in dem Zitat von S. 201f. bemängelten, in der Tat zu eng ist und leicht dazu verführen kann, das Phänomen des Nihilismus zu missdeuten, weil man es in einer zu engen Weltperspektive sieht. Denn das, was Heidegger vorschwebt, wenn er den Terminus "Metaphysik" gebraucht und mit dem Nihilismus in engste Beziehung setzt, muss mehr als die Basis der abendländischen Geschichte sein, weil unter die Heideggersche Kategorie die elementarsten metaphysischen Voraussetzungen aller so genannten Hochkulturen fallen. Und selbst das reicht nicht aus. Denn Heidegger weist, jenem unbeirrbaren Instinkt folgend, der ihn zum großen Denker stempelt, darauf hin, dass dieser unheimliche Gast, den wir Nihilismus nennen, ein unbegreifliches Etwas ist, "das seine eigene Herkunft nicht nennen kann". Das bedeutet aber, dass der Nihilismus in seinen primordialen Ursprüngen nirgends ein Phänomen der Geschichte ist, sondern sich im Wesen des Natürlichen gründet.

Damit wird die Geschichte auf eine Art von Geschichtslosigkeit zurückgeworfen, und die keimende Seele auf ihre Geburt aus dem factum brutum. Deshalb auch ist die erste metaphysische Frage Heideggers: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" Es ist

die erste "freilich nicht in der zeitlichen Aufeinanderfolge der Fragen", wie es in den ersten Sätzen der "Einführung in die Metaphysik" bezeichnenderweise heißt.

Der Nihilismus zeigt an, wie sich in der Geschichte, als einem angeblich ephemeren Phänomen, das Natürliche wieder durchsetzt und sie schließlich erwürgt. Letztes Resultat des Nihilismus ist die Technik, die zuerst ganz unverstanden existiert und gedeiht. Wenn sie zögernd begriffen wird, dann ist die Seele tot und die Geschichte zu Ende. Darum lesen wir in den "Holzwegen": "Das Wesen der Technik kommt nur langsam an den Tag. Dieser Tag ist die zum bloß technischen Tag umgefertigte Weltnacht. Dieser Tag ist der kürzeste Tag. Mit ihm droht ein einziger endloser Winter. Jetzt versagt sich dem Menschen nicht nur der Schutz, sondern das Unversehrte des ganzen Seienden bleibt im Finstern. Das Helle entzieht sich. Die Welt wird heil-los. Dadurch bleibt nicht nur das Heilige als die Spur zur Gottheit verborgen, sondern sogar die Spur zum Heiligen, das Helle, scheint ausgelöscht zu sein. Es sei denn, dass noch einige Sterbliche vermögen, das Heillose als das Heillose drohen zu sehen. Sie müssten ersehen, welche Gefahr den Menschen anfällt. Die Gefahr besteht in der Bedrohung, die das Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Sein selbst angeht, nicht aber in zufälligen Fährnissen. Diese Gefahr ist *die* Gefahr. Sie verbirgt sich im Abgrund zu allem Seienden." (ebd. 272 f.)

Was hier unmissverständlich ausgesprochen wird, ist, dass das angebliche Ende der Geschichte, dem wir heute ins Auge sehen, nicht ein partikuläres Ereignis des abendländischen Geschichtsverlaufs ist, sondern ein generelles In-Frage-Stellen des bisherigen Menschseins überhaupt.

Die Frucht des Nihilismus also ist die "unmenschliche" Technik. Und wie sehr der Nihilismus nicht nur ein Elementarphänomen der abendländisch-faustischen Kultur gewesen ist, sondern alles bisherige geschichtliche Dasein umgreift, zeigt sich ganz deutlich in der Fressgier, mit der dieses Produkt des faustischen Menschen in den außereuropäischen Lebensgebieten verschlungen wird. Jedermann sieht hier die letzte üppigste Frucht der eigenen dem Dasein zugewandten Sehnsüchte.

Es ist das Charakteristikum des Philosophen, sofern er Tiefe hat, dass er gelegentlich in Wortformulierungen oder auch Sätzen über sich selbst und seinen Systemhorizont hinausgreift. Das gilt auch für Heidegger. Auf der vorletzten Seite seines Büchleins "Die Technik und die Kehre" lesen wir: Alles nur Technische gelangt nie in das Wesen der Technik. Es vermag nicht einmal seinen Vorhof zu erkennen." (S. 46) Der erste dieser beiden Sätze verriet uns, dass wir es hier mit einem Denker von Format zu tun haben, der zum mindesten versucht, die Implikationen denkerisch zu verwirklichen, die uns in einem der tiefsten Sätze von Lotzes "Mikrokosmos" I, S. 427 begegnen. Es heißt dort: "Nirgends ist der Mechanismus das Wesen der Sache; aber nirgends gibt sich das Wesen eine andere Form des endlichen Daseins als durch ihn." Der erste Teil des Zitats ist bei Heidegger durchgeführt; aber was man bei ihm vermisst, ist die Einschränkung Lotzes, die mit dem Wörtchen 'aber' beginnt. Deshalb auch kann der zweite Satz Heideggers nicht befriedigen. Es mag in begrenztem Sinn zwar richtig sein, dass technische Aktivität nicht zur Wesensfrage der Technik vordringen kann, aber dass die Technik in der Person des Technikers nicht in ihren eigenen Vorhof vorstoßen kann, das muss wohl bestritten werden. Hier macht es sich Heidegger zu leicht; denn jener Vorhof ist genau der Platz, wo sich der Philosoph, der über das Wesen der Technik nachdenkt, und der Konstrukteur einer technischen Apparatur treffen sollten. Aber diesen Weg zum Vorhof vermisst man im ganzen philosophischen Werk Heideggers. Seine gelegentlichen Bemerkungen über Naturwissenschaftlich-Technisches gehen über das

Landläufig-Triviale nirgends hinaus. Es sind Aussagen, denen man auch im Feuilleton einer guten Zeitung begegnen kann. Bezeichnend ist die kaum verhehlte Geringschätzung, die Heidegger dem Problem der Zahl und dem 'rechnenden Denken' entgegenbringt. Rechnen und Denken, das ist eine Mesalliance, für die der Metaphysiker nichts übrig haben kann.

Hier macht sich die extrem dualistische Orientierung der Hochkulturen und speziell die geisteswissenschaftliche Tradition des Abendlandes geltend, für die ein unüberbrückbarer Abgrund zwischen dem Physischen und dem Metaphysischen bzw. zwischen dem Unwesentlichen und dem Wesen klafft. Wo immer Heidegger zu einem philosophischen Thema das Wort nimmt, sieht er nur die primordialen Ursprünge der Frage und nicht ihre letzten irdischen Konsequenzen.

Auf S. 22 seines Technik-Büchleins lesen wir: "Alles Wesende, nicht nur das der modernen Technik, hält sich überall am längsten verborgen. Gleichwohl bleibt es im Hinblick auf sein Walten solches, was allem vorauf geht: das Früheste. Davon wussten schon die griechischen Denker, wenn sie sagten: Jenes, was hinsichtlich des waltenden Aufgehens früher ist, wird uns Menschen erst später offenkundig. Dem Menschen zeigt sich die anfängliche Frühe erst zuletzt. Darum ist im Bereich des Denkens eine Bemühung, das anfänglich Gedachte noch anfänglicher zu denken, nicht der widersinnige Wille, Vergangenes zu erneuern, sondern die nüchterne Bereitschaft, vor dem Kommenden der Frühe zu erstaunen." Nichts aber kann dem Techniker ferner sein als jene philosophische Haltung des Erstaunens, die die Springquelle des philosophischen Denkens ist. Begegnet er der notwendigen Forderung, über sich selbst hinauszugehen und dem Philosophen im "Vorhof" der Technik zu begegnen, dann sollen sich nicht zwei Staunende, sondern ein Wissen Wollender und ein Wissender begegnen. Der Wissende soll erfahren haben, an welche engen Grenzen sein Wissen geführt hat, und fähig sein, diese Grenzerfahrung dem technischen Menschen mitzuteilen. Der letztere aber soll an dieser Erfahrung lernen, mit welchen Mitteln man sie überschreiten kann. Auf alle Fälle aber ist es nötig, dass beide sich in jenem Heideggerschen "Vorhof" begegnen.

An der Möglichkeit dieser Begegnung aber zweifelt Heidegger. Denn nach seinen eigenen Worten vermag die Technik ja nicht einmal, ihren eigenen Vorhof zu erkennen, und andererseits ist die Philosophie in ihrer letzten und äußersten Rückwendung nur noch an jenem interessiert, was Jegliches schon war (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Es geht der Metaphysik also letzten Endes nur um die Essenz und nicht um die Existenz. Dem Techniker aber geht es im Vorhof nur um die keineswegs unsinnige Frage, ob und wie sich über den Abgrund, der zwischen Essenz und Existenz klafft, eine Brücke konstruieren lässt. Dafür aber stellt Heidegger aus aristotelischer Sicht keine Antwort mehr bereit. In einem Spiegel-Interview (23.9.1966), das erst nach seinem Tod veröffentlicht werden durfte, äußert er sich: "Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird und die er selbst nicht mehr beherrscht. Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr verlangt das Denken nicht.

"Die Philosophie ist am Ende." (Spiegel-Gespräch, 209)

Diese erschütternde Behauptung – erschütternd, weil sie von dem tiefsten Denker der Gegenwart stammt – wird im Gespräch mit den folgenden Worten vorbereitet: "Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; dass wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen."

Im selben Gespräch, vor die Frage gestellt, was denn nach dem Abtreten der Philosophie nun kommen soll, antwortete Heidegger beiläufig: "Die Kybernetik". Worunter er offensichtlich eine von den Göttern verlassene raffinierte Theorie der Mechanik bzw. Elektronik versteht. Eine philosophische Möglichkeit kann er kaum darin gesehen haben, denn er hat seine Philosophie nach eigenen Worten als "Rückgang in die geschichtlichen Grundlagen des Denkens, das Durchdenken der seit der griechischen Philosophie noch ungefragten Fragen" (ebd. 212) verstanden. Und dann fügt er dieser Beschreibung seiner eigenen Tätigkeit das emphatische Bekenntnis hinzu: "Das ist keine Loslösung von der Überlieferung. Aber ich sage: Die Denkweise der überlieferten Metaphysik, die mit Nietzsche abgeschlossen ist, bietet keine Möglichkeit mehr, die Grundzüge des erst beginnenden technischen Weltalters denkend zu erfahren." Das ist letzte Resignation. Wenn aber im Verlauf des Interviews doch noch von Denken und "anderem Denken" die Rede ist, so lässt Heidegger keinen Zweifel daran, dass damit keine Philosophie mehr gemeint sein kann, denn gegen Ende des Berichts über das Interview lesen wir anlässlich einer Erwähnung des gegenwärtigen Verhältnisses von Philosophie und positiven Wissenschaften, dass "deren technisch-praktische Erfolge ein Denken im Sinne des philosophischen heute mehr und mehr als überflüssig erscheinen lassen".(S. 219) Ein erschöpfter und seinem Ende naher metaphysischer Reflexionsprozess kann sich bestenfalls noch "abmühen, an schmalen und wenig weit reichenden Stegen eines Übergangs zu bauen".

Man wird sich fragen: eines Übergangs wohin? Aber darauf gibt die Heideggersche Philosophie keine Antwort. Und insofern, als die Heideggersche Philosophie wohl das tiefste Resümee der die Hochkulturen tragenden Reflexion auf die Grundbedingungen des geschichtlichen Daseins der Menschheit darstellt, darf man sagen, dass hier in der Tat ein Ende erreicht ist. Die letzte Frage, die die klassische Metaphysik stellen kann und mit der sie sich selbst aufgibt, ist die Frage nach dem Wesen der Technik.

Man wird hier unwillkürlich an den exklusiven Satz aus Schellings Münchener Vorlesungen "Zur Geschichte der neueren Philosophie" erinnert, der lautet: "Der menschliche Geist ist ... nur der Schauplatz, auf dem der Geist überhaupt durch eigene Tätigkeit die Subjektivität, die er im Menschengestalt angenommen, wieder wegarbeitet ..." (Münchener Jubiläumsdruck, V. Hauptbd. S. 224). Der Unterschied zwischen Schelling und Heidegger ist nur der, dass Heidegger diesen Sachverhalt als Gefahr bezeichnet, während er im Denken Schellings die Garantie der Erlösung ist. In der Schellingschen Philosophie befindet sich die Seele hier auf dem Weg ins Helle, während nach Heidegger dem Menschen jetzt die Weltnacht und ein einziger endloser Winter droht.

Vor einer Gefahr fürchtet man sich. Das ist natürlich und fast selbstverständlich. Aber da die Gefahr, von der Heidegger spricht, eben die metaphysische Gefahr ist, die die Substanz des Menschen bedroht, so ist auch die Furcht, die ihn letztlich ergreift, jenes metaphysische Fürchten, in dem er das Ende derjenigen Geschichte, die ihm bisher Halt gegeben hat, erahnt. Denn, wenn es nach der Weltnacht noch einen neuen Morgen geben sollte, dann wird er in dieser fernen Frühe das ihm teure Selbst unwiderruflich verloren haben. Der von Sorge geplagte Mensch, der in Heideggers Philosophie erscheint, ist nicht der, den Prometheus nach seinem Bilde geschaffen hat und der deshalb vom Geist der Geschichte sagen kann:

"Er kann uns nicht in unsre ewige Seele langen,
In Glück und Unglück bleibt mein Geist zusammenhangen."
(Spitteler, Olymp. Frühling, II.)

Darum gibt auch die Heideggersche Philosophie gar keine Auskunft darüber, was sich in der Winterzeit der Technik ereignet und auf welche Weise auf den Winter vielleicht der Frühling folgen könnte. Und wo Heidegger einmal zu Zukunftsperspektiven Stellung nimmt, da sagt er sachlich Falsches. In dem schon zitierten Interview befragt, ob etwa die Amerikaner schon ein explizites Verhältnis zur Technik haben, meint Heidegger: "Sie haben es auch nicht; sie sind noch in ein Denken verstrickt, das als Pragmatismus dem technischen Operieren und Manipulieren zwar Vorschub leistet, aber gleichzeitig den Weg verlegt zu einer Besinnung auf das Eigentümliche der modernen Technik. Indes regen sich in den USA hier und dort Versuche, sich vom pragmatisch-positivistischen Denken zu lösen." (Spiegel-Gespräch, 214) Hier scheint uns etwas schief gesehen und falsch gedeutet.

Der amerikanische Pragmatismus ist – um es auf die kürzeste Formel zu bringen – eine radikale Absage an die gesamte Tradition des Geistes in der östlichen Hemisphäre. Hier hat der Satz 'Ex oriente lux' seine Gültigkeit so gründlich verloren wie noch nie. Man will nicht mehr so denken, wie die Menschheit bisher gedacht hat, und man will nicht mehr dieselbe Art von Geschichte haben, unter deren Joch die Menschheit bis dato gelitten hat. Das sind Formulierungen, die dem Autor dieses Essays mehr als einmal in Amerika begegnet sind. Wie aber kann man sich von jener jahrtausendelangen Tradition befreien? Darauf gibt der Pragmatismus eine Antwort. Und diese Antwort enthüllt den philosophischen Sinn, der allem amerikanischen pragmatischen Denken mehr oder weniger bewusst unterliegt.

Eine Befreiung von der bisherigen Tradition der menschlichen Geschichte ist nur dann möglich, wenn man begriffen hat, was unter historischer Tradition zu verstehen ist und welche Wirkung sie hat. Nun erzeugt eine Tradition zweifellos einen seelischen Consensus, der alle von ihm Betroffenen in einer bestimmten Weise spirituell formt. Dieses Betroffensein muss im allerweitesten Sinn verstanden werden. Wir benutzen nur eine Abkürzungsformel, wenn wir sagen, dass die bisherige Menschheit in allen metaphysischen Letztentscheidungen in ganz gleicher Weise fühlt und denkt insofern, als sie die Nachfolgerschaft der großen Ahnherren der Hochkulturen der östlichen Welthälfte gewesen ist, mag man in der Liste dieser Ahnherren nun Konfuzius, Laotse, Buddha, Plato, Christus oder andere anführen. Genau in diesem Sinne bemerkt Schopenhauer einmal: Samkara, Plato und ich sagen dasselbe. Sie tun es in der Tat, denn sie haben in den entscheidenden und grundlegenden Fragen genau die gleichen subjektiven Evidenzerlebnisse, von denen sie sich nicht befreien könnten, selbst wenn sie wollten. Mehr noch, sie können es gar nicht wollen. Das ist geschichtliche Tradition.

Wie aber, fragt sich der Pragmatismus, steht es nun um den Menschen, der diesem Traditionszug nicht angehört und dessen Ahnen ihm niemals angehören konnten? Es ist offensichtlich, dass ihm jener spezifische Kreis von Evidenzerlebnissen, die in der Tradition der Hochkulturen der östlichen Hemisphäre wurzeln, unzugänglich sein müssen, denn sie stammen nicht aus dem Menschsein überhaupt, sondern wurzeln in einer relativ engen historischen Form menschlicher Erlebnisfähigkeit. Eine solche Situation ist und bleibt unvermeidbar, solange man Consensus durch *innere* Überzeugung legitimieren lässt. Speziell, was Wissenschaft anbelangt, darf man sich, was den so genannten Verstehensprozess betrifft, nur bis zu einem geringfügigen Grad auf das traditionsgebundene Denken verlassen. Generell aber muss man sagen: der Mensch versteht nur das absolut allgemeinverbindlich und jenseits aller historischen, eine bestimmte Spiritualität erzeugenden Grenzen, was er physisch machen kann.

Das bedeutet nun allerdings nicht, dass der Pragmatismus die Geschichte überhaupt verwirft. Dass aber selbst ein geschichtlicher Hintergrund, der den Menschen von seinen Uranfängen einbezieht, letzten Endes etwas historisch Vorläufiges ist, geht aus dem folgenden Ereignis hervor: Man hat unter der Annahme, dass stellare Zivilisationen existieren, Botschaften in den Weltraum hinaus gesandt, in der vagen Hoffnung, dass sie eines Tages von den Angehörigen einer solchen Zivilisation aufgefangen und entziffert werden könnten. Sollte es möglich sein, eines Tages ein Kommunikationsmittel zu entwickeln, das nicht nur die Erde, sondern auch außerirdische Kulturen in seinem Verständnisbereich voll überdeckt, dann dürfte es notwendig sein, aus den elementaren hermeneutischen Bedingungen einer solchen interstellaren Sprache alles das auszuschließen, was ganz individuell irdisch ist und sich auf fremden Sternen vielleicht nicht wiederholt hat. Dann könnte überhaupt nicht mehr die Rede davon sein, dass der Mensch das Subjekt der Weltgeschichte ist, wie unsere geisteswissenschaftliche Tradition mit unglaublicher Naivität mehr oder weniger stillschweigend voraussetzt.

Auf die zusätzliche Frage, was dann wohl Subjekt eines universal-geschichtlichen Prozesses im Universum sein könnte, kann man heute bestenfalls antworten: das Universum selbst in seiner Kapazität, Reflexionsprozesse zu erzeugen.

Vom Pragmatismus her gesehen erscheint dann die Philosophie Heideggers mit ihrem Rückbezug auf die abendländische Tradition als nicht zukunftsträchtig. Zwar spricht Heidegger vage von einer "Rettung", die nach der endlosen Winternacht des Technischen kommen könnte; aber das Rettende kann nur von dem Göttlichen her kommen. "Nur noch ein Gott kann uns retten", wie es im Spiegel-Interview heißt. Schön und gut; aber mit der Anrufung der Metaphysik des Gewesenen ist jeder Ausblick auf eine substantiale Fortsetzung der Geschichte von vornherein versperrt. Das ist Verzicht auf die Zukunft. In der aus Ratlosigkeit und Resignation geborenen Anrufung Gottes kann nur das entstehen, was Spengler im zweiten Band von "Der Untergang des Abendlandes" die "Fellachenreligion" genannt hat, in der das Auf und Nieder oberflächlicher Veränderungen nur beweist, dass die innere Gestalt des Menschen der gegenwärtigen Geschichtsepoche endgültig fertig ist. Einem solchen Menschen ist zwar noch eine zweite, neue Form des natürlichen Daseins beschieden, eine innere Geschichte aber, die sich zur Weltgeschichte ausweiten kann und muss, hat er nicht mehr. Von Grundkategorien eines künftigen historischen Daseins des Menschen ist in der Philosophie Heideggers nichts zu finden. Dazu ist das Gewesene bei ihm zu gut verstanden. Sein Bild von der Technik als dem Nächtlichen verbietet von vornherein Zukunftsperspektiven eines Neuen jenseits der "Wahrheit des Seins".

Analog liegt der Fall mit Oswald Spengler. Zwar endet der zweite Band von "Der Untergang des Abendlandes" mit einem Sub-Kapitel, das "Die Maschine" überschrieben ist. Nur soll man nicht vergessen, dass die Vorstellungen, die Spengler dort vorträgt, spätestens in den 20-er Jahren konzipiert worden sind. Schon die Ausdrucksweise macht das deutlich. Da ist von "Millionen und Milliarden Pferdekräften" die Rede. Da soll uns ein "phantastische(r) Verkehr, der Erdteile in wenigen Tagen kreuzt", imponieren. Da wird von "Riesenhallen für Riesenmaschinen" erzählt; da sollen uns wahnwitzige Bauten bis in die Wolken hinauf beeindruckend. Und obwohl die Maschinen immer mystischer und esoterischer werden, und in ihrem Lauf immer "verschwiegener", so sind es doch letzten Endes immer noch Räder, Walzen und Hebel, die für Spengler die Mechanik der Maschine ausmachen. Man hat sie als teuflisch empfunden. "Sie bedeutet in den Augen eines Gläubigen die Absetzung Gottes",

wie es in dem Text des erwähnten Sub-Kapitels heißt. (Der Untergang des Abendlandes II, München. 1923, S. 625.)

Obwohl seither erst ungefähr ein halbes Jahrhundert vergangen ist, ist das Bild, das Spengler von der Technik gehabt hat, heute so gründlich überholt, dass es in einer modernen Geschichtsphilosophie, soweit dieselbe auf die Zukunft gerichtet ist, keine Rolle mehr spielen kann. Was man heute abstrakt unter einer Maschine versteht, hat überhaupt keine direkte Beziehung mehr zu solchen Vorstellungen wie Walzen, Rädern oder Hebeln. Der Begriff des Mechanismus wird viel genereller gefasst und bedeutet einfach jedes System, dessen Zustand sich prinzipiell aus dem vorangehenden mehr-eindeutig bestimmen lässt, gleichgültig, welche praktischen Schwierigkeiten sich einer solchen Bestimmung entgegenstellen mögen. "Maschine" ist eine rein logische Konzeption. Ihre enorme und schlechthin nicht zu überschätzende weltgeschichtliche Bedeutung beginnt sich heute deutlich zu enthüllen. Die regionalen Hochkulturen, die die eigentliche historische Entdeckung Oswald Spenglers sind, repräsentieren eine eng begrenzte Geschichtsepoche, in der sich ein streng zweiwertiges Seelentum von seiner Umgebung ablöst und ihr in Form von Institutionen im allerweitesten Sinn seinen Stempel aufdrückt. Ganz in diesem Sinne lesen wir später bei Gehlen in "Urmensch und Spätkultur" (Bonn 1956): "Hochkultur ist Schriftkultur, und mit ihr entsteht das echte historische Bewusstsein" (S. 259). Die Schrift bewirkt, wie Gehlen auf derselben Seite bemerkt, eine Strukturänderung des Bewusstseins, und "das Zeitbewusstsein verändert sich offenbar in demselben Zusammenhang, in dem diejenige Abstraktionshöhe erreicht wird, die sich als Schrift ausweist".

Im Hinblick auf das, was dann in den letzten Entwicklungsstadien der Hochkulturen geschehen ist, darf man vielleicht sagen: in der Schrift und der Mechanik ihrer Buchstaben- und Symbolkombinatorik ist die abstrakte Grundkonzeption der Maschine bereits angelegt, und insofern, als jede Hochkultur Schriftkultur ist, haben sie alle eine unter- und hintergründige Beziehung zum Maschinellen. Anders gesagt: die Maschine ist ihr Schicksal, und sie ist es, wie wir noch sehen werden, auch dort, wo im geschichtlichen Verlauf die Beziehung zum Maschinellen sich nur im klassischen Negativismus entlädt, wie etwa in der indischen Erlösungsreligion. Es mag schwer sein, sich eine Affinität zwischen dem Nirvāna und dem Walten des Mechanismus überhaupt vorzustellen, aber gerade, dass sich der absolute Negativismus schlechthin jeder Bestimmung entzieht, enthüllt eine Wehrlosigkeit gegenüber dem maschinellen Denken, das nirgends Unbestimmtheit dulden will.

So verschieden sich nun die regionalen Hochkulturen auf Erden entwickelt haben, was festzuhalten ist, ist die Tatsache, dass jede Hochkultur, so sehr sie auch physiognomisch von jeder andern sich abheben und trennen mag, trotzdem in ihrer inneren Entwicklung einigen Grundgesetzen folgen wird, die sich invariant in jedem kulturellen Bereich wiederholen und die das absolut allgemein Verbindliche darstellen, das jenes historische Niveau auszeichnet, das die Entstehungsmöglichkeit höheren kulturellen Lebens gewährleistet.

Das dominierende strukturelle Element der gegenwärtigen geschichtlichen Großepoche ist seine kompromisslose Tendenz zur Zweiwertigkeit. Die Wirklichkeit ist aufgeteilt in ein Diesseits und ein Jenseits, dessen Vereinigung ein fruchtloses Sehnen bleibt. Deshalb liegt über dieser ganzen Geschichtsepoche jene spirituelle Atmosphäre, die Hegel die des unglücklichen Bewusstseins genannt hat.

Die abendländische Kultur nimmt nun in dieser geschichtlichen Dimension eine Sonderstellung ein, insofern sie *diese* Epoche historisch und systematisch abschließt. Sie stellt einen Weg dar, in dem die Vergeblichkeit jenes Sehns, das sie in ihren Ursprüngen noch

selbst erfüllt, begriffen und mit äußerster technischer Härte demonstriert wird. In ihr entwickelt sich nämlich auf der Basis griechischer Anstöße eine Logik, die die Grundbedingungen aller Zweiwertigkeit überhaupt umfasst und damit die gemeinsame Elementarstruktur jeder regionalen Hochkultur, die jemals entstanden ist, oder die hätte entstehen können, exakt beschreibt.

Nun zeigt sich aber, dass jenes systematische Gitterwerk, in dem sich alles geschichtliche Leben des Menschen auf Erden einfängt, über den Menschen hinaus auf die Wirklichkeit des Universums schlechthin ausdehnbar sein muss, denn höhere Kategorien der Reflexion können sich keinesfalls im Widerspruch zu den niederen Kategorien nackter physischer Existenz entwickeln. Hier liegen die allgemeinen Schlüsselformen, die jeglichen historischen Abgrund allüberall überbrücken und damit den gesamten Zeitraum historischer Groß-Individualitäten im tradierten Sinn liquidieren. Dieser Liquidationsprozess kommt dadurch zustande, dass die Logik in Technik übergeht, und zwar in eine Technik, die die gemeinsame Elementarstruktur *aller* bisherigen Kulturformen wiederholt. Diese Technik ist, obwohl sie erst in der letzten regionalen Hochkultur entstanden ist, transkulturell und entspricht deshalb, soweit elementare Grundbedürfnisse in Frage kommen, jedem Seelentum, das bisher in der Erdgeschichte aufgetreten ist. *Damit aber sind auf diesem weltgeschichtlichen Niveau weitere Differenzierungen der Subjektivität abgeschnitten!* Das ist der geschichtliche Sinn jenes Nihilismus, von dem erst Nietzsche und dann Heidegger sprechen. Die Weltbedeutung der Heideggerschen Metaphysik sollte darin gesehen werden, dass sie den geistigen Schlussstrich unter jedes Denken zieht, das in diesem Geschichtsraum gedeihen konnte.

Andererseits aber hat die von Heidegger nur sehr flach erfasste Kybernetik in wissenschaftlicher Form Fragen nach dem Wesen der Subjektivität aufgeworfen, für die im vergangenen Geschichtsraum nicht nur keine Beantwortungsmöglichkeit bestand, sondern wo diese Fragen ausdrücklich und bewusst abgeschnitten worden sind. Soweit man in der Philosophie überhaupt nur über sie sprach, schob man sie dem Randgebiet der Mystik zu und bannte sie ganz in den Umkreis des Irrationalen, wodurch das Bemühen um *wissenschaftliche* Fragestellungen von vornherein desavouiert war. Da Wissen immer Erinnerung ist, eine Maxime, die auch Heidegger unterschreibt, konnte überhaupt nicht danach gefragt werden, ob im Geschichtsraum der Zukunft sich eine tiefere und weitergreifende Gestalt des historischen Seelentums entwickeln könnte. Ein Seelentum, für das der Spielraum des objektiven Geistes in einer einzelnen regionalen Hochkultur zu eng sein würde. So kommt es angesichts der Zukunft zu der Bankrotterklärung, die sich bei Heidegger in dem Ausruf entlädt: "Nur noch ein Gott kann uns retten"; eine Resignation, die bei Gehlen ("Einblicke", Frankfurt a. M. 1975) in den beredten Worten geschildert wird: "Keine verrückte herrliche Gläubigkeit mehr, keine offenen Horizonte, keine Fata Morgana, keine atemeinschnürenden Utopien, sondern die Abwicklung, das Pensum. Und wer unter uns wollte sagen, dass er das nicht schon spürt? So wäre ein Zustand zu erwarten, den ich mit dem Ausdruck 'Posthistoire' schon seit einigen Jahren bezeichne ..." (S. 126) Der Mensch lebt physisch als sprachbegabte zweibeinige Ameise weiter, aber Geschichte hat er nicht mehr. Oder, genauer gesagt: auch die Gehlensche Philosophie bietet keine Möglichkeiten an, fernere Geschichtshorizonte zu sehen. Von Spengler wissen wir bereits, dass er Geschichte, die er tief als eine Auflehnung des Menschen gegen die Natur versteht, mit der faustischen Kultur zu Ende sein lässt, wenn er es auch noch für möglich hält, dass "ein matter Nachzügler" kommt. ("Mensch und Technik". München. 1931, S. 63.)

Charakteristisch ist, dass alle drei Denker, die zu den bedeutendsten Köpfen des 20. Jahrhunderts gehören, ein völlig unzureichendes Verhältnis zur Technik in ihren Schriften demonstrieren. Sie alle gehen von der mehr oder weniger stillschweigenden Voraussetzung aus, dass die Technik ihren Gipfelpunkt erklimmt hat und dass auf diesem Gebiete nichts Mächtigeres kommen kann. Natürlich hat Spengler recht, dass der Mensch seinen Kampf gegen die Natur schon verloren hat, wenn er keine besseren Mittel einzusetzen fähig ist als jene, die etwa am Anfang der 30er Jahre zur Verfügung standen. Und Spengler hat wahrscheinlich auch in dem tieferen Sinne recht, dass der Mensch einen solchen Kampf immer wieder verlieren wird. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass der – wenn auch hoffnungslose – Kampf heute damit zu Ende ist. Dieser kleinmütige Glaube beruht auf der Voraussetzung, dass die Technik nicht in der Lage ist, Waffen einer höheren Ordnung zur Verfügung zu stellen. Technische Mittel also, denen gegenüber auch die raffiniertesten physischen Mittel der Gegenwart sich wie ein Ochsenkarren gegenüber einem Raumschiff ausnehmen würden. Diesen Perspektiven gegenüber muss ein Denker wie Heidegger, der dem sogenannten "rechnenden Denken" verächtlich den Rücken kehrt, versagen. Spengler muss hier versagen, weil – wie er im 2. Band von "Der Untergang des Abendlandes" darstellt – alles bisherige technische Denken für ihn ein letztes und äußerstes Destillat der klassischen Metaphysik und des Christentums gewesen ist. Prophetisch haben im Anfang der 20er Jahre, als der zweite Band von "Der Untergang des Abendlandes" herauskam, die Worte geklungen, die im Schlusskapitel des Spenglerschen Werkes stehen: "die Natur wird erschöpft, der Erdball dem faustischen Denken in Energien geopfert". (S. 627) Heute ist das keine Prophezie mehr, es ist einfache Beschreibung unserer Gegenwart. Eine Zukunftssicht, die weiter reicht, hat Spengler nicht. Dadurch, dass er die Technik ausschließlich als letzten, absolut allgemein verbindlichen Extrakt einer spirituellen Vergangenheit deutet, ist er, genau wie Heidegger, nicht fähig, fernere Dimensionen einer Weltgeschichte zu sehen.

Es muss hiermit aller Entschiedenheit und Deutlichkeit gesagt werden, dass es keinen Weg zu einer zukünftigen Weltgeschichte gibt, es sei denn über die Brücke der Technik. Sie allein ist der Bewahrer jener Spiritualität vergangener Epochen, die sich im Kampf mit der Materie – also den Naturgewalten – bewährt hat. Ist es also mit der Technik zu Ende, weil es auch mit der Physik zu Ende ist – wie das auch Gehlen glaubt –, dann existiert keine Brücke zu einer Weltgeschichte der Zukunft. Der Schluss ist einleuchtend: weil die Technik, so wie wir sie kennen, ihre geistigen Anstöße aus der Metaphysik des Seins empfangen hat und diese Metaphysik am Letzten ist, muss auch alle Technik am Schlusse sein? Der Schluss ist nicht einwandfrei.

Der technische Bereich, zu dessen theoretischem Hintergrund Mathematik und Physik und neuerdings auch Biologie gehören, gilt in der Tradition als das ganz Geistlose. Das ist ein Urteil, das unstreitbar richtig ist, soweit der Geist nur in der zweitwertigen aristotelischen Metaphysik wurzelt. Aber dieser Geist hat sich nur dadurch entwickeln können, dass er Gegenständen brutal in die Rumpelkammer der Geschichte geschoben hat. Beispiele eines solchen historischen Gerümpels sind u.a. die Zahlenmystik der Pythagoräer, die Zahlenlehre Platons in der Altersvorlesung *Περὶ τάγαθού* (die Aristoteles verächtlich beiseite schiebt), wesentlichste Elemente der Gnostik, Raimundus Lullus, Jacob Böhme u.a. mehr. Was in der abendländischen Technik ein letztes und endgültiges Destillat gefunden hat, sind nur diejenigen transzendentalen Themen, die in der vergangenen Geschichte wirklich abgehandelt worden sind und ihre Erledigung gefunden haben. Insofern weisen diese Themen nirgends auf die Zukunft hin; und der Philosoph, der Metaphysik und Transzendentaltheorie mit diesem Themenbereich identifiziert, verbaut sich damit selbst den

Blick auf eine Weltgeschichte, die unter einem ganz anderen und radikal neuen Leitstern stehen muss.

Eine Ahnung davon finden wir in den "Holzwegen", wo Heidegger fragt: "Stehen wir gar im Vorabend der ungeheuersten Veränderung der ganzen Erde und der Zeit des Geschichtsraumes, darin sie hängt? Stehen wir vor dem Abend für eine Nacht zu einer anderen Frühe? Brechen wir gerade auf, um in das Geschichtsland dieses Abends der Erde einzuwandern? Kommt das Land des Abends erst herauf? Wird dieses Abend-Land über Okzident und Orient hinweg und durch das Europäische hindurch erst die Ortschaft der kommenden anfänglicher geschickten Geschichte? Sind wir Heutigen bereits abendländisch in seinem Sinne, der durch unseren Übergang in die Weltnacht erst aufgeht? Was sollen uns alle nur historisch ausgerechneten Geschichtsphilosophien, wenn sie nur mit dem Übersehbaren der historisch beigebrachten Stoffe blenden, Geschichte erklären, ohne je die Fundamente ihrer Erklärungsgründe aus dem Wesen der Geschichte und dieses aus dem Sein selbst zu denken? *Sind* wir die Spätlinge, die wir sind? Aber sind wir zugleich auch die Vorzeitigen der Frühe eines ganz anderen Weltalters, das unsere heutigen historischen Vorstellungen von der Geschichte hinter sich gelassen hat?" (Anaximander, 300 f.)

Heidegger stellt diese Fragen sehr emphatisch, aber er beantwortet sie nicht. In seinem Denken ist die Frage nach der Wahrheit des Seins alles Seienden das schlechterdings unüberbietbare Thema jeder geschichtlichen Existenz. Dass dieses Thema von etwas überholt werden könnte, welches von der historischen Reflexion bisher entweder scheu umgangen wurde oder noch nicht in ihren Gesichtskreis treten durfte, darauf kann er nicht kommen.

Unter den Ideen, die die vergangene Geschichte auf die Hintertreppe verwiesen hat, wären noch zwei aufzuzählen, die wir geflissentlich ignoriert haben, um sie später um so ausdrücklicher hervorheben zu können. Erstens handelt es sich um die Doktrin vom absoluten Negativismus, wie er in der Lehre, die als *Sūnyavā* da im späteren Buddhismus bekannt ist und die sich auch in der sog. negativen Theologie des Areopagiten eingenistet hat, vertreten wird; und zweitens um die Lehre vom Primat des Willens, wie er sich als Antithese zum Thomismus manifestiert, und die ebenfalls so ins Abseits der Geschichte gedrängt wurde, dass wir bis heute noch keine Theorie des Wollens und der Freiheit besitzen, die unserer wohl entwickelten Theorie des Denkens auch nur annähernd ebenbürtig wäre. Hier zeigt sich die Zukunftslosigkeit der Heideggerschen Philosophie, denn Schelling, ein in seiner späten Epoche dem Duns Scotus sich innerlich immer mehr nähernder Denker, sagt ausdrücklich, dass Sein nur *gewesene* Freiheit ist. Es folgt, dass keine Lehre vom Wesen, so wie sie Heideggers Zentralproblem bildet, je in die Zukunft weist. Das Willensproblem, das in die Zukunft deutet und ihre Heraufkunft signalisiert, kann auf dem philosophischen Boden keiner Seinslehre je abgehandelt werden. Aus diesem Grund sieht die bisherige Philosophie auch die Rolle der Technik nicht richtig. Für sie steht das technische Können ausschließlich am Ende einer Entwicklung. Sie kann nicht begreifen, dass wir uns heute in einer einzigartigen und bisher nicht dagewesenen Geschichtssituation sehen, an der nämlich die Technik auch ganz am Anfang einer Geschichtsepoche steht und in der das Denken hinterher hinkt, weil es auf die Anstöße warten muss, die ihm der technische Wille gibt. Vom Willen aber ist zu sagen, dass er vorerst einmal schlicht und ohne Gründe will. Die theoretische Motivierung bzw. Rechtfertigung kommt dann erst nachträglich und hängt ganz von der Frage ab: was *kann* man wollen? D.h. was ist physisch möglich? Die Beantwortung der letzteren Frage ist abhängig vom jeweiligen Stand der

Technik und von den Zukunftsperspektiven, die sich aus jeder neuen technischen Leistung ergeben.

Nun behauptet die Spenglersche Geschichtsmetaphysik – wie schon bemerkt –, dass menschliche Geschichte letzten Endes die Auflehnung gegenüber der Natur bedeutet und dass in der faustischen Kultur der Kampf zwischen der Natur und dem Menschen, der sich durch seine historische Existenz gegen sie erhoben hat, prinzipiell zu Ende geführt ist. Mit anderen Worten, es gibt angeblich keine stärkeren technischen Mittel, mit denen dieser Kampf in neuen Dimensionen fortgeführt werden könnte. Folglich muss der Mensch in ein geschichtsloses Dasein zurücksinken, wenn dasselbe auch anders aussehen mag als die Existenz der sog. primitiven, im Spenglerschen Sinne vorgeschichtlichen Naturvölker.

Nun darf man aber heute sagen, dass die Behauptung, dem Menschen stünden keine weiteren Mittel zur Auflehnung gegen die Natur zur Verfügung, schlechterdings falsch ist. Darüber kann es überhaupt keine Diskussion mehr geben. Wenn Arnold Gehlen noch kurz vor seinem Ableben behauptete (siehe "Einblicke", Frankfurt a.M. 1975; S.123), dass sich vermutlich zu den Grundlagen der Physik nicht mehr viel hinzufügen lässt, dass auch in der Mathematik eine gewisse Stabilisierung eingetreten ist "und eine bis in die letzten Kategorien durchgreifende Wandlung" unseres Denkens kaum zu erwarten ist, so sind solche Vermutungen einfach unrichtig. Wenn er behauptet, "dass die Menschheit sich in dem jetzt vorhandenen Umkreis der großen Leitvorstellungen einzurichten hat" (S. 123), so vergisst er völlig jenen Problemkreis, der in Amerika in den letzten 10 bis 20 Jahren unter dem Stichwort "biological engineering" sehr eingehend diskutiert und bearbeitet worden ist. Die Frage der technischen Wiederholung der Subjektivität fällt aus dem totalen Bereich der Seinsthematik heraus, und stellt man sie etwa dem Problembereich gegenüber, der das Heideggerschen Denken ganz erfüllt, so könnte man sie bestenfalls dem Thema 'Nihilismus' zuordnen, aber mit dem bemerkenswerten Zusatz, dass 'Nihilismus' jetzt eine eminent "positive" Bedeutung erhält, die er in der Heideggerschen Philosophie noch nicht hat und die nihilistisches Denken über seine Seins- und Wesenthematik hinausgreifen lässt. Ist nicht das Auftreten des Nihilismus im Heideggerschen Sinne, der "die Geschichte nach der Art eines kaum erkannten Grundvorganges" bewegt, der Index dafür, dass das Problem des Lebens, der Subjektivität, des Ichseins – oder wie man den fraglichen Sachverhalt sonst noch benennen kann – in der bisherigen Geschichte nicht nur vergessen, sondern immer wieder bewusst beiseite geschoben worden ist? Wer sich dafür interessierte, musste ihn in der Religion suchen, und auch da führte er ein mit Verdacht beladenes und angefeindetes Dasein, weil das meiste, was zu diesem Thema gehörte, in die Kategorie der Häresie fiel. Galt doch Gott als das letzte, urweltliche Sein alles Seienden, und je näher die Theologie die göttliche Wesenheit der Thematik des Nichts näherte, desto hilfloser und unartikulierter musste sie sich geben. Gott war das lichterfüllte Pleroma, und je mehr sich das Denken dem Gegenpol des Kenoma näherte, desto mehr umgab es eine Dunkelheit, in der schließlich auch die letzten Lichtstrahlen erloschen, weil klassisches Denken eben immer und ohne Ausnahme eine Lichtmetaphysik (Bonaventura) involvierte.

Dass das Kenoma sein eigenes Licht (gleich pleromatischer Finsternis) besitzt, das ist in der Tradition schüchtern angedeutet; aber selten wird so deutlich ausgesprochen, welche Rolle Gott in der Kenose spielt, als bei Amos V. 18, wo wir lesen: "Weh denen, die des Herren Tag begehren! Was soll er Euch? Denn des Herren Tag ist Finsternis, und nicht Licht." In dieselbe Richtung zielen auch Vorstellungen aus der Zeit des Origines, Gregor von Nyssa und späterer, die implizieren, dass Gott sich dem Teufel gegenüber unwahrhaftig verhält

(pia fraus). Wie weit bewusste Lüge und Fälschung (also athematische Negativität) als gottgefälliges Werk in der Geschichte des christlichen Dogmas verbreitet war, das ist in Adolf von Harnacks Dogmengeschichte II nachzulesen. Hierher gehört auch die Stelle im Johannes-Evangelium, VIII 44: "Ihr seid von dem Vater, dem Teufel, und nach Eures Vaters Lust wollt Ihr tun. Derselbige ist ein Mörder von Anfang an und ist nicht bestanden in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner und ein Vater derselbigen."

Liest man religiöse Texte unvoreingenommen mit den Augen des Logikers, der an Struktureigenschaften interessiert ist, so drängt sich unvermeidlich der Eindruck auf, dass zwei Gottesvorstellungen immer wieder miteinander konkurrieren, die wir hier als den univalenten und den ambivalenten Gott bezeichnen wollen. Der univalente Gott ist der deus absconditus, der Gott der Mystik, der Gott, der im Zeitlosen west, dessen Tiefen sich niemals offenbart haben und dem gegenüber deshalb auch alle Aussagefähigkeit erlischt. Und er ist der Gott des radikalen Monotheismus, der keine anderen Götter neben sich dulden kann. Er ist nichts anderes als die Ewigkeit selbst, weshalb aus seinem Begriff alle Beziehung zum Zeitlichen total ausgeschlossen ist. Es ist evident, dass die historischen Religionen, wo immer auch sie sich entwickelt haben, mit einer solchen Gottesvorstellung schlechterdings nicht auskommen konnten, und sobald vom Walten Gottes in der Welt und im Zeitlichen die Rede ist, wird der univalente Gottesbegriff von einem ambivalenten in einen unsagbaren mythischen Hintergrund verdrängt, von wo aus er allerdings noch einen undefinierbaren Einfluss ausübt. Der ambivalente Gott ist der austauschbare Gott; er hat eine gegenpolige Identität. Er ist der heilige Gott, aber das Heilige ist, wie wir aus der Bedeutung des Wortes 'sacer' wissen, sowohl das Verfluchte und Verworfenen als auch das Selige und Verklärte. Der Gott der Liebe, der Barmherzigkeit und der alles vergehenden Gnade ist zu gleicher Zeit der Gott der Lüge, des Zorns, der Rache, der Vergeltung ausübt bis ins dritte und vierte Glied und der als Šiva im sadistischen Tanz die Welt zerstampft. Zwar haben die Hochreligionen im Dogma der Dreieinigkeit, welches in China im universistischen System (de Groot) des Ju Tao Fo sich historisch kristallisiert hat, in Indien am eindrucklichsten als die Lehre von der Trimurti konzipiert wird, und im Christentum als Dogma von der Dreieinigkeit endlose religiöse Streitigkeiten hervorgerufen hat, eine begriffliche Vereinigung der Idee der Univalenz mit der der Ambivalenz herzustellen versucht, aber nur in mystischer Ausdrucksweise.

Unter den oben angeführten Umständen ist es interessant festzustellen, dass am Abend der Entwicklung der klassischen Logik die Peircesche Entdeckung der triadischen Logik steht. Was Peirce hier geleistet hat, ist bis dato weitgehend unverstanden geblieben. In seinen nachgelassenen logischen Notizen lesen wir: "Triadic Logic is universally true." (S. Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 11, 2, p. 80 und 81; 1966.) Die klassische Logik ist zwar nach Peirce in dem ihr gemäßen Bereich wahr bzw. richtig, aber dieser Bereich hat seine Grenzen und ist nicht universal. Universalität kann in der klassischen Tradition der Logik nicht erreicht werden, weil in ihr der letzte Charakter des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten unbestimmt bleibt. Das Dritte kann entweder auf jenen subjektiven Zustand der Unwissenheit hinweisen, gemäß dem unser irdisches Denken die endgültigen Kategorien der Wirklichkeit nicht erreichen kann. Diese Auffassung resultiert in einer Wahrscheinlichkeitslogik, in der die endgültigen Grenzwerte von totaler Positivität und totaler Negativität nur schrittweise angestrebt werden. In diesem Falle siedelt sich ein relativer Vermittlungswert *zwischen* den transzendenten Zielen von endgültiger Positivität oder Negativität an. Oder aber das "Dritte" kann in einem ganz anderen Sinn interpretiert

werden. "Potentiality – so schreibt er – "is a positive capacity to be Yea and to be Nay; not ignorance but a state of being." Das sollte endlich verstanden werden. Das ausgeschlossene Dritte ist nicht nur der Index einer subjektiven Schwäche unseres endlichen, sich in Möglichkeiten ergehenden Bewusstseins. Das Dritte weist hingegen auf einen "transzendenten" Zustand hin, der jenseits unseres irdischen Bewusstseinskreises liegt und in dem die klassische Logik endlich ihre Erfüllung findet.

Erst im Bewusstsein des dreieinigen Gottes spiegelt sich das absolut Wirkliche. Damit ist aber auch gesagt, dass kein Denken, nicht einmal ein übermenschliches, eine Theorie der Logik entwickeln kann, die über das Prinzip der Triaden (also der Dreieinigkeit) hinausgeht. Wo 4- oder 5-wertige oder noch höherwertige "logische" Strukturen auftreten, handelt es sich nur um rechnerische Funktionen, die keinen ontologischen Bezug haben. Sie können jederzeit nach Peirce auf Triadik zurückgeführt werden.

Hören wir jetzt, was Heidegger zum Thema zu sagen hat. In der Abhandlung "Grundsätze des Denkens" (Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, VI, 1958/9, p.33-41) bestätigt Heidegger im ersten Absatz erst einmal, dass die Elementargrundsätze unseres traditionellen Denkens durch den Satz der Identität, den Satz des Widerspruchs und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten repräsentiert werden. Er fährt dann im 2. Absatz fort: "Die Formeln der Denkgesetze spielen auf eine seltsame Weise ineinander. Man hat auch versucht, sie auseinander abzuleiten. Dies geschah auf mehrfache Weise. Der Satz des Widerspruchs, A nicht gleich A , wird als die negative Form des positiven Satzes, der Identität, $A=A$, vorgestellt. Aber auch umgekehrt: Der Satz der Identität gilt, insofern er auf einer verdeckten Entgegensetzung beruht, als die noch unentfaltete Form des Satzes vom Widerspruch. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ergibt sich entweder als die unmittelbare Folge der beiden ersten oder er wird als deren Zwischenglied aufgefasst".

Höchst bemerkenswert ist, dass Heidegger dem Tertium Non Datur (TND) eine mögliche Doppelposition zuschreibt. Der dritte Wert kann entweder als "Zwischenglied" zwischen Positivität und Negation aufgefasst werden oder als Ausdruck einer Gesetzlichkeit, die ihnen folgt. Im ersten Fall gelangen wir zu der Deutung des Phänomens der Mehrwertigkeit, die zuerst von der polnischen Schule (Łukasiewicz) seit etwa 1920 verbreitet worden ist.

Nun weist aber Heidegger darauf hin, dass man dem TND noch eine andere Position zuweisen kann. Er tritt erst auf als "Folge" des ganzen logischen Relationsgefüges, das sich zwischen dem positiven und dem klassisch-negativen Grenzwert aufspannt. Heidegger macht diese Unterscheidung zwischen dem TND als Zwischenwert des klassischen Denkens oder als Folgewert nur leichthin und geht leider nicht weiter auf sie ein. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er sich der enormen Konsequenzen seiner Beobachtung entweder gar nicht bewusst gewesen ist oder dass er vor den Konsequenzen zurückgeschreckt ist, denn dieselben führen direkt in eine Dimension, in der er Probleme des Denkens unter keinen Umständen suchen wollte.

Deutet man nämlich das TND als Hinweis auf einen dritten Wert, der jenseits des klassischen Denkraums liegt, dann stößt man sofort auf das Problem der Zahl, und die Frage, wie sich Zählen und Denken zueinander verhalten, kann nicht mehr abgewiesen werden. Die elementare Basis aller Logik ist der Aussagenkalkül; und die klassische, von Aristoteles überlieferte Logik ruht auf einem symmetrischen Negationsoperator und 8 vierstelligen Wertfolgen, die man gewöhnlich mit Konjunktion, Disjunktion, Implikation, Gegenimplikation, Tautologie und Äquivalenz bezeichnet; dazu kommen noch 2 Wertfolgen für die Variablen p und q . Zählt man dazu noch die jeweilige Negation einer Folge hinzu, so erhalten

dekadischer Zählweise drei Zahlenfolgen angeschrieben. Die erste beginnt mit 1 und läuft bis zu der ersten vierstelligen Zahlenfolge, was auch der dekadischen Methode ganz unten entspricht. Die zweite lassen wir mit der ersten vierstelligen Zahl beginnen und die dritte mit der ersten fünfstelligen Folge. In der ersten horizontalen Reihe sind die Zahlen 2 und 3 unterstrichen; die zweite Zählung der vierstelligen Sequenzen ist von Anfang bis zu Ende unterstrichen.¹⁾ Wenn man die über ihnen stehenden dyadischen Figuren betrachtet, wird man feststellen, dass die letzteren ein genaues Abbild der 8 positiven Frege-Konstanten bzw. ihrer 8 Negationen liefern. Es handelt sich hier also nicht um eine Wertdarstellung, sondern um eine Gruppe der negationsinvarianten Strukturen, auf die die klassischen Werte abgebildet sind.

Mit solchen Strukturen kann man nun rechnen, wie längst demonstriert worden ist. In einem modifizierten und abgeleiteten Sinn kann man deshalb auch sagen, dass man in einem dyadischen System *logisch-relevant* in einem Zahlenbereich rechnen kann, der immerhin bis 8 geht. In der Heideggerschen radikalen Trennung von Begriff und Zahl aber impliziert die klassische Metaphysik mit ihrer einfachen Gegenüberstellung von Sein und Nichts eben nur jene zwei fundamentalen Zahlenbegriffe, die diese transzendenten Komponenten designieren.

Damit kann sich jeder Metaphysiker beruhigen, für den es logische Werte jenseits des Spannungsfeldes von totaler klassischer Assertion und ebenso totaler klassischer Negation nicht gibt. Für anders Denkende aber wäre es merkwürdig, wenn höhere Zahlen gar keine philosophische Relevanz haben könnte. Nehmen wir einmal an, wir hätten es mit einer, sagen wir, 17-wertigen Logik zu tun; so müsste in diesem Falle doch wenigstens die Zahl 17 einen logischen und damit philosophischen Akzent haben, der nicht vernachlässigt werden dürfte. Denn *eine* fundamentale philosophische Differenz hängt dann von dieser Zahl unvermeidlich ab, nämlich die Unterscheidung von Werten, die ontologische Designationsfähigkeit besitzen, und solchen, denen diese Eigenschaft fehlen muss. Das ist längst nachgewiesen. (s. G. Günther, "Many-valued Designations and a Hierarchy of First Order Ontologies", Akten des XIV. Intern. Kongresses f. Philosophie, 1968, 111. pp. 37-44.) In unserem oben erwähnten Fall handelt es sich um eine sehr designationskräftige Logik, denn 15 Werte dieses Systems wären designativ, und nur zweien ginge diese Fähigkeit ab. Generell gesprochen: jede beliebige Zahl n muss philosophisch interpretierbar in einem n -wertigen System sein. Das ist nun in der Tat der Fall, und um dieser Situation zu genügen, wollen wir die Idee der Dyadik im Hinblick auf das Mehrwertigkeitsproblem ergänzen.

Um den Anschluss an die Philosophie nicht zu verlieren, machen wir vorerst darauf aufmerksam, dass der positive Wert *als erster* unmöglich vermehrbar sein kann. Denn im Erstsein besteht gerade seine Positivität! Es ist unmöglich, dass zwei Werte zugleich erste sein können. Die Positivität ist also, vom Wertstandpunkt aus gesehen, eine Konstante, die keiner Veränderung unterliegen kann. Negativität hingegen wird immer durch (reflexive)

1) Anmerkung_vgo: Der besseren Unterscheidbarkeit halber sind die Ziffern in Tabelle_1 nicht nur unterstrichen, sondern auch noch *kursiv* dargestellt. Weiterhin sollte bedacht werden, dass Günther im Folgenden von mehrwertigen Logiken spricht und damit immer mehrstellige Logiksysteme (place-value systems) gemeint sind. D.h. er benutzt den Begriff der Mehrwertigkeit nicht im Sinne einer mehrwertigen Logik à la Łukasiewicz, in der die zusätzlichen Werte zwischen 0 und 1 liegen. Bei Günther liegen sie jenseits von 0 und 1, d.h. seine Werte beziehen sich auf logische Kontexturen (als logische Orte).

Wiederholungswerte dargestellt, und die Wiederholung kann sich unbeschränkt fortsetzen, ohne zum Originalwert zurückkehren zu müssen.

Was dabei im Rückbezug auf die Heideggersche Philosophie wesentlich ist, ist, dass die Negationsoperationen einer "zweiten", einer "dritten", "vierten" usw. Negation immer tiefer in die totale Negativität hineinführen, die im Heideggerschen Denken als jenes hintergründige Nichts auftritt, das den Horizont des Seinsverständnisses schlechthin begrenzt.

Bei der Konstruktion "philosophischer" Zahlen gehen wir davon aus, dass jede Logik ihren eigenen Zahlbereich besitzt, mit dem allein sie Rechenoperationen vollziehen kann. Da diese neuen Zahlen Konfigurationen darstellen, die Negationsoperationen gegenüber invariant bleiben, erhalten wir für eine dreiwertige Logik einen arithmetischen Bereich, der fünf Zahlen umfasst. In einer vierwertigen Logik können wir mit fünfzehn Konfigurationen rechnen, in denen sich Begriff und Zahl begegnen.

Tafel II

0	(1)
0 0 0 1	(2)
0 0 0 0 0 0 0 1 1 1 0 1 0 1 2	(5)
0 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 0 0 1 1 1 0 0 0 1 1 1 2 2 2 2 0 1 0 1 2 0 1 2 0 1 2 0 1 2 3	(15)
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15	

Tafel II enthält die ersten vier Zahlbereiche, mit denen legitimerweise in einer einwertigen, zweiwertigen, dreiwertigen und vierwertigen Logik gerechnet werden darf. Dass wir im Gegensatz zur Leibniz'schen Dyadik unsere Zahlengebilde jedes Mal mit 0 beginnen lassen, hat Gründe, deren Erläuterung hier zu weit führen dürfte, und deren Darstellung auch nicht notwendig ist für unsere spezielle Kritik der Zahlvorstellung Heideggers. (Im übrigen s. G. Günther, "Natural Numbers in Transclassic Systems", Journal of Cybernetics, Vol. I, 2; pp. 23-33 und 3, pp. 50-62, Washington, D.C. 1971). Wie ersichtlich ist, kehren die ersten Zahlen der Leibnizschen Dyadik im Zahlbereich der Vierwertigkeit wieder. Man muss nur die Nullen ignorieren, die über dem ersten Auftreten der Ziffer 1 stehen. Die Zahlindividuen des Zählbereiches 15 sind unter dem horizontalen Doppelstrich fortlaufend numeriert. So ist leicht festzustellen, dass zu der Leibnizschen Dyadik die Nummern 2, 3, 4, 6, 7, 9 und 10 gehören. Aus dem Bereich der Dreiwertigkeit sind abgeleitet die Nummern 5, 8, 11, 12, 13 und 14. Die letzte Nummer 15 gehört zur Vierwertigkeit.

Man kann aus der Tafel II sehr gut ablesen, dass Heideggers Ablehnung der Rechenmethoden der Logistik und des Neopositivismus durchaus berechtigt ist. Denn die neopositivistischen Methoden berücksichtigen nur den Zahlbereich (2), ignorieren den Zahlbereich (5) vollständig und klauben sich aus dem Zahlbereich (15) nur diejenigen Strukturen heraus, die ausschließlich durch diejenigen vertikalen Sequenzen dargestellt werden, die sich aus den Symbolen 0 und 1 zusammensetzen. Dass das zu einer "arithmetisch" fundierten Philosophie

führt, auf die Philosophen vom Range Heideggers nur verächtlich herabsehen können, ist selbstverständlich.

Freilich entlastet das Heidegger nicht von dem Vorwurfe, die unterirdische Verbindung zwischen Zahl und Begriff nie in seinen Gesichtskreis bekommen zu haben, weil er den Zählprozess ausschließlich auf dem Boden der zweiwertigen Logik deutet, und dort hat schon das Zählen bis 3 keine philosophische Relevanz mehr!

Halten wir aber an der These fest, dass jede n-wertige Logik ihr eigenes Zahlensystem besitzt, dann können wir beliebig umfangreiche Zahlbereiche konstruieren, vorausgesetzt wir gehen zu logischen Systemen mit einer korrespondierenden n-Wertigkeit über. Die Menge der "philosophischen Zahlen" wächst relativ schnell. Tafel III zeigt die Anfänge dieses Steigens:

Tafel III

n	Ph							
5	5	2						
6	2	0	3					
7	8	7	7					
8	4	1	4	0				
9	2	1	1	4	7			
10	1	1	5	9	7	5		
11	6	7	8	5	7	0		
12	4	2	1	3	5	9	7	
...

In dieser Tafel bedeutet n die Zahl der Werte einer Logik und Ph die Gesamtsumme der Zahlen, denen philosophische Relevanz zugebilligt werden soll. Bewegt man sich von einer 12-wertigen Logik zu einer, sagen wir, 25-wertigen Logik, dann ist die Summe schon 19-stellig. Und wählen wir eine 55-wertige Logik, die wir an anderer Stelle als strukturelle Minimalbedingung einer Theorie des objektiven Geistes angeführt haben, dann lässt sich die Summe der philosophisch relevanten Zahlen nur noch mit einer 54-stelligen Zahl ausdrücken. (s. G. Günther, "Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes", Actes du III^{ème} Congrès International de l'Association Internationale pour l'Etude de la Philosophie de Hegel, Lille, 8-10 avril 1968. – Für die Berechnung dieser Zahlen sollte John Riordan, "An Introduction to Combinatorial Analysis, New York 1958, konsultiert werden.)

Es sollte bemerkt werden, dass Tafel III die sparsamste Berechnung der Zahlen darstellt, denen philosophische Relevanz zuerkannt werden muss. Es sind auch liberalere Auswahlprinzipien möglich, die diese Summe (Ph) erhöhen würden. Ob das zulässig wäre, muss einer künftigen Debatte über das Verhältnis von Zahl und Begriff vorbehalten bleiben. Der Verf. des gegenwärtigen Textes hat gegen die Anlegung weniger strenger Maßstäbe erhebliche Bedenken. Jedenfalls würde auch bei solchen Liberalisierungen weiterhin ein ganz erheblicher Hiatus zwischen der Menge der jeweilig verfügbaren Zahlen und der Menge der logischen Konstanten bestehen, die die Grundlage einer n-wertigen Logik bilden. Das heißt: die logische Theorie wird immer den arithmetischen Methoden vorausziehen, die uns erlauben, den reinen Begriff in eine maschinelle Technik zu übersetzen. Das ist alles, was von dem Hegelschen und Heideggerschen Vorwurf der Begriffslosigkeit der Zahl übrig bleibt.

Heidegger ist selbst der späte Denker der überlieferten Metaphysik, einer Metaphysik, deren letztes nicht überbietbares Thema die Wahrheit des Seins des Seienden ist. Für dieses metaphysische Denken bleibt das Nichts, von dem in der Heideggerschen Philosophie dem An-

schein nach so viel die Rede ist, im unsagbaren Hintergrund. Die Gegenwart des Nichts ist a-thematisch. Sie stellt sich dem klassischen Begriff nicht zur Analyse. Nirgends wird dieses Nichts in einem neuen Sinn, der über die klassische Metaphysik hinausgeht, Thema des Denkens. Was die Philosophie des Nichts angeht, so gilt für Heidegger die Resignation der von ihm oft zitierten Zelle Stefan Georges: "Kein ding sei wo das Wort gebriecht."

Unsere Kritik an Heidegger und der Zukunftslosigkeit seiner Philosophie hätte keine Substanz, wenn es sich nicht zeigen ließe, dass es gerade das Nichts ist, welches das Denken vermittels der Sprache über das scheinbar nur technische Intervall der Weltgeschichte hinwegträgt. – Es gehört zum Grundwesen aller Sprachen, die bisher auf unserer Erde entstanden sind, dass sie sich auf dem Boden von Assertionen bewegen. Auch dort, wo wir in ihnen verneinenden Ausdrücken begegnen, dienen dieselben nur dazu, in indirekter Weise Positives zu konstatieren. Aufgrund des Isomorphie-Charakters der klassischen Logik kann das gar nicht anders sein. *Die Negation eines zweiwertigen Systems wiederholt nur die Positivität, die sie angeblich verneint!* Hier wird nichts Neues hinzugebracht. Ganz anders aber steht es mit den zweiten, dritten usw. Negationsoperatoren der Mehrwertigkeit (immer vorausgesetzt, dass die weiteren Werte jenseits des Denkbereiches angesiedelt werden, der zwischen der einzigen Positivität und der zu ihr gehörenden ersten Negation sich ausbreitet). Sie öffnen dem Denken eine neue Dimension, die der klassischen Seinsmetaphysik von jeher unerreichbar war.

Wir haben bereits anlässlich des Überganges von den $2^{(2^2)}$ klassischen Aussagefunktionen zu den $3^{(3^3)}$ entsprechenden Wertfolgen der Dreiwertigkeit darauf aufmerksam gemacht, dass sich mit dieser arithmetischen Erweiterung eine neue philosophische Dimension auftut. Heidegger trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er in den Holzwegen" bemerkt: "... man denkt zu oberflächlich, wenn man meint, das Riesige sei lediglich die endlos zerdehnte Leere des nur Quantitativen ... Das Riesige ist vielmehr jenes, wodurch das Quantitative zu einer eigenen Qualität und damit zu einer ausgezeichneten Art des Großen wird ... Sobald aber das Riesenhafte der Planung und Berechnung und Einrichtung und Sicherung aus dem Quantitativen in eine eigene Qualität umspringt, wird das Riesige und das scheinbar durchaus und jederzeit zu Berechnende gerade dadurch 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 ... Dieser Schatten aber deutet auf ein anderes, das zu wissen uns Heutigen verweigert ist." (Weltbild, 87 f.)

Die enorme quantitative Differenz von $2^{(2^2)}$ und $3^{(3^3)}$ (also zwischen einer 2- und einer 13-stelligen Zahl!) bringt den philosophischen Denker, für den ja jede der dreiwertigen Aussagefunktionen eine individuelle Bedeutung haben soll, an den Rand des Heideggerschen Nichts. Im gewohnten Sinne kann hier kaum noch gerechnet werden; dafür aber nähern wir uns jenem "Schatten", um dessen Art und Gesetz zu wissen uns Heutigen angeblich verweigert ist wie Heidegger resigniert behauptet.

Dieser Schatten ist das Nichts des Nihilismus, und in ihm wird nicht Seiendes, sondern die allumfassende Idee von Sein-überhaupt verworfen. Eine solche Verwerfungsfunktion tritt in der Dreiwertigkeit unverkennbar, obwohl in allerprimitivster Gestalt, auf. Die Heideggersche Idee des Nichts ist nämlich genauso wie das zweite Negative Hegels, das gemäß der ausdrücklichen Feststellung Hegels in die "Unwirklichkeit" weist, nichts anderes als der Sammelbegriff der unendlichen Iterierbarkeit der Negativität, die auch dort nicht aufhört, wo die Wahrheit alles Seins des Seienden längst in der Negation verschwunden ist. Beide Denker sahen sich von diesem Problem herausgefordert, und es ist kein Zufall, dass sie sich

beide eine Art philosophisches Kauderwelsch erdachten, das die Grenzen der traditionellen Positivsprachen sprengen sollte. Angesichts des von beiden geteilten Vorurteils gegen die philosophische Relevanz der Zahl konnte bei ihnen gar nicht der Gedanke aufkommen, dass man Sprachen entwickeln könnte, deren Thema nicht die Wahrheit des Seins des Seienden, sondern die *Wahrheit der Negativität des Nichts* sein müsste.

Es muss nun gezeigt werden, dass es durchaus im Bereiche des Menschen liegt, im Kontrast zu den existierenden Positivsprachen der Geschichte auch Negativsprachen zu entwickeln. Wir gehen dabei von der jedermann geläufigen Tatsache aus, dass eine doppelte Verneinung (im klassischen Sinne) genau äquivalent einer positiven Aussage ist. Also:

$$p = N_{1.1} p$$

N bedeutet hier generell einen Negationsoperator; das Subskript deutet an, um welchen Negator es sich handelt. Der obige Ausdruck betrifft also die erste klassische Negation. Es handelt sich hier aber um ein generelles Gesetz: d.h., jeder Negator N_i , auf sich selbst angewendet, annulliert seine Negationswirkung. Gehen wir jetzt zu einer dreiwertigen Logik über, so können wir anschreiben:

$$p = N_{1.2.1.2.1.2} p$$

$$p = N_{2.1.2.1.2.1} p$$

Der Positivität der Umgangssprache steht jetzt in der Negativsprache ein sogenannter Hamiltonkreis gegenüber, der wie jeder Kreis entweder im Uhrzeigersinne oder im Gegensinne durchlaufen werden kann. In dieser *Doppeldeutigkeit* von p in der Negativsprache entdecken wir die Wurzel aller folgenden Sprachsysteme, die sich in der Negativität bewegen und die bei wachsender Wertzahl einen geradezu überwältigenden Reichtum neuer Termini und Begriffe produzieren. Ein n-wertiger Hamiltonkreis umfasst, wenn er vollständig ist n! Negationsschritte. Im Falle der Vierwertigkeit ist also $n! = 24$. In seinem Essay "Das Janusgesicht der Dialektik" (Hegel-Jahrbuch 1974, pp. 89-117) hat der Verf. einige Hamiltonkreise mit 24 Negationsstufen angegeben. Der von ihm zuerst gefundene, der aufgrund von einfachen Symmetrie-Überlegungen sehr leicht zu konstruieren war (die meisten sind dann später von Computer errechnet worden), ist im folgenden (Tafel IV) mit den zu ihm gehörenden Permutationen der Negativität angeschrieben:

Tafel IV

p	$N_{1.2.3.2.3.2.1.2.1.2.3.2.3.2.1.2.3.2.3.2.1.2}$	P
1	2 3 4 4 3 2 1 1 2 3 4 4 3 2 1 1 2 3 4 4 3 2 1 1	
2	1 1 1 1 1 1 2 3 3 2 2 3 4 4 4 4 4 4 3 2 2 3 3 2	
3	3 2 2 3 4 4 4 4 4 4 3 2 2 3 3 2 1 1 1 1 1 1 2 3	
4	4 4 3 2 2 3 3 2 1 1 1 1 1 1 2 1 3 2 2 3 4 4 4 4	

Solche (vollständigen) Hamiltonkreise sind für den Aussagebereich einer gegebenen Logik – in diesem speziellen Fall handelt es sich um Vierwertigkeit die informationsreichsten "Worte" eines "Wörterbuchs" einer Negativsprache, die gerade nur über die Dimension der Dreiwertigkeit hinausreicht. Von diesen Kreisen gibt es, wenn man Drehsinn und Gegen-Drehsinn als einen Kreis rechnet, 44 Exemplare. Ihr Kennzeichen ist es, dass in ihren 24 Negationsschritten alle überhaupt möglichen Permutationen einmal und nur einmal auf-

treten. Das Wörterbuch einer vierwertigen Negativsprache wäre aber höchst unvollständig, wenn nicht auch die Gesamtheit aller derjenigen Negationskreise enthalten wäre, die weniger als 24 Permutationen einmal und nur einmal enthielten.

Damit nimmt unser Wörterbuch schon weit, weit mehr als tausend Termini auf eine beachtliche Größe. Immerhin ist es, verglichen mit einem Wörterbuch des Englischen oder Deutschen, noch relativ schmalschultrig. Das ändert sich aber rapide, wenn man etwa die Absicht hat, ein Wörterbuch einer fünfwertigen Negativsprache zu konstruieren. Die Zahl der Termini, die dann zu registrieren sind, geht schon in die Milliarden.

Philosophisch ist zu dem Thema das Folgende zu sagen. Man hat das Problem der Mehrwertigkeit völlig missverstanden, wenn man nicht einen grundsätzlichen philosophischen Unterschied zwischen Mehrwertigkeit "zwischen" den klassischen Grenzwerten und Positivität, direkter (erster) Negation eben dieser Positivität und wiederholter Negativität macht, die sich erst jenseits der maximalen Spannweite der klassischen Zweiwertigkeit ansiedelt. Negation in diesem neuen Sinn fällt gänzlich aus der bisherigen kulturellen Sprachtradition der Positivsprachen heraus. Es ist darum auch kein Wunder, dass man schon in den vierziger Jahren festgestellt hat, dass wichtigste Wertverläufe mehrwertiger Funktionen sich logischer Interpretation versagt haben (vgl. I. M. Bochenski, "Der Sowjetrussische Dialektische Materialismus", München und Bern, 1956, p. 132).

Die mächtigeren, trans-klassischen logischen Systeme haben nur dann eine philosophische Bedeutung, wenn mit dem Übergang zu ihnen die Philosophie auch ihr Grundthema wechselt, dem Sein und allem, was mit ihm zu tun hat, den Rücken kehrt und sich ganz jener "zweiten" Metaphysik zuwendet, von der im Yoga-System, in der negativen Theologie des Areopagiten, in der Idee des Zimzum des Kabbalisten Isaak Luria und kürzlich bei Heidegger die Rede ist. In diesen geistigen Räumen, die unter dem Verlegenheitsnamen "Nichts" sich in tiefster philosophischer Dunkelheit ausbreiten, begegnen uns ungemessene Relationslandschaften, von denen freilich das gilt, was Hegel schon früh in seiner Phänomenologie des Geistes über das sog. "Innere" sagt: "Es zeigt sich, dass hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn *wir* nicht selbst dahintergehen, ebensowohl, damit gesehen werde, als dass etwas dahinter sei, das gesehen werden kann. Aber es ergibt sich zugleich, dass nicht ohne alle Umstände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn dies Wissen, was die Wahrheit *der Vorstellung* der Erscheinung und ihres Innern ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewusstseins, Meinen, Wahrnehmen und der Verstand verschwinden;..." (Meiner 1928, p. 128 f.). Drei Zeilen später endet der Abschnitt über das Bewusstsein, und das Kapitel über das Selbstbewusstsein beginnt.

Was Hegel über das Nichts sagt, das uns aus den Hintergründen des Bewusstseins entgegentarrt, kann uns eine Einsicht über das Verhältnis von Willen und Nichts schenken. Das Sein ist der Geburtsort des Denkens; das Nichts aber ist die Heimat des Willens. Im Nichts ist, wie uns die eben zitierte Stelle aus der Phänomenologie belehrt, nichts zu sehen, solange wir uns nicht entschließen, in das Nichts hineinzugehen und dort nach den Gesetzen der Negativität eine Welt zu bauen. Diese Welt hat Gott noch nicht geschaffen, und es gibt auch keinen Weltplan für sie, ehe ihn das Denken nicht in einer Negativsprache beschrieben hat.

Hier lauert die unendliche Verführung auf den Menschen; niemand kann ihn zu diesem Schritte zwingen. Er kann sich in seiner Weltepoche bescheiden und weiter auf das Heil und die Erlösung hoffen.

Dieser Versuchung sind Heidegger und seine philosophischen Zeitgenossen erlegen. Es ist diesen Denkern nicht gelungen (und das gilt auch von Hegel!), die metaphysische Schweißstelle zu entdecken, wo Zahl und Begriff zusammengeschiedet sind. Sie liegt genau an der Umschlagstelle vom Sein zum Nichts. Das Problem ist uralte; es ist bei den Pythagoräern antizipiert, und es geistert in Platons berühmter Altersvorlesung. Aristoteles weist in seiner Metaphysik die Doppelrolle der Zahlen, die einerseits im Diesseits zählen, andererseits aber auch im idealen Jenseits ihre Funktion haben, bewusst ab, und dabei ist es bis heute geblieben. Bleibt man weiter dabei, dann kann man dem Rechnen keinen philosophischen Wert zubilligen. Dann kann man aber auch keine neue philosophische Begriffswelt aus dem Nichts entwickeln. Denn der Wortschatz einer Negativsprache kann nur aus der Koinzidenz von Zahl und Begriff entwickelt werden! Es gibt keinen anderen Weg, als eine neue Begriffswelt aus Strukturgebilden von Negationsrelationen abzulesen. Das ist die neue "Materialwelt", an der sich die Ideen künftiger Weltgeschichte bilden.

Die Erfahrungen mit der kombinatorischen Analysis machen es uns schwer, den Verdacht abzuweisen, dass auch die platonischen Ideen Composita sind. Und das, woraus sie zusammengesetzt sind, kann gemäß Definition nicht selbst Idee sein. Die Bausteine der Idee sind die Elemente des Nichts, und nur in der Zahl als gesichtsloser Einheit und anonymer Vielheit besitzen wir ein Werkzeug, mit dem wir das Nichts in Besitz nehmen können.

Da der Weg zu einer neuen Geschichtsepoche, die *mehr* als Technik ist, trotzdem unweigerlich durch die Technik führt, verschließt derjenige dem Geist alle Zukunft, der sich gegen die metaphysische Union von Zahl und Begriff wehrt. Es wird einmal keinen Geist geben, der nicht arithmetisch vermittelt ist. jedenfalls wird er nichts Neues mehr zu sagen haben.

Es bleibt noch übrig zu erklären, wovon in den Negativsprachen eigentlich die Rede sein soll, nachdem wir vorerst nur den logischen Ort dieser Sprachen festgestellt haben. Suchen wir aber nach ihrem Gehalt, dann stoßen wir sofort auf das Identitätsproblem.

p und $N_{1.1}p$

können, klassisch gesprochen (und mit einer gewissen Reserve, auf die aus Raummangel hier nicht eingegangen werden kann), als unterschiedliche Ausdrucksweise eines identischen Sachverhalts angesehen werden. Das ist aber schon im Falle der dreiwertigen Ausdrücke:

$N_{1.2.1.2.1.2} p$

und

$N_{2.1.2.1.2.1} p$

nicht mehr der Fall. Obwohl die Folge der Negationsindizes hier noch ganz minimal ist, deuten sie trotzdem schon an, dass jedes p, das in einer Negativsprache auftritt, *eine Reflexionsgeschichte hinter sich hat, die in seine Definition eingehen muss*. Dabei ergibt sich sofort jenes Identitätsproblem, das wir alle kennen, wenn wir uns fragen, in welchem Sinne die Seele eines Neugeborenen noch mit dem Ich der erwachsenen Person identisch ist. Darüber sollte man etwas wissen, wenn man sich die weitere Frage vorlegt: in welchem Sinne verfügt Geschichte als Geschichte eines Universums, an dessen Existenz und Entwicklung die Subjektivität beteiligt ist, über potentielle Zukunftsdimensionen, über die man nur in Negativsprachen sich annähernd präzise verständigen kann? Der Grad der Präzision ist direkt proportional abhängig von der Anzahl der Negationen, die man in beherrschbarer Quantität einzuführen imstande ist. Diese Anzahl ist entsprechend dem heutigen Stande des Wissens ganz außerordentlich begrenzt.

Was nun das oben angeführte Identitätsproblem angeht, so scheint es, dass wir durch die bisherige Geschichte des menschlichen Bewusstseins in einem bestimmten Sinne vorbelastet sind. Wir werden bei der Frage nach dem Identitätsverhältnis zwischen neugeborenen und voll entwickelten Menschen immer bemüht sein, die Fäden der Beziehung so eng wie möglich zu knüpfen. Dafür zeigen u.B. die Biographien und Selbstbiographien bedeutender Persönlichkeiten, in denen der Biograph bzw. Selbstbiograph sich alle Mühe gibt, die Antezedenzen zurück in das Leben der Eltern, Großeltern und evtl. noch weiter in die Vergangenheit zu verfolgen. Man hat das Gefühl, dass man da kaum zu viel tun kann. Darüber aber wird leicht vergessen, dass im Bewusstsein zwar weniger aufdringlich, aber vielleicht mit tieferer Wirkung, ein Gegentrieb am Werke ist, der das Gewesene so bald und schnell wie möglich aus dem eigenen Identitätsgefühl abstoßen möchte. Für diesen Hang zur Zukunft hat selbst die Formel des Noch-Nicht, an der Ernst Blochs "Hoffnung" hängt, zu viel an Rückwendung. Das "Noch" will das Bewusstsein nicht aus seiner Vergangenheit entlassen. Alles Hängen am Sein – mag es sich nun mit dem Geschäft des Verbergens oder des Entbergens beschäftigen – ist von dem Blick auf die Vergangenheit fasziniert. Auch jede Gegenwart, und mag sie vor unserem Blick noch so weit in der angeblichen Zukunft liegen, ist immer wieder ein Noch-Nicht für den noch nicht eingetretenen Augenblick. In dieser Unmöglichkeit, zum Noch-Nicht zu kommen, sichert sich eine historische Großepoche ihre Selbstidentität.

In diesem Sinne zitiert Heidegger auch den Satz des Parmenides

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

Von dem Leitwort in diesem Satz, dem τὸ αὐτό, sagt Heidegger in "Identität und Differenz", dass es dunkel bleibt. "Wir lassen es dunkel" (Identität, 19). Nach einigen weiteren Reflexionen über den Sinn dieses Satzes stellt Heidegger fest: "Die Lehre der Metaphysik stellt die Identität als einen Grundzug im Sein vor. Jetzt zeigt sich: Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen. Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Er-ignisses." (Ebd. 31)

Dieser Satz in dem 1957 erschienenen Werkchen gehört zu den aufschlussreichsten Formulierungen im Rahmen des Heidegger'schen Denkens über Geschichte. Seine ganze Tragweite wird sich allerdings erst dann entschleiern, wenn wir ihn mit einem Passus aus der letzten Abhandlung in den "Holzwegen" zusammenhalten. Dort ruft Heidegger mit rhetorischer Emphase: "Wie aber, wenn das Frühe alles Späte, wenn gar das Früheste das Späteste noch und am weitesten überholte? Das Einst der Frühe des Geschickes käme dann als das einst zur Letzte (ἔσχατον), d.h. zum Abschied des bis lang verhüllten Geschickes des Seins. Das Sein des Seienden versammelt sich (λέγεσθαι, γόγος) in die Letzte seines Geschickes. Das bisherige Wesen des Seins geht in seine noch verhüllte Wahrheit unter. Die Geschichte des Seins versammelt sich in diesen Abschied. Die Versammlung in diesen Abschied als die Versammlung (λόγος) des Äußersten (ἔσχατον) seines bisherigen Wesens ist die Eschatologie des Seins. Das Sein selbst ist als Geschickliches in sich eschatologisch". (Anaximander, 301 f.)

Halten wir die erste Einsicht, dass das Wesen der Identität von Sein und Denken ein Eigentum des Er-ignisses ist, mit der andern zusammen, dass das Allerfrüheste das Späteste überholt, so erscheint uns daraus sich die Einsicht zu ergeben, dass die absolute Geschichte nicht etwas ist, was sich innerhalb des Raums des Seins abspielt, sondern dass umgekehrt das Sein und sein räumliches Geschick eine Großepisode innerhalb der Historie des Absoluten ist.

Wenn aber das Wesen der Identität ein Eigentum des Ereignisses ist und nicht umgekehrt der Ereignisraum ein sekundäres Produkt der Identitätsrelation von Denken und Sein, dann ist nicht einzusehen, warum der Ereignisraum der Geschichte nicht noch andere Grundeigentümlichkeiten besitzen sollte, die das erstmalige Eigentum verdrängen, weil in ihm schließlich nichts mehr zu erinnern ist. Auf solche Möglichkeiten aber gibt die Heideggersche Philosophie keine Aussicht, weil sie unlöslich mit dem Auftreten jenes Sprachphänomens gekoppelt ist, das wir als Positivsprache gekennzeichnet haben.

Ein Denken, das über nichts sich zu äußern imstande ist als über die universale Wahrheit des Seins, kann nur in der Positivsprache reden, weil es selbst nichts weiter ist als die zweite, die wiederholte Gestalt des Seins.

Wenn in der Heideggerschen Philosophie vom Nichts die Rede ist, dann kann gemäß der klassischen Negation, die streng symmetrisch sich gegenüber der Positivität verhält und vermittels ihres Aussagebereichs ein isomorphes System zusammen mit der Assertivität bildet, nur von einem Nichts die Rede sein, das in sich das total verneinte Sein – und nichts weiter! – trägt. Der Heideggerschen Philosophie ist die Idee eines fundamentalen, "metaphysischen" Mächtigkeitsgefälles zwischen Positivität und Negativität fremd. So wie das Heideggersche Denken angelegt ist, müssen Sein überhaupt und Nichts überhaupt von gleicher ontologischer Größenordnung sein. D.h., wenn die Sprache des Seins verstummt, dann kommt aus dem Nichts auch nur noch Schweigen. Sie müssen sich beide der gleichen metaphysischen Sprachgestalt bedienen, die auch in der Verneinung noch vom Sein redet, und das ist eben die Positivsprache. Im Nichts ruht, klassisch gedacht, keine höhere Verneinungskraft, als sie durch die Wahrheit des Seins geliefert wird.

Das ist die spirituelle Basis, auf der die gesamte Epoche der regionalen Hochkulturen einschließlich der faustisch-abendländischen ruht. Und für denjenigen, der noch aus diesen metaphysischen Voraussetzungen denkt, ist der Blick in die Zukunft versperrt. Keine geschichtliche Epoche kann mit ihren eigenen Mitteln über ihre letzten Grenzen hinaus sehen.

Wir müssen erkennen, dass der Begriff seine Wahrheit nicht allein in sich selbst hat, sondern auch in der Begriffslosigkeit der Zahl wurzelt. Dieses Zugeständnis ist die erste Voraussetzung für die Idee der Negativsprache. Die zweite ist die Einsicht in die höhere Mächtigkeit des Negativen gegenüber dem Positiven. Und von hier aus gesehen erhält auch die historische Gestalt der Technik einen tieferen Sinn.

Die Doppeldeutigkeit der Designierung des Positiven durch die Negativität zeigt an, dass es einen fundamentalen Hiatus in der Ideenwelt gibt. Ab origine west eine "erste" Idee *vor* der Zahl, und dann entwickelt sich eine "zweite" Idee aus und *nach* der Zahl. Das heißt, die Zahlenwelt formt ein begriffloses, "träges" (Hegel) Intervall zwischen der "ersten", klassischen und der "zweiten", trans- klassischen Idee.

Das ist die eine Seite des Problems, und damit müssen wir es aus Raummangel bewenden lassen, weil es in diesem Text allein darauf ankommt, auf die mangelnde Integration der Zahl in die Heideggersche Philosophie aufmerksam zu machen. Dieser Mangel produziert eine Zukunftsblindheit.

In seinem anthropologischen Hauptwerk "Der Mensch" (hier zitiert nach der 4. Aufl. von 1950) weist Gehlen auf die Entlastungsfunktion der Sprache hin. Er sagt dann: "Es sind... begierdelose *Fernintentionen*, die in der Sprache erscheinen und in sehr einmaligen kommunikativen Bewegungen verlaufen: alles kommunikative Verhalten ist selbst schon ein menschliches, entlastetes Lebendigwerden an einer zuerst erlebten, darin irgendwie 'verwen-

deten' Welt. Diese Entlastung fortzusetzen macht dann gerade das innere Entwicklungsge-
 setz der Sprache selbst aus: wenn sie immer mehr an anschaulichem Gehalt, der aus ihr her-
 ausweist, einbüßt und *sich zunehmend in symbolischen Beziehungen innerhalb ihrer selbst*
ausbreitet." (S. 271, letzte Sperrung vom gegenwärtigen Autor.)

Was Gehlen hier nichts ahnend beschreibt, ist ein wesentliches Charakteristikum der Nega-
 tivsprache. Da jedes ihrer "Worte" einen in sich zurücklaufenden Kreis darstellt, verliert die
 ursprüngliche Außenintention der Sprache fortschreitend ihr seinsthematisches Gewicht.
 Die "wirkliche" Welt, die ja positives Sein ist, wird aus der Ideenwelt, die eine
 Negativsprache entwickeln kann, durch ihre eigene Negativität hinaus verwiesen.

Tafel V liefert ein einfaches Beispiel für die Verdünnung, resp. Abweisung des seinsthema-
 tischen Motivs:

Tafel V

p	N	2	2	3	2	3	2	3	P
1	2	3	4	4	3	2	2		
2	1	1	1	1	1	1	1		
3	3	2	2	3	4	4	3		
4	4	4	3	2	2	3	4		

Das p auf der linken Seite der vertikalen Doppellinie repräsentiert ein beliebiges Weltdatum
 (Aussage) mit einer Wertfolge, die wir konventionell als Positivität betrachten wollen. Die-
 selbe ist in der ersten Negation auf der rechten Seite der Doppellinie durch den klassischen
 Wertwechsel in ihr Gegenteil verkehrt worden. D.h., entsprechend dem Umtauschverhältnis
 von Sein und Nichts am Anfang der Großen Logik Hegels hat das Sein jetzt den Wert von
 Nichts, und das Nichts übernimmt die Rolle des Seins. Die weitere Folge der Negations-
 operatoren ist so gewählt, dass das Nichts (2) den assertiven Wert konstant behält. Die
 Negationsfolge konstituiert einen Kreis, der mit dem siebenten Negationsoperator zur Aus-
 gangsposition der Negierungen zurückkehrt. Die klassische Ausgangsposition (auf der lin-
 ken Seite des vertikalen Doppelstriches) ist selbst nicht mehr Kreisstation. Soll sie in den
 Kreis einbezogen werden, so bräuchte nur an siebenter Stelle der Negationsfolge die klassi-
 sche Negation N_1 noch einmal eingefügt werden. Aus den 7 Negationsschritten würden dann
 8. Damit aber wäre die Beispielrolle unserer Tafel zerstört, die ja gerade zeigen soll, wie bei
 konstanter Negation des Seins (aus $p = 1$ ist $p = 2$ geworden) und damit konstanter Designa-
 tion des Nichts ein Kreis gebildet werden kann, in dem die verschiedenen Grade des Negati-
 ven in wechselnden Umtauschverhältnissen sozusagen miteinander "spielen". Aus diesem
 Kreis ist p mit der ursprünglichen Wertordnung 1, 2, 3, 4 ausgeschlossen. Zwischen p auf
 der linken Seite des Doppelstrichs und dem p auf der rechten Seite, das mit der Negativitäts-
 situation $N_{1,2,3,2,3,2,3}$ behaftet ist, besteht nicht nur eine einfache Negationsdifferenz, sondern
 es ist auch festzustellen, dass das erste p der Positivsprache angehört, das zweite aber zum
 Bereich einer Negativsprache zählt. Es existiert also, abgesehen von dem Negationsverhält-
 nis eine ontologisch-semantische Sinndifferenz.

Mit allen bisherigen Überlegungen haben wir aber folgende philosophische Frage noch nicht
 angeschnitten: Warum zwingt uns die Frage nach der Zukunft, nach grundsätzlich neuen
 Methoden des Denkens zu suchen? Dass eine Philosophie, die sich ganz auf Erinnerung
 verlässt, in allen Fragen, die die Zukunft betreffen, nicht mehr kompetent ist, ist im Grunde

genommen trivial. Wir verfügen aber noch über keine philosophisch assertive Rechtfertigung der Schritte, die wir bereits vorgeschlagen haben. Um eine solche Begründung zu liefern, müssen wir noch einmal erinnern, dass die bisherige Geschichte des Geistes uns zwar eine Theorie des Denkens geliefert hat, aber nichts auch nur annähernd Adäquates auf dem Gebiete des Wollens resp. des Handelns.

Es ist notwendig, den Grund dafür darzulegen. Wir finden ihn in einem mangelnden Verständnis für die Bedeutung von Kants kategorischem Imperativ. Was der kategorische Imperativ für die Weiterentwicklung der Philosophie bedeutet, ist, "dass die Notwendigkeit zu handeln *weiter reicht als die Notwendigkeit zu erkennen*". (Diese Formulierung stammt von Arnold Gehlen, "Der Mensch", Bonn 1950, S. 328.) In der Notwendigkeit des Handelns wurzelt alle Weltgeschichte. Die Urhandlung ist – mythologisch gesprochen – die Schöpfung. Und nur soweit ein Sein geschaffen ist, hat ein Denken die Möglichkeit zu erkennen. Das Denken des Seins und sein Erkenntnisprozess ist für unseren Rückblick eine vorübergehende Episode im Geschichtlichen. In diesem Sinne können wir von einer Epoche des Seins im Großrahmen der Weltgeschichte sprechen. Die Weltgeschichte selber, die Willen *und* Denken umfasst, ist universal-thematisch die Weltgeschichte des Nichts. Die Freiheit des Willens entspringt aus dem Nichts und niemals aus dem Sein, weil letzteres ja "gewesene Freiheit", also Verlust der Entscheidung ist, wie wir weiter oben bemerkt haben.

Vom Denken her gesehen ist der transzendente Ort aller Handlung immer der Freiraum des Nichts. Deshalb hatten wir oben schon angemerkt, dass das Nichts älter als die Geschichte sei, und wir es zuerst in der Natur, wenn nicht noch früher, zu suchen haben. Also vor dem, was für Heidegger die Geschichtlichkeit des Seins ist. Füllt aber die Seinsthematik nur eine vorübergehende Epoche der Weltgeschichte aus, dann muss bei ihrem Vergehen das Nichts wieder in seine welthistorischen Rechte kommen. Darum ist für Heidegger die Herkunft des Nihilismus so unbestimmbar. Er begegnet uns in der Vergangenheit sowohl wie im Zukünftigen. In der Vergangenheit war das Nichts eine Leere, die sich gefüllt hat und in diesem Prozess der Erkenntnis zugänglich geworden ist. In die Zukunft sollen wir hineinhandeln; wir begegnen also wieder einem Nichts, das sich füllen und erfüllen soll. Dieses Soll muss, wie der kategorische Imperativ meint, weiterreichen als alle bis dato mögliche Erkenntnis.

Daraus ergibt sich für die Negativsprache, deren Grundidee wir hier in knappen Andeutungen eingeführt haben, die folgende Einsicht: Dieselbe ist keine Sprache, die in dem uns vertrauten Sinn Erkenntnisse vermittelt, die sich auf ein vorgegebenes Sein beziehen. Sie ist vielmehr ein allgemeiner Codex für Handlungsvollzüge. Wenn wir die Gleichungen

$$p = N_{1.2.1.2.1.2} p \quad \text{oder} \quad p = N_{2.12.1.2.1} p$$

ermitteln, so handelt es sich nicht um Sachhalte per se, die festgestellt werden und die uns sagen, was "p" eigentlich *ist*, sondern um eine Aufforderung, durch einen Wahlakt zu entscheiden, durch welche Negationsfolge p als eine mit sich selbst identische Objektivität festgestellt werden soll. Die beiden Negationsfolgen sind einander völlig ebenbürtig, und es gibt keinen theoretischen Grund, die eine der anderen vorzuziehen. In beiden Gleichungen handelt es sich um eine in sich selbst zurücklaufende Negationsrelation, also um einen Kreis, der wie alle Kreise in doppeltem Drehsinn durchlaufen werden kann, und es gibt keine theoretische Instanz im ganzen Universum, die uns mitteilen könnte, welcher Drehsinn dem anderen vorgezogen werden sollte. Andererseits aber lässt sich die Identität von p nur dann feststellen, wenn es entschieden ist, dass p im Sinne der ersten oder der

zweiten Gleichung gedeutet werden soll. Alle theoretische und nachträglichem Denken zugängliche Identität gründet sich also auf einen ihr vorausgehenden, ganz untheoretischen Handlungsvollzug. Das wissen wir mit Sicherheit seit den Tagen des transzendentalen Idealismus.

In der religiösen Idee der Schöpfung ist der Inbegriff aller überhaupt möglichen untheoretischen Entscheidungen in der Hypostase einer allmächtigen Person zusammengefasst worden. In der Negativsprache tritt an die Stelle der Allmacht die Einsicht, dass es keine größten Negationszyklen geben kann. Die Iterierbarkeit des Negativen ist bodenlos.

Insofern aber, als die Negativsprache uns einen Codex für Handlungsvollzüge anbietet, haben wir uns mit ihr in das Gebiet der Technik begeben. Die Umsetzung eines Gedankens in eine Maschine setzt Willensakte voraus. Was Technik ist, kann deshalb nur in einer Negativsprache annähernd adäquat begriffen werden. Da aber die Negativsprache dank ihrer Extension in ein transklassischen Nichts selber bodenlos ist, kann die Technik, dies ich einer solchen Sprache bedient, niemals vollendbar sein. *Es gibt schlechthin keine technische Leistung, die nicht von einer stärkeren überboten werden könnte*, selbst wenn das auf Kosten von grundsätzlichen Veränderungen in der Struktur der Weltgeschichte geschieht.

Nur weil man das Wesen der Technik heute noch in einem hermeneutischen Raum zu analysieren versucht, der nach Peirce an der Dreieinigkeit also in einem dreiwertigen System – seine oberste Grenze hat, kann man ein Ende der Technik absehen und wie Spengler sagen, dass "der Kampf zwischen der Natur und dem Menschen, der sich durch sein historisches Dasein gegen sie aufgelehnt hat, *praktisch zu Ende geführt* worden" ist. (Der Mensch und die Technik, München 1931, S.63.) Hier ist die Technik auf der Basis einer Positivsprache begriffen. Und da die Heideggersche Philosophie ebenfalls – trotz des Versuchs gelegentlicher Ausbrüche – in ihren Denkgewohnheiten auch nicht vom Sprechen im Raum des Positiven loskommt, fehlt ihr das Verständnis dafür, dass sich im Technischen eine progressive Eroberung des Nichts vollzieht. Wo das aber geschehen ist, hat eine Metamorphose stattgefunden. Das Negative hat sich in ein Positives verwandelt. Denn jene in der Negativität wohnende Freiheit, ein gegebenes Datum so oder anders zu deuten, ist durch den Willensakt, der sich untheoretisch für die eine Deutung entschieden hat, ein Freiheitsraum verschwunden und an seine Stelle "gewesene Freiheit" getreten. Gewesene Freiheit aber ist, wie wir nur mit Schelling wiederholen können, Sein also Objektivität, die Jedoch diesmal nicht factum brutum ist, sondern entäußerte Subjektivität.

Wenn aber jetzt wieder vom Sein geredet wird, so handelt es sich nicht mehr um den klassischen Begriff – denn der betraf ja nur jenes Sein, welches die Subjektivität noch nicht kennen gelernt hatte –, sondern um eine Subjektivität, die das Objektive nur als untergeordnetes Medium für ihren Selbstausdruck verwendet.

Das heißt aber, dass mit der Ankunft der Technik die Philosophie noch längst nicht am Ende ist; denn die technische Tätigkeit produziert dadurch, dass sie die Dimension gewesener Freiheiten unaufhörlich erweitert, neue, noch nicht dagewesene und nicht antizipierbare Gegenstände der philosophischen Reflexion.

Die Weltgeschichte geht weiter, weil sie mehr als die Geschichte des Seins ist. Sein hat immer nur ephemeren und in jeder historischen Phase endlichen Charakter. Die Weltgeschichte ist vielmehr das primordiale Geschehen im Nichts. Nur in diesem Nichts kann sich der Wille frei betätigen und aus ihm immer wieder neue, aber vorläufige Gestalten des Seins hervorrufen. Im Bereich des factum brutum mag das Denken seinen urvordenklichen Primat haben,

einen Primat, der aber immer dann verloren geht, wenn der Wille im Raum des Nichts die Geschichte weiter treibt.

How to cite:

Gotthard Günther: Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts, in: www.vordenker.de (Edition: Winter 2005), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_heidegger-weltgeschichte-nichts.pdf > — Erstpublikation in: U. Guzzolini (Hrsg.), Nachdenken über Heidegger, Hildesheim 1880 — abgedruckt in: Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Band 3, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, p. 260-296.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by *E. von Goldammer*

Copyright 2005 vordenker.de

This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker
ISSN 1619-9324

Zum Spiegel Interview

»Nur noch ein Gott kann uns retten«

Ausschnitt aus dem Spiegel-Gespräch mit **Martin HEIDEGGER**

Der erste Teil des Gesprächs, bei dem es ganz wesentlich um Heideggers Erfahrungen und Tätigkeiten als Rektor der Universität Freiburg in den Jahren 1933-1934 sowie der Zeit danach geht, kann der interessierte Leser in *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch* nachlesen [*].

zurück zu Seite 4

SPIEGEL: ... Sie haben 1935 in einer Vorlesung, die 1953 als »Einführung in die Metaphysik« veröffentlicht wurde, gesagt: »Was heute« – das war also 1935 – »als Philosophie des Nationalsozialismus herum geboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der 'Werte' und 'Ganzheiten'.« Haben Sie die Worte in der Klammer erst 1953, also bei der Drucklegung, hinzugefügt – etwa um dem Leser von 1953 zu erläutern, worin Sie 1935 die »innere Wahrheit und Größe dieser Bewegung«, also des Nationalsozialismus, gesehen haben –, oder hatten Sie die erklärende Klammer auch schon 1935 drin?

HEIDEGGER: Das stand in meinem Manuskript drin und entsprach genau meiner damaligen Auffassung der Technik und noch nicht der späteren Auslegung des Wesens der Technik als Ge-Stell. Daß ich die Stelle nicht vortrug, lag daran, daß ich von dem rechten Verständnis meiner Zuhörer überzeugt war, die Dummen und Spitzel und Schnüffler verstanden es anders – mochten es auch.

SPIEGEL: Sicher würden Sie auch die kommunistische Bewegung da einordnen?

HEIDEGGER: Ja, unbedingt, als von der planetarischen Technik bestimmt.

SPIEGEL: Wer weiß, ob Sie nicht auch die Summe der amerikanischen Bestrebungen so einordnen würden?

HEIDEGGER: Auch dieses würde ich sagen. Inzwischen dürfte in den vergangenen dreißig Jahren deutlicher geworden sein, daß die planetarische Bewegung der neuzeitlichen Technik eine Macht ist, deren Geschichte-bestimmende Größe kaum überschätzt werden kann. Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem heutigen technischen Zeitalter überhaupt ein – und welches – politisches System zugeordnet werden kann. Auf diese Frage weiß ich keine Antwort. Ich bin nicht überzeugt, daß es die Demokratie ist.

SPIEGEL: Nun ist »die« Demokratie nur ein Sammelbegriff, unter dem sich sehr verschiedene Vorstellungen einordnen lassen. Die Frage ist, ob eine Transformation dieser politischen Form noch möglich ist. Sie haben sich nach 1945 zu den politischen Bestrebungen der westlichen Welt geäußert und dabei auch von der Demokratie gesprochen, von der politisch ausgedrückten christlichen Weltanschauung und auch von der Rechtsstaatlichkeit – und Sie nannten alle diese Bestrebungen »Halbheiten«.

* Quelle: »Nur noch ein Gott kann uns retten«. In: Der Spiegel, 30. Jg., Nr. 23, 31. Mai 1976. Das Gespräch mit Rudolf Augstein und Georg Wolff fand am 23. September 1966 statt.

Das vollständige Gespräch ist abgedruckt in: Günther Neske & Emil Kettering (eds.), *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1988.

HEIDEGGER: Zunächst bitte ich Sie zu sagen, wo ich über Demokratie und was Sie weiter anführen gesprochen habe. Als Halbheiten würde ich sie auch bezeichnen, weil ich darin keine wirkliche Auseinandersetzung mit der technischen Welt sehe, weil dahinter immer noch, nach meiner Ansicht, die Auffassung steht, daß die Technik in ihrem Wesen etwas sei, was der Mensch in der Hand hat. Das ist nach meiner Meinung nicht möglich. Die Technik in ihrem Wesen ist etwas, was der Mensch von sich aus nicht bewältigt.

SPIEGEL: Welche der eben skizzierten Strömungen wäre da nach Ihrer Ansicht die am ehesten zeitgemäße?

HEIDEGGER: Das sehe ich nicht. Aber ich sehe hier eine entscheidende Frage. Zunächst wäre zu klären, was Sie mit »zeitgemäß« meinen, was hier »Zeit« bedeutet. Mehr noch, zu fragen wäre, ob die Zeitgemäßheit der Maßstab ist für die »innere Wahrheit« menschlichen Handelns, ob das maßgebende Handeln nicht das »Denken und das Dichten« ist, aller Verketzerung jener Wendung zum Trotz.

SPIEGEL: Nun ist doch augenfällig, daß der Mensch mit seinem Werkzeug zu allen Zeiten nicht fertig wird, siehe den Zauberlehrling. Ist es da nicht etwas zu pessimistisch zu sagen: Wir werden mit diesem sicher sehr viel größeren Werkzeug der modernen Technik nicht fertig?

HEIDEGGER: Pessimismus, nein. Pessimismus und Optimismus sind im Bereich der jetzt versuchten Besinnung Stellungnahmen, die zu kurz tragen. Vor allem aber – die moderne Technik ist kein »Werkzeug« und hat es auch nicht mehr mit Werkzeugen zu tun.

SPIEGEL: Warum sollten wir von der Technik so stark überwältigt werden ...?

HEIDEGGER: Ich sage nicht überwältigt. Ich sage, wir haben noch keinen Weg, der dem Wesen der Technik entspricht.

SPIEGEL: Man könnte Ihnen doch ganz naiv entgegenhalten: Was soll hier bewältigt werden? Es funktioniert ja alles. Immer mehr Elektrizitätswerke werden gebaut. Es wird tüchtig produziert. Die Menschen werden im hochtechnisierten Teil der Erde gut versorgt. Wir leben im Wohlstand. Was fehlt hier eigentlich?

HEIDEGGER: Es funktioniert alles. Das ist gerade das Unheimliche, daß es funktioniert und daß das Funktionieren immer weiter treibt zu einem weiteren Funktionieren und daß die Technik den Menschen immer mehr von der Erde losreißt und entwurzelt. Ich weiß nicht, ob Sie erschrocken sind, ich bin jedenfalls erschrocken, als ich jetzt die Aufnahmen vom Mond zur Erde sah. Wir brauchen gar keine Atom-bombe, die Entwurzelung des Menschen ist schon da. Wir haben nur noch rein technische Verhältnisse. Das ist keine Erde mehr, auf der der Mensch heute lebt. Ich hatte kürzlich ein langes Gespräch mit René Char in der Provence, wie Sie wissen, dem Dichter und Widerstandskämpfer. In der Provence werden jetzt Raketenbasen errichtet, und das Land wird in einer unvorstellbaren Weise verwüstet. Der Dichter, der gewiß nicht im Verdacht der Sentimentalität und einer Verherrlichung der Idylle steht, sagte mir, die Entwurzelung des Menschen, die da vor sich geht, ist das Ende, wenn nicht noch einmal Denken und Dichten zur gewaltlosen Macht gelangen.

SPIEGEL: Nun müssen wir sagen, wir sind zwar lieber hier, und zu unseren Zeiten werden wir ja wohl auch nicht mehr weg müssen; aber wer weiß, ob es die Bestimmung des Menschen ist, auf dieser Erde zu sein? Es wäre denkbar, daß der Mensch überhaupt keine Bestimmung hat. Aber immerhin könnte eine Möglichkeit des Menschen auch darin gesehen werden, daß er von dieser Erde auf andere Planeten aus-

greift. Es wird sicher noch lange nicht soweit sein. Nur, wo ist geschrieben, daß er hier seinen Platz hat?

HEIDEGGER: Nach unserer menschlichen Erfahrung und Geschichte, soweit ich jedenfalls orientiert bin, weiß ich, daß alles Wesentliche und Große nur daraus entstanden ist, daß der Mensch eine Heimat hatte und in einer Überlieferung verwurzelt war. Die heutige Literatur zum Beispiel ist weitgehend destruktiv.

SPIEGEL: Uns stört hier das Wort destruktiv auch insofern, als das Wort nihilistisch gerade durch Sie und in Ihrer Philosophie einen ganz umgreifenden Sinnzusammenhang bekommen hat. Es frappiert uns in bezug auf die Literatur, die Sie doch durchaus als Teil dieses Nihilismus sehen könnten oder müßten, das Wort destruktiv zu hören.

HEIDEGGER: Ich möchte sagen, daß die von mir gemeinte Literatur nicht nihilistisch ist in dem von mir gedachten Sinne. (Nietzsche II, S. 335ff.)

SPIEGEL: Sie sehen offenbar, so haben Sie es auch ausgedrückt, eine Weltbewegung, die den absoluten technischen Staat entweder heraufführt oder schon heraufgeführt hat?

HEIDEGGER: Ja! Aber gerade der technische Staat entspricht am wenigsten der vom Wesen der Technik bestimmten Welt und Gesellschaft. Der technische Staat wäre der unterwürfigste und blindeste Büttel gegenüber der Macht der Technik.

SPIEGEL: Gut. Nun stellt sich natürlich die Frage: Kann überhaupt der Einzelmensch dieses Geflecht von Zwangsläufigkeiten noch beeinflussen, oder aber kann die Philosophie es beeinflussen, oder können beide zusammen es beeinflussen, indem die Philosophie den einzelnen oder mehrere einzelne zu einer bestimmten Aktion führt?

HEIDEGGER: Sie kommen mit diesen Fragen auf den Beginn unseres Gespräches zurück. Wenn ich kurz und vielleicht etwas massiv, aber aus langer Besinnung antworten darf. Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir nicht, grob gesagt, »verrecken«, sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.

SPIEGEL: Gibt es einen Zusammenhang zwischen Ihrem Denken und der Heraufkunft dieses Gottes? Gibt es da, in Ihrer Sicht, einen Kausalzusammenhang? Meinen Sie, daß wir den Gott herbeidenken können?

HEIDEGGER: Wir können ihn nicht herbeidenken, wir vermögen höchstens die Bereitschaft der Erwartung vorzubereiten.

SPIEGEL: Aber können wir helfen?

HEIDEGGER: Die Bereitung der Bereitschaft dürfte die erste Hilfe sein. Die Welt kann nicht durch den Menschen, aber auch nicht ohne den Menschen sein, was sie und wie sie ist. Das hängt nach meiner Ansicht damit zusammen, daß das, was ich mit einem lang her überlieferten, vieldeutigen und jetzt abgegriffenen Wort »das Sein« nenne, den Menschen braucht, daß das Sein nicht Sein ist, ohne daß der Mensch gebraucht wird zu seiner Offenbarung, Wahrung und Gestaltung. Das Wesen der Technik sehe ich in dem, was ich das »Ge-Stell« nenne. Der Name, beim ersten Hören leicht mißverständlich, recht bedacht, weist, was er meint, in die innerste Geschichte der Metaphysik zurück, die heute noch unser Dasein bestimmt. Das Wal-

ten des Ge-Stells besagt: Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird. Gerade in der Erfahrung dieses Gestelltseins des Menschen von etwas, was er selbst nicht ist und was er selbst nicht beherrscht, zeigt sich ihm die Möglichkeit der Einsicht, daß der Mensch vom Sein gebraucht wird. In dem, was das Eigenste der modernen Technik ausmacht, verbirgt sich gerade die Möglichkeit der Erfahrung, des Gebrauchtseins und des Bereitseins für diese neuen Möglichkeiten. Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr vermag das Denken nicht, und die Philosophie ist zu Ende.

SPIEGEL: In früheren Zeiten – und nicht nur in früheren Zeiten ist immerhin gedacht worden, daß die Philosophie indirekt viel bewirkt, direkt nur selten, aber daß sie indirekt viel bewirken konnte, daß sie neuen Strömungen zum Durchbruch verholfen hat. Wenn man allein bei den Deutschen an die großen Namen Kant, Hegel bis zu Nietzsche denkt, Marx gar nicht zu nennen, so ist nachweisbar, daß auf Umwegen die Philosophie eine ungeheure Wirkung gehabt hat. Meinen Sie nun, daß diese Wirkung der Philosophie zu Ende ist? Und wenn Sie sagen, die Philosophie sei tot, es gebe sie nicht mehr, ist dann dabei auch dieser Gedanke einbegriffen, daß diese Wirkung der Philosophie, wenn sie je da war, heute zumindest nicht mehr da ist?

HEIDEGGER: Ich sagte soeben: Durch ein anderes Denken ist eine mittelbare Wirkung möglich, aber keine direkte, so daß gleichsam kausal das Denken den Weltzustand verändert.

SPIEGEL: Entschuldigen Sie, wir wollen nicht philosophieren, dazu reichen wir nicht aus, aber wir haben ja hier die Nahtstelle zwischen Politik und Philosophie, deswegen sehen Sie uns bitte nach, daß wir Sie hier in solch ein Gespräch ziehen – Sie haben eben gesagt, die Philosophie und der einzelne könnten nichts tun außer ...

HEIDEGGER: ... dieser Vorbereitung der Bereitschaft des Sich-Offen-Haltens für die Ankunft oder das Ausbleiben des Gottes. Auch die Erfahrung dieses Ausbleibens ist nicht nichts, sondern eine Befreiung des Menschen von dem, was ich in »Sein und Zeit« die Verfallenheit an das Seiende nannte. Zu einer Vorbereitung der genannten Bereitschaft gehört die Besinnung auf das, was heute ist.

SPIEGEL: Aber da müßte tatsächlich ja noch der berühmte Anstoß von außen, ein Gott oder sonst wer, kommen. Also von sich aus und selbstgenügsam könnte dann das Denken heute nichts mehr bewirken? Früher hat es das nach Meinung der Zeitgenossen und auch, glaube ich, nach unserer Meinung gegeben.

HEIDEGGER: Aber nicht unmittelbar.

SPIEGEL: Wir nannten schon Kant, Hegel und Marx als große Bewegter. Aber auch von Leibniz sind Anstöße ausgegangen – für die Entwicklung der modernen Physik und damit für die Entstehung der modernen Welt überhaupt. Wir glauben, Sie haben vorhin gesagt, daß Sie mit einer solchen Wirkung heute nicht mehr rechnen.

HEIDEGGER: Im Sinne der Philosophie nicht mehr. Die Rolle der bisherigen Philosophie haben heute die Wissenschaften übernommen. Für eine hinreichende Klärung der »Wirkung« des Denkens müßten wir eingehender erörtern, was hier Wirkung und Bewirken heißen kann. Hierzu bedürfte es gründlicher Unterscheidungen zwischen Anlaß, Anstoß, Förderung, Nachhilfe, Behinderung und Mithilfe. Für diese Unterscheidungen aber gewinnen wir erst die gemäße Dimension, wenn wir den Satz vom Grund hinreichend erörtert haben. Die Philosophie löst sich auf in Einzelwissenschaften; die Psychologie, die Logik, die Politologie.

SPIEGEL: Und wer nimmt den Platz der Philosophie jetzt ein?

HEIDEGGER: Die Kybernetik.

SPIEGEL: Oder der Fromme, der sich offenhält?

HEIDEGGER: Das ist aber keine Philosophie mehr.

SPIEGEL: Was ist es dann?

HEIDEGGER: Das andere Denken nenne ich es.

SPIEGEL: Sie nennen es das andere Denken. Möchten Sie es ein bißchen deutlicher formulieren?

HEIDEGGER: Dachten Sie an den Satz, mit dem mein Vortrag »Die Frage nach der Technik« schließt: »Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens«?

SPIEGEL: Wir haben in Ihren Nietzsche-Vorlesungen einen Satz gefunden, der uns einleuchtet. Sie sagen da: »Weil im philosophischen Denken die höchstmögliche Bindung herrscht, deshalb denken alle großen Denker dasselbe. Doch dieses selbe ist so wesentlich und reich, daß nie ein einzelner es erschöpft, sondern jeder jeden nur strenger bindet. « Eben dieses philosophische Gebäude scheint doch aber dann nach Ihrer Meinung zu einem gewissen Abschluß gekommen zu sein.

HEIDEGGER: Ist abgeschlossen, aber für uns nicht nichtig geworden, sondern gerade im Gespräch neu gegenwärtig. Meine ganze Arbeit in Vorlesungen und Übungen in den vergangenen 30 Jahren war in der Hauptsache nur Interpretation der abendländischen Philosophie. Der Rückgang in die geschichtlichen Grundlagen des Denkens, das Durchdenken der seit der griechischen Philosophie noch ungefragten Fragen, das ist keine Loslösung von der Oberlieferung. Aber ich sage: Die Denkweise der überlieferten Metaphysik, die mit Nietzsche abgeschlossen ist, bietet keine Möglichkeit mehr, die Grundzüge des erst beginnenden technischen Weltalters denkend zu erfahren.

SPIEGEL: Sie haben vor ungefähr zwei Jahren in einer Unterhaltung mit einem buddhistischen Mönch von »einer ganz neuen Methode des Denkens« gesprochen und gesagt, diese neue Methode des Denkens sei »zunächst nur für wenige Menschen vollziehbar«. Wollten Sie damit ausdrücken, daß nur ganz wenige Leute die Einsichten haben können, die nach Ihrer Ansicht möglich und nötig sind?

HEIDEGGER: »Haben« in dem ganz ursprünglichen Sinne, daß sie sie gewissermaßen sagen können.

SPIEGEL: Ja, aber die Transmission zur Verwirklichung ist auch in diesem Gespräch mit dem Buddhisten von Ihnen aus nicht sichtbar dargestellt worden.

HEIDEGGER: Das kann ich auch nicht sichtbar machen. Ich weiß darüber nichts, wie dieses Denken »wirkt«. Es kann auch sein, daß der Weg eines Denkens heute dazu führt, zu schweigen, um das Denken davor zu bewahren, daß es verramscht wird innerhalb eines Jahres. Es kann auch sein, daß es 300 Jahre braucht, um zu »wirken«.

SPIEGEL: Wir verstehen sehr gut. Aber da wir nicht in 300 Jahren leben, sondern hier und jetzt leben, ist uns das Schweigen versagt. Wir, Politiker, Halbpolitiker, Staatsbürger, Journalisten et cetera, wir müssen unablässig irgendeine Entscheidung treffen. Mit dem System, unter dem wir leben, müssen wir uns einrichten, müssen suchen, es zu ändern, müssen das schmale Tor zu einer Reform, das noch schmalere einer Revolution ausspähen. Hilfe erwarten wir vom Philosophen, wenn auch natürlich nur indirekte Hilfe, Hilfe auf Umwegen. Und da hören wir nun: Ich kann euch nicht helfen.

HEIDEGGER: Kann ich auch nicht.

SPIEGEL: Das muß den Nicht-Philosophen entmutigen.

HEIDEGGER: Kann ich nicht, weil die Fragen so schwer sind, daß es wider den Sinn dieser Aufgabe des Denkens wäre, gleichsam öffentlich aufzutreten, zu predigen und moralische Zensuren zu erteilen. Vielleicht darf der Satz gewagt werden: Dem Geheimnis der planetarischen Übermacht des ungedachten Wesens der Technik entspricht die Vorläufigkeit und Unscheinbarkeit des Denkens, das versucht, diesem Ungedachten nachzudenken.

SPIEGEL: Sie zählen sich nicht zu denen, die, wenn sie nur gehört würden, einen Weg weisen könnten?

HEIDEGGER: Nein! Ich weiß keinen Weg zur unmittelbaren Veränderung des gegenwärtigen Weltzustandes, gesetzt, eine solche sei überhaupt menschenmöglich. Aber mir scheint, das versuchte Denken könnte die schon genannte Bereitschaft wecken, klären und festigen.

SPIEGEL: Eine klare Antwort – aber kann und darf ein Denker sagen: Wartet nur, innerhalb von 300 Jahren wird uns wohl etwas einfallen?

HEIDEGGER: Es handelt sich nicht darum, nur zu warten, bis dem Menschen nach 300 verflossenen Jahren etwas einfällt, sondern darum, aus den kaum gedachten Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters in die kommende Zeit ohne prophetische Ansprüche vorzudenken. Denken ist nicht Untätigkeit, sondern selbst in sich das Handeln, das in der Zwiesprache steht mit dem Weltgeschick. Mir scheint, die aus der Metaphysik stammende Unterscheidung von Theorie und Praxis und die Vorstellung einer Transmission zwischen beiden verbaut den Weg zur Einsicht in das, was ich unter Denken verstehe. Vielleicht darf ich hier auf meine Vorlesungen verweisen, die unter dem Titel »Was heißt Denken?« 1954 erschienen sind. Vielleicht ist auch dies ein Zeichen unserer Zeit, daß gerade diese Schrift von allen meinen Veröffentlichungen am wenigsten gelesen ist.

SPIEGEL: Es ist natürlich immer ein Mißverständnis der Philosophie gewesen, zu denken, daß der Philosoph mit seiner Philosophie direkt irgendeine Wirkung haben sollte. Kommen wir zu unserem Anfang zurück. Wäre es nicht denkbar, den Nationalsozialismus einerseits als Verwirklichung jener »planetarischen Begegnung«, andererseits als den letzten, schlimmsten, stärksten und zugleich ohnmächtigsten Protest gegen diese Begegnung der »planetarisch bestimmten Technik« und des neuzeitlichen Menschen anzusehen? Offenbar tragen Sie in Ihrer Person einen Gegensatz aus, so daß viele Beiprodukte Ihrer Tätigkeit eigentlich nur dadurch zu erklären sind, daß Sie sich mit verschiedenen Teilen Ihres Wesens, die nicht den philosophischen Kern betreffen, an vielen Dingen festklammern, von denen Sie als Philosoph wissen, daß sie keinen Bestand haben – etwa an Begriffen wie »Heimat«, »Verwurzelung« oder dergleichen. Wie paßt das zusammen: planetarische Technik und Heimat?

HEIDEGGER: Das würde ich nicht sagen. Mir scheint, Sie nehmen die Technik doch zu absolut. Ich sehe die Lage des Menschen in der Welt der planetarischen Technik nicht als ein unentwirrbares und unentrinnbares Verhängnis, sondern ich sehe gerade die Aufgabe des Denkens darin, in seinen Grenzen mitzuhelfen, daß der Mensch überhaupt erst ein zureichendes Verhältnis zum Wesen der Technik erlangt. Der Nationalsozialismus ist zwar in die Richtung gegangen; diese Leute aber waren viel zu unbedarft im Denken, um ein wirklich explizites Verhältnis zu dem zu gewinnen, was heute geschieht und seit drei Jahrhunderten unterwegs ist.

SPIEGEL: Dieses explizite Verhältnis, haben das etwa die Amerikaner heute?

HEIDEGGER: Sie haben es auch nicht und sind noch in ein Denken verstrickt, das als Pragmatismus dem technischen Operieren und Manipulieren zwar Vorschub leistet, aber gleichzeitig den Weg verlegt zu einer Besinnung auf das Eigentümliche der modernen Technik. Indes regen sich in den USA hier und dort Versuche, sich vom pragmatistisch-positivistischen Denken zu lösen. Und wer von uns dürfte darüber entscheiden, ob nicht eines Tages in Rußland und in China uralte Überlieferungen eines »Denkens« wach werden, die mithelfen, dem Menschen ein freies Verhältnis zur technischen Welt zu ermöglichen?

SPIEGEL: Wenn es alle nicht haben und der Philosoph es ihnen aber nicht geben kann ...

HEIDEGGER: Wie weit ich mit meinem Denkversuch komme und in welcher Weise er künftig noch aufgenommen und fruchtbar verwandelt wird, das zu entscheiden steht nicht bei mir. Ich habe zuletzt 1957 in einem Festvortrag zum Freiburger Universitätsjubiläum unter dem Titel »Der Satz der Identität« in wenigen Denkschritten zu zeigen gewagt, inwiefern einer denkenden Erfahrung dessen, worin das Eigentümliche der modernen Technik beruht, sich die Möglichkeit öffnet, daß der Mensch des technischen Weltalters den Bezug zu einem Anspruch erfährt, den er nicht nur zu hören vermag, in den er vielmehr selbst gehört. Mein Denken steht in einem unumgänglichen Bezug zur Dichtung Hölderlins. Aber ich halte Hölderlin nicht für irgendeinen Dichter, dessen Werk die Literaturhistoriker neben vielen anderen auch zum Thema machen. Hölderlin ist für mich der Dichter, der in die Zukunft weist, der den Gott erwartet und der somit nicht nur ein Gegenstand der Hölderlin-Forschung in den literarhistorischen Vorstellungen bleiben darf.

SPIEGEL: Apropos Hölderlin – wir bitten um Entschuldigung, daß wir nochmals vorlesen müssen: In Ihren »Nietzsche«-Vorlesungen sagten Sie, daß der »verschieden bekannte Widerstreit des Dionysischen und des Apollinischen, der heiligen Leidenschaft und der nüchternen Darstellung, ein verborgenes Stilgesetz der geschichtlichen Bestimmung der Deutschen ist und uns eines Tages bereit und vorbereitet finden muß zu seiner Gestaltung. Dieser Gegensatz ist keine Formel, mit Hilfe deren wir nur 'Kultur' beschreiben dürften. Hölderlin und Nietzsche haben mit diesem Widerstreit ein Fragezeichen vor der Aufgabe der Deutschen aufgerichtet, geschichtlich ihr Wesen zu finden. Werden wir diese Zeichen verstehen? Eines ist gewiß: Die Geschichte wird sich an uns rächen, wenn wir es nicht verstehen.« Wir wissen nicht, in welchem Jahr Sie das schrieben; wir schätzen, es war 1935.

HEIDEGGER: Vermutlich gehört das Zitat in die Nietzsche-Vorlesung »Der Wille zur Macht als Kunst« 1936/37. Es kann aber auch in den folgenden Jahren gesprochen sein.

SPIEGEL: Ja, möchten Sie das noch etwas erläutern? Es führt uns ja vom allgemeinen weg auf eine konkrete Bestimmung der Deutschen.

HEIDEGGER: Ich könnte das im Zitat Ausgeführte auch so sagen: Meine Überzeugung ist, daß nur von demselben Weltort aus, an dem die moderne technische Welt entstanden ist, auch eine Umkehr sich vorbereiten kann, daß sie nicht durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann. Es bedarf zum Umdenken der Hilfe der europäischen Überlieferung und ihrer Neuaneignung. Denken wird nur durch Denken verwandelt, das dieselbe Herkunft und Bestimmung hat.

SPIEGEL: An eben dieser Stelle, wo die technische Welt entstanden ist, muß sie auch, meinen Sie ...

HEIDEGGER: ... im Hegelschen Sinne aufgehoben werden, nicht beseitigt, sondern aufgehoben, aber nicht durch den Menschen allein.

SPIEGEL: Sie messen speziell den Deutschen eine besondere Aufgabe zu?

HEIDEGGER: Ja, in dem Sinne, im Gespräch mit Hölderlin.

SPIEGEL: Glauben Sie, daß die Deutschen eine spezifische Qualifikation für diese Umkehr haben?

HEIDEGGER: Ich denke an die besondere innere Verwandtschaft der deutschen Sprache mit der Sprache der Griechen und deren Denken. Das bestätigen mir heute immer wieder die Franzosen. Wenn sie zu denken anfangen, sprechen sie deutsch; sie versichern, sie kämen mit ihrer Sprache nicht durch.

SPIEGEL: Erklären Sie damit, daß Sie in den romanischen Ländern, zumal bei den Franzosen, eine so starke Wirkung gehabt haben?

HEIDEGGER: Weil sie sehen, daß sie mit ihrer ganzen Rationalität nicht mehr durchkommen in der heutigen Welt, wenn es sich darum handelt, diese in der Herkunft ihres Wesens zu verstehen. So wenig wie man Gedichte übersetzen kann, kann man ein Denken übersetzen. Man kann es allenfalls umschreiben. Sobald man sich ans wörtliche Übersetzen macht, wird alles verwandelt.

SPIEGEL: Ein unbehaglicher Gedanke.

HEIDEGGER: Es wäre gut, wenn es mit dieser Unbehaglichkeit im großen Maßstab Ernst würde und man endlich bedächte, welche folgenreiche Verwandlung das griechische Denken durch die Übersetzung ins Römisch-Lateinische erfahren hat, ein Geschehnis, das uns noch heute das zureichende Nachdenken der Grundworte des griechischen Denkens verwehrt.

SPIEGEL: Herr Professor, wir würden eigentlich immer von dem Optimismus ausgehen, daß sich etwas mitteilen, auch übersetzen läßt, denn wenn dieser Optimismus aufhört, daß sich Denkinhalte auch über Sprachgrenzen hinweg mitteilen lassen, dann droht die Provinzialisierung.

HEIDEGGER: Würden Sie das griechische Denken im Unterschied zur Vorstellungsweise im Römischen Weltreich als »provinziell« bezeichnen? Geschäftsbriefe lassen sich in alle Sprachen übersetzen. Die Wissenschaften, das heißt auch für uns heute bereits die Naturwissenschaften mit der mathematischen Physik als Grundwissenschaft, sind in alle Weltsprachen übersetzbar, recht gesagt: Es wird nicht übersetzt, sondern dieselbe mathematische Sprache gesprochen. Wir streifen hier ein weites und schwer zu durchmessendes Feld.

SPIEGEL: Vielleicht gehört auch dies zu diesem Thema: Wir haben im Moment, ohne zu übertreiben, eine Krise des demokratisch-parlamentarischen Systems. Wir haben sie seit langem. Wir haben sie besonders in Deutschland, aber wir haben sie nicht nur in Deutschland. Wir haben sie auch in klassischen Ländern der Demokratie, in England und Amerika. In Frankreich ist es schon gar keine Krise mehr. Frage nun: Können nicht doch von seiten der Denker, meinerwegen als Beiprodukt, Hinweise darauf kommen, daß entweder dieses System durch ein neues ersetzt werden muß und wie es aussehen soll, oder daß Reform möglich sein müsse, und Hinweise, wie die Reform möglich sein könnte. Sonst bleibt es dabei, daß der philosophisch nicht geschulte Mensch – und das wird ja normalerweise der sein, der die Dinge in der

Hand hat (obwohl er sie nicht bestimmt) und der in der Hand der Dinge ist –, daß dieser Mensch zu Fehlschlüssen gelangt, ja vielleicht zu schrecklichen Kurzschlüssen. Also: Sollte nicht doch der Philosoph bereit sein, sich Gedanken zu machen, wie die Menschen ihr Miteinander in dieser von ihnen selbst technisierten Welt, die sie vielleicht übermächtigt hat, einrichten können? Erwartet man nicht doch zu Recht vom Philosophen, daß er Hinweise gibt, wie er sich eine Lebensmöglichkeit vorstellt, und verfehlt nicht der Philosoph einen Teil, meinetwegen einen kleinen Teil, seines Berufs und seiner Berufung, wenn er dazu nichts mitteilt?

HEIDEGGER: Soweit ich sehe, ist ein einzelner vom Denken her nicht imstande, die Welt im Ganzen so zu durchschauen, daß er praktische Anweisungen geben könnte und dies gar noch angesichts der Aufgabe, erst wieder eine Basis für das Denken selbst zu finden. Das Denken ist, solange es sich selber ernst nimmt angesichts der großen Überlieferung, überfordert, wenn es sich anschicken soll, hier Anweisungen zu geben. Aus welcher Befugnis könnte dies geschehen? Im Bereich des Denkens gibt es keine autoritativen Aussagen. Die einzige Maßgabe für das Denken kommt aus der zu denkenden Sache selbst. Diese aber ist das vor allem anderen Frag-Würdige. Um diesen Sachverhalt einsichtig zu machen, bedürfte es vor allem einer Erörterung des Verhältnisses zwischen der Philosophie und den Wissenschaften, deren technisch-praktische Erfolge ein Denken im Sinne des philosophischen heute mehr und mehr als überflüssig erscheinen lassen. Der schwierigen Lage, in die das Denken selbst hinsichtlich seiner eigenen Aufgabe versetzt ist, entspricht daher eine gerade durch die Machtstellung der Wissenschaften genährte Befremdung gegenüber dem Denken, das sich eine für den Tag geforderte Beantwortung praktisch-weltanschaulicher Fragen versagen muß.

SPIEGEL: Herr Professor, im Bereich des Denkens gibt es keine autoritativen Aussagen. So kann es eigentlich auch nicht überraschen, daß es auch die moderne Kunst schwer hat, autoritative Aussagen zu machen. Gleichwohl nennen Sie sie »destruktiv«. Die moderne Kunst versteht sich selbst oft als experimentelle Kunst. Ihre Werke sind Versuche ...

HEIDEGGER: Ich lasse mich gern belehren.

SPIEGEL: ... Versuche aus einer Situation der Vereinzelung des Menschen und des Künstlers heraus, und unter 100 Versuchen findet sich hin und wieder einmal ein Treffer.

HEIDEGGER: Das ist eben die große Frage: Wo steht die Kunst? Welchen Ort hat sie?

SPIEGEL: Gut, aber da verlangen Sie etwas von der Kunst, was Sie vom Denken ja auch nicht mehr verlangen.

HEIDEGGER: Ich verlange nichts von der Kunst. Ich sage nur, es ist eine Frage, welchen Ort die Kunst einnimmt.

SPIEGEL: Wenn die Kunst ihren Ort nicht kennt, ist sie deshalb destruktiv?

HEIDEGGER: Gut, streichen Sie es. Ich möchte aber feststellen, daß ich das Wegweisende der modernen Kunst nicht sehe, zumal dunkel bleibt, worin sie das Eigenste der Kunst erblickt oder wenigstens sucht.

SPIEGEL: Auch dem Künstler fehlt die Verbindlichkeit dessen, was tradiert worden ist. Er kann es schön finden, und er kann sagen: Ja, so hätte man vor 600 Jahren malen mögen oder vor 300 oder noch vor 30. Aber er kann es ja nun nicht mehr. Selbst wenn er es wollte, er könnte es nicht. Der größte Künstler wäre dann der geniale Fälscher Hans van Meegeren, der dann »besser« malen könnte als die ande-

ren. Aber es geht eben nicht mehr. So ist also der Künstler, Schriftsteller, Dichter in einer ähnlichen Situation wie der Denker. Wie oft müssen wir doch sagen: Mach die Augen zu.

HEIDEGGER: Nimmt man als Rahmen für die Zuordnung von Kunst und Dichtung und Philosophie den » Kulturbetrieb«, dann besteht die Gleichstellung zu Recht. Wird aber nicht nur der Betrieb fragwürdig, sondern auch das, was »Kultur« heißt, dann fällt auch die Besinnung auf dieses Fragwürdige in den Aufgabenbereich des Denkens, dessen Notlage kaum auszudenken ist. Aber die größte Not des Denkens besteht darin, daß heute, so weit ich sehen kann, noch kein Denkender spricht, der »groß« genug wäre, das Denken unmittelbar und in geprägter Gestalt vor seine Sache und damit auf seinen Weg zu bringen. Für uns Heutige ist das Große des zu Denkenden zu groß. Wir können uns vielleicht daran abmühen, an schmalen und wenig weit reichenden Stegen eines Überganges zu bauen.

SPIEGEL: Herr Professor Heidegger, wir danken Ihnen für dieses Gespräch.