

Alexander Michailowski

In der Welt der selbstfahrenden Autos: Warum Heideggers Philosophie trotzdem nicht zu entsorgen ist und wieso sein Denken der Technik zu einer Philosophie der Zukunft gehört

I. »Der andere Anfang« und »das andere Denken«: Russland und China

Martin Heidegger hat mit hoher Wahrscheinlichkeit erwartet, dass die zukünftige Heidegger-Forschung der Größe des deutschen Denkens nicht gewachsen sein wird. Diese Vermutung steht offensichtlich mit der seinsgeschichtlichen Wende und der esoterischen Neuorientierung seines eigenen Denkens in Verbindung, die durch die Untersuchungen zur Dichtung des späten Hölderlins sowie die philosophische Auseinandersetzung mit dem Nachlass von Nietzsche eingeleitet wurden. 1935 trat Heidegger dem wissenschaftlichen Gremium bei, um die historisch-kritische Gesamtausgabe von Nietzsche vorzubereiten. Enttäuscht vom Fortgang der Arbeiten schrieb er jedoch bereits im Herbst 1938 an seinen Bruder Fritz: »Die Sitzungen im Nietzsche-Archiv waren nicht erfreulich – vielleicht wird auch dieser Versuch – Nietzsches eigentliches Werk aus seinem Nachlass in den entscheidenden Grundzügen sichtbar zum Stehen und Bleiben zu bringen, *scheitern müssen*. Fast scheint es, als sollten die Zeiten, die deutsche Denker brauchen, um verstanden zu werden, immer länger werden« (Homolka, Heidegger (Hrsg.), 2016, 47). Heidegger zog sich seit 1938, d. h. 38 Jahre nach dem Tod des deutschen Philosophen, aus dem Gremium allmählich zurück (Homolka / Heidegger (Hrsg.), 2016, 151). Im Jahr 2014, als die ersten Bände der *Schwarzen Hefte* erschienen, waren genau 38 Jahre seit Heideggers Tod vergangen.

Wenn wir über Heideggers Einschätzung der geistigen Situation in Europa nicht hinwegsehen wollen, müssen wir m. E. auch die hermeneutische Strategie Heideggers als des Autors seiner Gesamtausgabe ernst nehmen. In *Anmerkungen III* spielt Heidegger auf die Gefahr einer »Flut von Geschwätz« an.

Was noch »Philosophie« heißen kann, geht ins Popularisieren. Statt weder ein noch aus zu wissen, tut die Philosophie so, als wüßte sie das eine und das andere. So ist denn ihr Mächlertum auch noch billig und geistlos, wo es ohnedies schon gewöhnlich genug bleibt. Zuletzt wurde klar, daß ein Reden inskünftig so sinnlos sei, wie es schon seit Jahren war. (Heidegger, 2015, 231)

Wenige können mit einem Denker aus seinen Grunderfahrungen her in sein Äußerstes mitgehen und so ihn selber noch wesentlicher denken und ihn so in seine höchste Stärke heben, um dann erst, auf ihn hörend, in die Zwiesprache mit ihm einzugehen und so vor das Selbe zu gelangen. Dazu gehört die Ruhe im Seyn, die Loslösung vom Selbstischen ergibt sich da von selber. (Heidegger 2015, 232)

Heidegger hatte das Ohr und den Blick fürs Unscheinbare – für die Ruhe und Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes. Als er sein Urteil über die »Philosophie« aussprach, meinte er natürlich nicht nur das Universitätswesen in Deutschland. Seine Botschaft richtete er vor allem an »hundert tiefe Einsamkeiten«,¹ um mit Nietzsche zu sagen, und die Menschen der Zukunft. Daraus erwächst für mich eine hermeneutische Forderung, Heidegger aus der Perspektive der Zukunft, nicht der Vergangenheit zu lesen, und gleichzeitig sich selbst fragen, ob wir seinem Denken gewachsen sind oder nicht, und ob wir aus Heideggers »Grunderfahrungen her in sein Äußerstes mitgehen« können oder nicht.²

Können wir in der Tat versuchen, Heidegger nicht als Philosoph der Vergangenheit, sondern als 1) Philosoph der Zukunft zu lesen, und zwar als 2) denjenigen, der für nicht unmöglich hält, dass eine neue »Zuwendung des Seins«, um mit Ernst Jünger zu sprechen (vgl. Heidegger 1976b, 406), aus Russland und China kommen kann? Im Spiegel-Gespräch fragt er z. B.: »Wer von uns dürfte darüber entscheiden, ob nicht eines Tages in Russland und China uralte Überlieferungen eines ›Denkens‹ wach werden, die mithelfen, dem Men-

¹ Vgl. Jaspers über Nietzsche: »Auch dann noch, wann das Ganze der Zukunft ihm trostlos scheint, hält Nietzsche den Blick auf das mögliche Selbstsein der Einzelnen fest in dem Gleichnis: ›Hundert tiefe Einsamkeiten bilden zusammen die Stadt Venedig – dies ihr Zauber. Ein Bild für die Menschen der Zukunft‹« (Jaspers, 1981, 288).

² In seinem Brief an den Bruder Fritz vom 2. März 1943 sagt Heidegger über seine Manuskripte (*Beiträge und Anfang*), »als müßte das doch alles bleiben, auch wenn es noch lange Zeit braucht, bis die Menschen dafür da sind« (Homolka / Heidegger (Hrsg.), 2016, 87), »weil der direkte Weg zu meinem Gedanken fast ungangbar ist für einen Heutigen« (Homolka / Heidegger (Hrsg.), 2016, 88).

schen ein freies Verhältnis zur technischen Welt zu ermöglichen?»³ (Heidegger, 1976a, 214)

Die Überwindung der neuzeitlichen Metaphysik ist im Denken Heideggers ein zentrales Thema, aber gerade nicht die Überwindung der technischen Welt, der die herrschende Subjektivität zugrunde liegt. Die technische Welt ist geschichtlich gegeben. Es ist die Welt der »totalen Mobilmachung«, die als »Wille zur Macht« alle Lebensbereiche mittels Technik in Arbeit verwandelt und alle Ressourcen zur Energiequelle macht. Indem Ernst Jünger bekanntlich die Möglichkeit der Überwindung des Nihilismus durch das Überschreiten der Linie (*trans lineam*) besprach, thematisierte Heidegger in *Zur Seinsfrage* die Linie selbst (*de linea*), d. h. die Endphase des europäischen Nihilismus (Heidegger 1976b, 424), der in die »Machenschaft«, die »Bodenlosigkeit«, das »Rechnerische«, das »Riesige« (Heidegger 2014b, 36), kurz, in die Verwüstung der Erde mündet. Als Alternative zum gesteigerten Aktivismus, der nur zu einem Absturz führen kann, bietet sich der Weg des stillen Denkens. Daher fragt Heidegger nicht: wie wir aus der technischen Welt heraustreten und zu einer anderen, nicht mehr technisch organisierten Welt gelangen, sondern er fragt eben nach dem »freien Verhältnis zur technischen Welt«.

Das ist im Grunde eine revolutionäre Position, die das Ende der Metaphysik verkündet und auf einen genuinen Neuanfang abzielt. Mit dieser Frage aus dem Spiegel-Gespräch hängt auch der Gedanke aus dem Jahr 1941 über das »Russentum« zusammen, das mit dem Bolschewismus nicht identisch ist und das zur Verwindung der neuzeitlichen Metaphysik beitragen könnte: »Im Wesen des Russentums liegen Schätze der Erwartung des Gottes verborgen, die alle Rohstofflager wesentlich übertreffen« (Heidegger 2014c, 128).

Ganz im Sinne der konservativen Revolution bereitet Heidegger den Boden für die Metapolitik des anderen Anfangs als der einzigen Erlösung des planetarischen Menschentums von gewalttätiger Machenschaft, die das Leben des Menschen gefährdet. In dieser Konstellation muss Russland eine ganz besondere Rolle zugehören. So heißt es in der esoterischen Abhandlung *Die Geschichte des Seyns* (1938/40):

Rußland – daß wir es nicht technisch-kulturell überfallen und endgültig vernichten [^a As.: d. h. nicht physisch ausrotten oder auch nur niederschla-

³ Martin Heideggers Spiegel-Gespräch mit Rudolf Augstein und Georg Wolff im September 1966, veröffentlicht in der Nr. 23/1976 vom 31. Mai.

gen kriegerisch, sondern um das eigene verborgene Wesen bringen, durch erneuten und radikalen Einbezug in die Machenschaft, der wir selbst verfallen], sondern zu *seinem* Wesen es befreien und ihm die Weite seiner Erleidenschaft eröffnen zur Wesentlichkeit einer wesentlichen Rettung der Erde. Daß wir die Verarmung in die Armut als den Reichtum des Seyns vorbereiten und zu verschenken stark genug sind. Erst so stellen wir uns der Wesung eines Streites, der den Menschen in seine Zukunft nötigt.

Vorbedingung: Befreiung zu uns, Überwindung der Neuzeit. (Heidegger 1998, 119–120)

Heidegger sieht das Wesen des Russentums in der Erleidenschaft, die zur »wesentlichen Rettung der Erde« führt. Im Russentum, das auch als ein »russisches Dasein« (vgl. Dugin 2017, 281) verstanden werden könnte, geht es um den Seinsvollzug in einer bestimmten Kultur, die in dem christlich-orthodoxen osteuropäischen Erbe verankert ist. Der politische Philosoph Alexander Dugin spricht Russland im Lichte vom »Geviert«-Gedanken eine besondere Rolle im Übergang zum anderen Anfang zu (Love 2017, 258). Er kreiert sogar ein geopolitisches Narrativ vom »russischen anderen Anfang«, wobei Russland zum Ort werde, an dem eine neue Beziehung zum Sein sich öffnet, zu der *fruchtbaren Erde*, auf der die Erlösung von den metaphysischen Illusionen des Westens erst möglich wird. In dieser Rolle kann das »russische Dasein« sich auf Grund seiner »traditionellen« Seinsweise von der Gottlosigkeit der Moderne befreien und somit zu einem Leitstern für die Welt werden.

»Leiden und Schmerz sind immer die Voraussetzung umfassender Erkenntnis und eines tiefen Herzens« (Dostojewski 1989, 250), heißt es bei Dostojewski in *Verbrechen und Strafe*. Die russische Erfahrung der durch »Bolschewismus« – d. h. Entchristlichung durch Kollektivierung und Industrialisierung – vorangebrachten Gottverlassenheit dürfte daher mit Heideggers postmetaphysischem Projekt korrespondieren, dem der andere Anfang des Denkens und der Geschichte auf den Trümmern der abendländischen Zivilisation vorschwebt. Der Moskauer Philosoph und Heidegger-Übersetzer Vladimir Bibichin lieferte mit seinem Essay *Der andere Anfang* (verfasst 1994, veröffentlicht 2003, übersetzt ins Deutsche 2020) eine in der russischen Religionsphilosophie verankerte Interpretation von Heideggers Russland-Passagen und damit einen *kenotischen Begriff vom anderen Anfang*. Heidegger hat sich mehrfach dahingehend geäußert, dass man ihn wahrscheinlich zuerst in Russland wirklich ver-

stehen werde. Damit dies wahr werde, kommt es darauf an, so Bibichin, dass es in Russland nicht um den Anfang in Russland gehen wird, nicht um den russischen Anfang (die russische Idee, den russischen Geist, die russische Persönlichkeit), sondern um den Anfang schlechthin.

Nur durch die Not, die eigene und akute, wissen wir jetzt, gibt sich uns kund, um was es im ersten Anfang ging – um Gott und das Sein, die uns verlassen haben. Nur diese akuteste Not kann uns Heutige, Letzte, verbinden, und sie verbindet uns mit dem ersten Anfang: Die Not – das Bedürfnis nach Gott und dem Sein. [...] Wir hören von verschiedenen Seiten von der Gottverlassenheit. Das ist am besten wörtlich zu verstehen: Wir sind von Gott verlassen, das ist offensichtlich. Offensichtlich ist auch etwas anderes: Gott hat uns alle jetzt Lebenden auf wunderbare Weise verlassen, im Leben und im Sein. Gott hat uns in beiden Bedeutungen gleichermaßen verlassen. [...] In der Tat, wie Gottes Verhältnis zum Sein auch sein mag – wir wissen es nicht –, aber es ist nicht von einem Sein ohne Gott auszugehen. Wir sind verlassen, so muss man sagen, um von Neuem *nichts* zu sein. [...] Das sichere Wissen, dass ich von Gott verlassen bin – was gibt mir das? Nicht mehr und nicht weniger als den weiten Spielraum für schwindelerregende Freiheit. (vgl. Bibichin 2020, 334–338)

Die Seinsverlassenheit ist zwar mit Gottverlassenheit nicht identisch, aber sie ist so, dass sie gleichzeitig als eine Gottverlassenheit für Russland erscheint und erlebt wird. In diesem Sinne sollte man auf Heideggers Bemerkung über die russische Erwartung *des* Gottes viel Gewicht legen. Während nach Heidegger »Friedrich Nietzsches Bemerkung ›Gott ist tot‹ ein verbindliches Kriterium für den religiösen Status des 20. Jahrhunderts« ist und »aus dem Tode Gottes« der Nihilismus wächst (Trawny 2003, 136), der nur von einem aus der Ferne erscheinenden letzten Gott eines Hölderlins überwunden werden kann, geht es den Russen nicht um Götter, die Himmlischen, sondern um den christlichen Gott, genauer gesagt, um den russischen Christus, der, wie es in einem treffenden Epigramm von Ernst Jünger heißt, »auferstanden ist, aber die Erde noch nicht abgestreift hat« (Jünger 1942, S. 219). Daher weiß sich Russland dem anderen Anfang insofern verpflichtet, als es bereit ist, dieses Ausbleiben des Gottes ernst zu nehmen und sich ihm zu stellen. Im Übergang zum anderen Anfang wird die Erlösung der Welt vorbereitet, und zwar durch Hingabe und Verzicht auf Machtausübungen, auf Willen zur Macht.

In seinem Vortrag *Die Frage nach der Technik* behauptet Heidegger:

Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik. [...] So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches. Wir erfahren darum niemals unsere Beziehung zum Wesen der Technik, solange wir nur das Technische vorstellen und betreiben, uns damit abfinden oder ihm ausweichen. Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen. (Heidegger 2000a, 7)

Es geht ihm nicht darum, der Perfektionierung der Technik zu widerstehen. Seine Gesinnung ist weder technikoptimistisch noch technikpessimistisch. Innerhalb der seinsgeschichtlichen Logik wird am Ende alles, was sich technisieren lässt, technisch sein. Es ist daher völlig sinnlos, sich diesem Prozess entgegenzustellen, weil es unmöglich ist, dem Walten des »Ge-stells« zu widerstehen. Dies wäre gleichbedeutend mit der Aussage, dass es kein Sein gibt oder dass wir gegen das Sein sind. Dieses für die moderne Technik charakteristische Entbergen des Seienden als Bestand ist jedoch ein ziemlich kathartischer Prozess, der auch mit Leiden verbunden ist. Indem er an seine Grenze kommt, bringt er ans Licht das, was der Macht der Technik nicht unterliegt, etwas, mit dem es sich allein zu befassen lohnt.

Dass »Ge-stell« unser »Geschick« ist, bedeutet nicht, dass die Menschen vollständig daran gebunden sind. Heidegger sieht die Stellung des Menschen in der Welt der globalen Technik nicht als ein Schicksal, dem nicht zu entkommen sei. Im Gegensatz sagt er im Spiegel-Interview: »Pessimismus, nein. Pessimismus und Optimismus sind im Bereich der jetzt versuchten Gesinnung Stellungnahmen, die zu kurz tragen« (Heidegger 1976a, 205). Daher kann Heideggers Vorstellung von »Gelassenheit« nicht mit einer Haltung der Resignation oder der Passivität identifiziert werden. Gelassenheit scheint nur dann passiv zu wirken, wenn sie auf den »Ruf des Seins« im Denken nicht antwortet. Dem Denken steht keine Vermittlerrolle. »Durch ein anderes Denken ist eine mittelbare Wirkung möglich, aber keine direkten, so daß gleichsam kausal das Denken den Weltzustand verändert.« (Heidegger 1976a, 209)

Wir sind ziemlich weit von der letzten Phase dieses Prozesses entfernt: Die technischen Mittel besitzen ein viel größeres Potenzial, als wir uns vorstellen können. »Die Natur wird zu einer riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und ihre Industrie« (Heidegger 1959, 18). Das herausfordernde Stellen lässt *Nutzbarkeit und Verwertbarkeit* als eigentliche Dimension der Natur hervortreten. Der Mensch ist Teil der Natur. Inzwischen scheint man mit dem Diskurs der Nachhaltigkeit einen globalen Konsens erreicht

zu haben. Das einzige Problem dabei ist, dass der Mensch selbst ebenfalls technisiert wird: Das »rechnende Denken« beansprucht die Ausschließlichkeit, während das besinnliche Denken gerade unberücksichtigt bleibt. Es ist aber das besinnliche Denken, das sich dem Geheimnis des Wesens der Technik und somit dem Wesen der Wahrheit offenhält. Das Kathartische hier besteht darin, dass es zur »Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen« kommen kann (Heidegger 1976b, 217). Im seinsgeschichtlichen Wesen des Nihilismus liegt die Seinsverlassenheit. Das Hindurchgegangensein durch die absolute Negativität ist Voraussetzung für das Aufsprengen der Immanenz und den Einbruch des Anderen. So ist die »Vollendung der Metaphysik« Vorbedingung ihrer Überwindung. Ohne das Eingehen in die »Leere der Seinsverlassenheit« (Heidegger 2000a, 90) ist das Lichten des Unterschieds von Sein und Seiendem und somit die Hermeneutik der technischen Welt undenkbar. Der Umschlag bleibt aber geheimnisvoll, der neue Anfang kommt als unerkannter herauf (vgl. Thomä (Hrsg.) 2003, 268–279).

Der Ausdruck »ein anderes Denken« kommt in Heideggers Werken nicht sehr oft vor, aber in den letzten vierzig Jahren seines Lebens und Schaffens findet er mehrere alternative Bezeichnungen dafür, und zwar geht es bei ihm um das »künftige« (Heidegger 2009, 250) und »vorbereitende« (Heidegger 1977, 212) Denken, das als ein besinnliches Denken den Gegensatz zum rechnerischen Denken darstellt.

Ähnlich wie in seiner Feststellung in seinem Vortrag *Die Frage nach der Technik*, dass gerade die wesentliche Entfaltung der Technik »den möglichen Ausgang des Rettenden in sich« (Heidegger 2000a, 33) enthält, geht Heidegger davon aus, dass nur die Ausrichtung des Blicks auf die Herrschaft des Ge-stells es dem Menschen ermöglicht, sein eigenes Wesen zu erreichen. Ein Übergang wäre nur innerhalb der westlichen Überlieferung möglich, aus der die technische Welt stammt. Heidegger verneint im Spiegel-Gespräch, dass die Überwindung der Metaphysik »durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen« könne (Heidegger 1976a, 214). Angesichts der sich extrem verschlechternden Weltlage, der wachsenden Wüste deutet Heidegger aber auch auf eine mögliche Anregung oder Unterstützung von außerhalb der abendländischen Zivilisation hin.⁴

⁴ Selbst wenn der Ost-West-Dialog als Möglichkeit eingeführt wird, bleibt er an die

Hier ist das Warten erforderlich, bis die »alten Überlieferungen des Denkens«, beispielsweise in Russland oder China, wachsam werden. Dies liegt daran, dass es keine Gewissheit über den Moment dieses Erwachens geben kann. Es bleibt dafür die Vorfreude auf die mögliche »Lichtung«, die Klarheit bringt. Diese Haltung ohne jeglichen Zwang ist vereinbar mit dem, was Heidegger während seiner Gespräche mit Tezuka Tornio 1953/54 und Hisamatsu Shinichi 1958 als eine Begegnung auf hoher Ebene zwischen Ost und West beschrieben hat (Buchner 1989, 189–192).

Indem wir mit Heideggers »Lichtung« denken und angemessen charakterisieren, erreichen wir einen Bereich, der es vielleicht ermöglicht, ein transformiertes europäisches Denken in eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem »Denken« des Ostens zu bringen⁵. Eine solche Konfrontation könnte bei der Aufgabe helfen, das Wesentliche des Menschen vor der Gefahr einer bis auf Extremum getriebenen technologischen Berechnung und Manipulation des Seienden (auch das menschliche Dasein) zu bewahren (vgl. Ma & Brakel 2014, 538).

Was sind also grundlegende Merkmale des anderen Denkens? Erstens ist das andere Denken nicht zwingend, weil – wie es in der Abhandlung *Das Ende der Philosophie* (1964) formuliert wird – »seine Aufgabe nur einen vorbereitenden, keinen stiftenden Charakter hat.« »Sie begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt« (Heidegger 2007, 75). Zweitens wirkt das andere Denken insofern »vorbereitend«, als es zuerst lernen muss, »in welchem Lernen es seine eigene Wandlung vorbereitet« (ibid.). Drittens bietet das andere Denken keine Garantien für eine vermeintlich

unbestimmte Zukunft gewiesen. Heideggers Strategie besteht darin, das Ereignis einer solchen Begegnung und eines solchen Dialogs zu antizipieren und es gleichzeitig im Namen einer Vorbereitung mit dem griechischen Erstanfang weit in die Zukunft zu verschieben (vgl. Ma 2008).

⁵ Es lässt sich aus dem Spiegel-Gespräch schließen, dass Heideggers Kehre nach »Osten« keine strenge Differenzierung zwischen einer russischen, chinesischen oder japanischen Denktradition voraussetzt. Es gibt viele Veröffentlichungen, die sich dem Problem »Heidegger und der Osten« widmen. Unter ihnen nimmt der Sammelband *Heidegger and Asian Thought* (Parkes (Hg.) 1987) einen besonderen Platz ein. Dennoch bleibt die grundsätzliche Frage offen: Was ist der Grund für die manchmal überraschende Übereinstimmung von Heideggers Denken und klassischer chinesischer (hauptsächlich taoistischer) Philosophie, wenn man bedenkt, dass Heideggers Kenntnis der östlichen »Überlieferung« weder erschöpfend noch grundlegend sein konnte? Auf diese Frage kann ich hier freilich nicht eingehen.

glänzende Zukunft. »Das vermutete vorbereitende Denken will und kann keine Zukunft voraussagen«, erklärt Heidegger ebenda. Es besteht also die Möglichkeit, ein freies Verhältnis zur technischen Welt zu gewinnen, indem wir die Bereitschaft für ein neues Verhalten gegenüber dem Sein entwickeln, das im Schicksal der Menschheit verborgen bleibt. Diese Möglichkeit ist nicht gewährleistet, also kann man in Bezug auf das andere Denken nur lernen, das Warten zu üben.

Da das andere Denken spontan und unauffällig ist, kann man sein Kommen nur abwarten und in diesem Kommen das »Heilsame« nahen sehen, wie Heidegger im letzten seiner *Feldweg-Gespräche* (1944/45) erwähnt. Ein jüngerer Mann und ein älterer Mann führen ein Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager inmitten des russischen Waldes. Das Gespräch beginnt mit einer Erfahrung Russlands als »heilender Weite«, wobei die heilende Weite nicht als die des Waldes erscheint, »sondern dessen eigene Weite ist in das Heilende eingelassen« (Heidegger 1995, 206). Was kann aber eine Heilung hervorrufen und somit vor der Verwüstung der Erde und Vernichtung des Menschenwesens retten? Das Verwüstende, d. h. das »Bösartige« besteht nach Heidegger darin, dass die »Menschheitsziele die verschiedenen Menschentümer davon besessen machen, alles an die Verwirklichung dieser Ziele zu wenden und so die Verwüstung unbedingt zu betreiben« (Heidegger 1995, 211). Wir müssen lernen, einfach zu warten, »bis unser eigenes Wesen edel und frei genug geworden ist, um uns dem Geheimnis dieses Geschickes schicklich zu fügen« (Heidegger 1995, 216). Dieses Warten unterscheidet sich einerseits vom gegenstandsbezogenen »Erwarten«, andererseits ist es nicht mit »Geduld« identisch, die gerade ein heroisches Aushalten und feste Ausdauer bis ans Ende meint. Warten heißt »kommen lassen«, d. h. Dinge zu ihnen selbst zurückkehren lassen. Das Warten als ein in die Zukunft gerichtetes Vermögen übersteigt alle Tatkraft und Wettbewerbsfähigkeit. »Wer sich ins Wartenkönnen findet, übertrifft alles Leisten und dessen Erfolge, wobei das Warten nie auf ein Überholen rechnet« (Heidegger 1995, 227).

Der russische Wald ist für Heidegger gerade der Ort, an dem das deutsche Volk zu einem wartenden Volk wird: »... indem wir Wartende werden, werden wir erst Deutsche« (Heidegger 1995, 235). Sich auf das Warten einzulassen heißt gleichzeitig »die Not wissen zu lernen« und somit »der Notwendigkeit des Unnötigen« zu achten (Heidegger 1995, 237). Genau an dieser Stelle, die mit der oben zitierten prognostischen Passage über die »Verarmung in die Armut« und den

»Reichtum des Seyns« korrespondiert, kommt bei Heidegger zum russischen Thema ein chinesisches Thema hinzu, und zwar in Form einer Erinnerung an das Gespräch zweier Denker über das Unnötige, das der Ältere in seiner Studentenzeit »aus einer historischen Darstellung der chinesischen Philosophie« abgeschrieben hat.

Der Eine sagte: »Ihr redet vom Unnötigen.«

Der Andere sprach: »Erst muß einer das Unnötige erkennen, ehe man mit ihm vom Nötigen reden kann. Die Erde ist ja weit und groß, und doch braucht der Mensch, um zu stehen, nur so viel Platz, dass er seinen Fuß darauf setzen kann. Wenn aber unmittelbar neben dem Fuß ein Riß entsteht bis hinab zu der Unterwelt, wäre ihm dann der Platz, worauf er steht, noch zu etwas nütze?«

Der Eine sprach: »Er wäre ihm nichts mehr nütze.«

Der Andere sprach: »Daraus ergibt sich klar die Notwendigkeit des Unnötigen.« (Heidegger 1995, 239)

Mit dem Hinweis auf »das Unnötige« reagiert Heidegger auch auf den allgemeinen Vorwurf, sein Denken liefere keine konkreten Anweisungen bzw. keine Auswege aus der technischen Welt. Heidegger erwidert: Das andere Denken könne nicht direkt angewendet werden. Und gerade aus diesem Grund wird es niemals zu einem Instrument der Machenschaft ausarten. Daher heißt es: bei der Auseinandersetzung mit dem Ge-stell das andere Denken zu üben, das auf seine wesentliche Nutzlosigkeit eingestellt ist.

II. Aufgabe einer nach Heidegger orientierten Technikhermeneutik

Da wir in den von der Seinsvergessenheit verursachten »Riß« »bis hinab zu der Unterwelt« fallen können, tut eine *Hermeneutik der technischen Welt* not, zu der das andere Denken einen wichtigen Beitrag leisten könnte. Indem wir unsere Lebenswelt als eine durch die technische Revolution gestaltete Welt sehen, fällt der Philosophie eine besondere Aufgabe zu, die Frage nach dem Ursprung, Bedingungen und Grenzen der Technik zu stellen. Diese Frage gehört in den Bereich der Technikhermeneutik, für die Heidegger einen paradigmatischen Beitrag geleistet hat. Nehmen wir als Beispiel die Situation, wo es keinen Menschen mehr gibt, der sich des *Wozu* der heutigen technischen Kultur erinnern kann. So liegt (oder lag vor kurzem) im Berliner Völkerkunde-Museum in der Südsee-Abteilung ein Gegen-

stand, dessen Beschriftung verrät: »Kultgegenstand. Gebrauch unbekannt.« Die Interpretation des Gegenstands scheint nicht möglich zu sein. Nun ist ein Kultgegenstand kein technisches Gerät in unserem Sinne, wohl aber für eine mythisch-magisch organisierte Kultur; darum verdeutlicht das Beispiel, dass von der magischen Technik gar nichts bleibt als allein ein inventarisierte Holz- oder Knochengegenstand, der unserem Verstehen entzogen ist. Heidegger war es, der diesen Zusammenhang feststellte, als er den Begriff des Zuhandenen und später den des Ge-stells einführte. Damit erweist sich, so der Berliner Technikphilosoph Hans Poser, das Technikverstehen in einer sehr spezifischen Weise als angewiesen auf eine sachgerechte Technikhermeneutik als eine Methode des verstehenden Deutens, die den Zusammenhang von Intentionalität und Telos-Zuschreibung als deren Interpretation zum Inhalt hat (Poser 2016, 41).

Das Beispiel lasse, so Poser, zugleich erkennen, dass eine der Voraussetzungen des Verstehens darin bestehe, ein geschichtlich gegründetes Vorverständnis von Technik und ihren Zwecken zu haben. Wenn dies üblicherweise nicht auffällt, so deshalb, weil in den Technikwissenschaften ebenso wie in den Naturwissenschaften durch die Ausbildung eine Standardisierung des Vorverständnisses gesichert wird, die die jeweilige Interpretation als ahistorisch und objektiv erscheinen lässt. »Die Wissenschaft denkt nicht«, behauptet Heidegger provokativ. Der bekannte Satz, der oft als wissenschaftsdistanziert und wissenschaftskritisch interpretiert worden ist, bedeutet nach Heidegger nur, dass sie nicht in der offenen Art und Weise der Philosophie denkt und daher der Seinsvergessenheit verfallen kann. Anstöße von Heidegger wirkten weiter, als etwa Herbert Marcuse und Jürgen Habermas die wissenschaftliche Arbeit auf ein eindimensionales Menschentum oder die Technik auf eine Ideologie zurückführten, welche die Frage nach ihren Bedingungen und Grenzen tabuisiert. Aber wir dürfen uns dadurch nicht provozieren lassen. Denn mit den techno-wissenschaftlichen Manipulationen ist gerade nicht der Willkür Tür und Tor geöffnet: die wissenschaftsimmanente Standardisierung verhütet das. Vielmehr geht es darum, zu verdeutlichen, welcher weitere Horizont bei einer ontologisch-hermeneutischen Betrachtung von Technik aufgespannt werden muss.

Heidegger ist in *Sein und Zeit* (§31) der Seinsart desjenigen Seienden auf der Spur, das Verstehen heißt. Verstehen hat die Struktur des Entwurfs. Das Verstehen wird seine eigentliche Möglichkeit im Entwurf seines Seinkönnens. Damit zeigt sich, dass das von Heidegger

geresehene modale Problem sich in herausragender Weise am technischen Entwerfen zeigen lässt, ja, dass das technische Entwerfen geradezu der Prototyp des Entwerfens ist, eben derjenige, der unsere Lebenswelt gestaltet und der, da die Resultate uns zumeist überleben, die Welt von morgen bestimmt. In diesem Sinne bestätigt sich auch Heideggers spätere seinsgeschichtliche Interpretation des Entwerfens. Entwurf und Verstehen werden im seinsgeschichtlichen Denken als geworfener Entwurf. Verstehen ist geworfener Entwurf. Der Werfer selbst, das Dasein, ist geworfen: »Der Sprung ist der Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, dass der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. er-eignet durch das Seyn.« (Heidegger 1989, 239) Der Entwurf ist keine subjektive Leistung des Menschen, sondern vom Sein selbst geworfen. »Der Entwurf des Seyns kann nur vom Seyn selbst geworfen werden«, heißt es in den *Beiträgen zur Philosophie* (Heidegger 1989, 447). Dem Werfer bleibt nur, zu warten, um den Gegenschwung im Seyn aufzufangen.

Ich habe anfangs Heideggers Philosophie als diejenige definiert, die sich in die Zukunft richtet und der Zukunft gehört. Es ist daher nicht zufällig, dass Heidegger sich allgemein als Philosoph der Technik und des Post-Metaphysischen profiliert hat, und seine Philosophie insbesondere in Russland in dieser Eigenschaft rezipiert und einflussreich wurde (Mikhailovsky 2018). Das Wort Ge-stell (russ. -) ist inzwischen allen Philosophie-Studenten an russischen Hochschulen geläufig. Heidegger wird nicht als ein reaktionärer Denker gelesen, sondern als derjenige, dessen philosophisches Projekt der fortgeschrittenen Moderne gehört, welche durch die technische Revolution gekennzeichnet ist. Schauen wir auf das technische Entwerfen. Technisches Entwerfen ist immer zukunftsorientiert; darum erwächst den Technikwissenschaften in interdisziplinärer Zusammenarbeit die Aufgabe, existenzielle Probleme anzupacken.

Moderne Techniktheorien horchen auf Heidegger. Denn sie wissen, dass sie Viel-Ebenen-Theorien sein müssen, sonst wäre z. B. die sogenannte »Technikbewertung« (Technology Assessment) eine Farce. Gerade der Technikphilosophie kommt darum die Aufgabe zu, »auf der Grundlage ihrer um die normative Seite erweiterten Modelle nicht nur bewährte Verfahrensregeln zu formulieren, sondern auch Warnungen auszusprechen und Begründungen dort einzufordern, wo sie Gefährdungen befürchten« (Poser 2016, 314). So muss sie heute jene Hölderlinsche Hoffnung umsetzen, auf die Heidegger sich in

seiner Sicht der Technik stützt: »Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.« (Heidegger 2000a, 29 und 35)

III. Eine »echte Technik« und der nationale Ansatz am Beispiel Chinas

Das Dominantwerden der technischen Kategorien in der Lebenswelt der fortgeschrittenen Moderne schließt auch die Vorherrschaft der globalen Rationalität ein. Im letzten Abschnitt beschäftige ich mich mit dem Gedanken, inwiefern Heideggers Denken der Technik für die Neuorientierung der Technik im Zusammenhang mit Natur und Welt uns behilflich sein könnte. Es geht mir insbesondere um die Korrelation der technischen Tätigkeit mit den nationalen Modellen bzw. um das »Pluriversum« der technischen Modelle (um mit Carl Schmitt zu reden), die in Heideggers Terminologie verschiedenen »Menschentümern« entsprechen würden.

Die Bewegung der Seinsgeschichte ist alles andere als ein hemmungsloses Abrutschen in die bodenlose »Chinoiserie«. Sowohl individuelles als auch gemeinschaftliches (völkisches) Dasein in seiner Zeitlichkeit gehört seinem Geschick zu und wird auf die Laufbahn geleitet, die durch das waltende »Seyn« bestimmt wird. »Geordnetes Wachstum« der griechischen Natur wird von der »Schöpfung« der christlichen Welt abgelöst, und diese wiederum durch den »Willen zur Macht« in Form der »totalen Mobilmachung«. Es handelt sich um ein schicksalhaftes Seinsspiel, das seine eigenen Regeln hat. Es stellt die Spielenden vor Herausforderungen und erwartet von ihnen Entscheidungen, die nicht nur Mut, sondern auch gewisse Geschicklichkeit voraussetzen. Niemand kann das Spiel kontrollieren, sonst wäre es kein Spiel mehr. Dies bedeutet, dass die Zukunft, einschließlich der Richtung der technischen Entwicklung, grundsätzlich offen ist. Auch in diesem Sinne sollte man das janusköpfige Gesicht der Technik (vgl. Heidegger 2007, 63) sehen, die zugleich als »Gefahr« und Heilsquelle (»das Rettende«) in *Die Frage nach der Technik* behandelt wird.

Bereits in den Texten des Rektorats begegnen wir diesem Doppelgesicht der Technik. In der Rektoratsrede *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Heidegger 2000b, 111) wird die Technik als eine der »weltbildenden Mächte des menschlich-geschichtlichen Daseins« bezeichnet und mit »Natur«, »Geschichte«, »Kunst« und

»Staat« gleichgesetzt. In einer anderen Rede (*Der deutsche Student als Arbeiter*) spricht Heidegger sogar von einer »echten Technik« (Heidegger 2000b, 201) und ihrer gestaltenden Macht, die sich supplementär versteht, d. h. – genau im Aristotelischen Geist – der Natur untergeordnet, ihr dienstbar gemacht sein soll.

So wird z. B. die *Natur* offenbar als Raum eines Volkes, als Landschaft und Heimat, als Grund und Boden. Die Natur wird frei als Macht und Gesetz jener verborgenen Überlieferung der *Vererbung* wesentlicher Anlagen und Triebrichtungen. Die Natur wird maßsetzende Regel als Gesundheit. Je befreiter die Natur waltet, um so großartiger und gebändigter ist die gestaltende Macht der echten *Technik* ihr dienstbar zu machen. In die Natur gebunden, von ihr getragen und überwölbt, durch sie befeuert und begrenzt, verwirklicht sich die *Geschichte* des Volkes. (Heidegger 2000b, 200–201)

Mit der später nicht mehr ausgearbeiteten Konzeption der »echten Technik« bekommen wir einen Einblick in die Entstehung der Doppelvision der Technik als äußerster Gefahr der Seinsvergessenheit einerseits und der rettenden Macht andererseits, die eine Chance bietet, zum authentischen Leben zurückzukehren. Heidegger fragt nicht, wie die abendländische Menschheit die moderne Technik preisgeben und zur handwerklichen Produktion zurückkehren könnte. Gleichzeitig fordert er nicht jeden auf, Dichter zu werden, um die Technik auf ihren Ursprung zurückzuführen und die griechische Intuition der *poiesis* wiederherzustellen. Im Gegenteil, was Heidegger wirklich interessiert, ist das Technikverständnis in Bezug auf die jeweilige Lebenswelt. Daher ist es offensichtlich, dass die Technik nicht auf »Maschinen« oder »Ausrüstung« reduziert werden darf, da es sich in erster Linie um spezifisches Wissen bzw. *know-how*, was im Griechischen *sophia* hieß, handelt. Diese Intuition der Verknüpfung und Komplementarität von *techne* und *physis* bereitet den Weg für die Interpretation der Technik im Sinne der supplementären Reaktion auf die »geschickliche« Aufforderung der Natur, die nunmehr nicht auf Verwertbarkeit und Nutzbarkeit zurückzuführen ist.

Hier stellt sich die Frage über die Vereinbarkeit des Ansatzes zum Verhältnis zwischen der »echten Technik« und *physis* mit dem *Environmentalism*-Gedanken, der auf die Suche nach einer ontologischen Umstellung in unserer Beziehung zur Natur ist (vgl. Blok 2014, 309 f.). Wenn wir also der Aufgabe des Denkens im technischen Zeitalter begegnen, so setzt die Wiederverbindung mit der *physis* eine ergänzende Reaktion auf sogenannte *affordances*, d. h. »Aufforde-

rungscharakter« der Natur voraus. Die Bedeutung dieses anderen Anfangs bestünde dann nicht darin, ein alternatives bzw. ökologischeres Ethos zu entwickeln. Sondern er würde in dieser Hinsicht eher eine »methodische« Bedeutung gewinnen. Im technischen Zeitalter eröffnet die supplementäre Reaktion auf die »geschickliche« Aufforderung der Natur – z. B. ein »poetisches« Hervorbringen unserer Existenz, wie es zum Beispiel mit dem Ökosystem, in dem wir leben, abgestimmt ist – eine Distanz zwischen der aktuellen Aufforderung der Natur im Leben einer Nation und dem Horizont der möglichen naturgemäßen Aufforderungen. In dieser Hinsicht gehören die Welt von Ge-stell und die Welt unserer Übereinstimmungen mit dem Ökosystem zusammen (vgl. Blok 2014, 328).

Die Wirkung der transformativen Macht des Seins ist unvorhersehbar, und daher hindert uns nichts daran, anzunehmen, dass die gegenwärtige Auseinandersetzung mit der Idee der Nachhaltigkeit, die dem rechnerischen Denken nicht preisgegeben werden sollte, eine *vierte Phase in der Geschichte des Seins* einleitet – nach dem »geordneten Wachstum« der griechischen Natur, dem »Geschöpfsein« des christlich-platonischen Kosmos und dem »Willen zur Macht« der planetarischen Technik. Das Wesen der Technik ist ganz und gar nichts Technisches, stellt Heidegger in seinem Vortrag *Die Frage nach der Technik* fest. Dies bedeutet, dass die Technik sich nicht auf eine Kombination anthropologischer und instrumentalistischer Definitionen beschränkt, sondern eben »die weltbildende Macht des menschlich-geschichtlichen Daseins« (Heidegger 2000b, 111) bleibt.

Wie können uns die »uralten Überlieferungen des Denkens« zu einer neuen Übereinstimmung von Technik und Natur verhelfen? Den Ansatz finden wir in der chinesischen Philosophie, die weiß, dass die Menschen immer ein Teil der Natur sind; und umgekehrt, die Naturwelt hat moralische Bedeutung und soll deshalb unser Denken und Verhalten beeinflussen. Der Mensch gehört den durch Natur bestimmten Verhältnissen (Familie, Freunde, Kollegen, Vereine). Er lernt die Welt zuerst und zumeist durch ethische Praktiken kennen, als Kind in der Familie, als Schüler in der Schule, als Mitarbeiter unter Kollegen usw. Seine naturgemäßen Fähigkeiten erkennt er nicht durch weltentrückte Kontemplation, sondern vor allem durch ethische Praktiken. Er strebt ein gutes Leben an, zu dem die Gesundheit seiner selbst und der Mitmenschen, die Freude am Erforschen und Verstehen der Natur, das Glück der Familie, die tiefe Freundschaft, die erfolgreiche Karriere, die Fähigkeit, anderen zu helfen, usw. ge-

hören. Was er sucht ist nicht nur Wissen, das zur Beherrschung der Natur führt. Nach Aristoteles ist die Praxis auch sehr vielfältig und kompliziert. Mensch und Natur sollten und verdienen es, auf vielfältige Weise verstanden und behandelt zu werden, unter anderem auch auf mysteriöse und ethische Weise. Wenn KI-Forscher ihr Bestes tun, um Natur und Menschen in digitale Daten zu verwandeln, so könnte man aus chinesischer Weltsicht hoffen, dass sie die Mannigfaltigkeit des Weltverständnisses respektieren, die der Mannigfaltigkeit des »völkischen Daseins« (um mit Heidegger zu sprechen) korrespondiert. Ich will diesen Zusammenhang am Beispiel der selbstfahrenden Autos erklären.⁶

IV. Debatte um selbstfahrende Autos unter der Perspektive der Technikhermeneutik

Schon bald werden unsere Autos vernetzt sein und autonom fahren können. Doch das ist nur der erste Schritt. Was folgt, sind hochgerüstete Straßen, die ebenfalls kommunizieren. Die Autobahn der Zukunft tut das, was wir mit jedem Jahr intensiver machen: Sie kommuniziert mithilfe digitaler Technik – mit uns, mit unseren Autos, mit anderen Straßen. Sie wird zur Hightech-Trasse, gespickt mit Sensoren, Kameras, Netzverstärkern. Die Vorteile von fahrerlosen Autos mit KI-Antrieb sind groß: Sie versprechen uns, effizienter und mit weitaus geringerem Unfallrisiko dorthin zu gelangen, wo wir hinwollen. Es ist weiter wichtig, zu überlegen, welche ethischen Werte in selbstfahrenden Autos zu »programmieren« sind. Der größte Teil der theoretischen Debatte über Ethik von fahrerlosen Autos beinhaltet höchst unwahrscheinliche Szenarien, z. B. ob das Auto beschließen sollte, den Menschen im Auto zu opfern, indem es gegen einen Baum stößt, wenn die einzige alternative Option darin besteht, in eine Gruppe von Schulkindern zu rasen. Aber wie viele von uns hatten in ihrer Fahrkarriere mit solchen ethischen Dilemmata zu kämpfen? Die Antwort ist wahrscheinlich Null. In der Regel richten wir uns nicht nach Vorgaben höchst unwahrscheinlicher Szenarien. Aus konfuzianischer Sicht müssen solche Fragen mit mehr Kontextwissen über die relevanten menschlichen Beziehungen beantwortet werden (wenn die

⁶ Die Inspiration verdanke ich dem Gespräch mit Frau Dr. Pei Wang von der Fudan University, das im Mai 2019 in Moskau stattfand.

zu rettende Person ein Verwandter ist, ändert sich die moralische Gleichung). Zwei US-amerikanische Denker – Amitai Etzioni und Oren Etzioni (Etzioni 2017) – halten für ethisch korrekt, dass Entscheidungen von fahrerlosen Autos der individuellen Wahl überlassen bleiben sollten. Dieser Vorschlag basiert jedoch auf fragwürdigen individualistischen Annahmen. Im Grunde genommen setzt ein solcher Ansatz zur Programmierung von Autos ein säkularisiertes individualistisches (oder »entzaubertes libertäres«) Weltbild voraus, das Heidegger als Kulturkritiker thematisierte. Nach dieser Auffassung besteht die Welt aus neutralen Dingen, und es liegt an jedem Einzelnen, sie mit moralischer Bedeutung auszustatten und für seine individuellen Zwecke zu nutzen. Diese individualistische Herangehensweise an ethische Entscheidungen (Schlusswort Verantwortung) mag in einer säkularen politischen Gemeinschaft mit einer starken libertären Haltung angemessen sein, aber sie erscheint in einem von konfuzianischer Ethik geprägten Kontext, der der Natur moralische Bedeutung verleiht und die ständige moralische Perfektionierung in den Vordergrund stellt, eher seltsam. Konfuzianische Werte sind nicht individuell zu wählen: Sie stammen aus einer obskuren, aber natürlichen, d. h. *moralischen* Quelle und sollen für unser Denken und Verhalten Richtlinien geben. Für einen Konfuzianer könnte es daher sinnvoller sein, die Regierung zu zwingen, Autos so zu programmieren, dass sie ziviler und höflicher sind, als dass solche Entscheidungen dem einzelnen Fahrer oder KI-Programmierer überlassen werden. Zumindest würden Konfuzianer argumentieren, dass sie als sogenannte Default Option den Wert von »rang« ()⁷ vorziehen würden. Diese Option könnte für diejenigen sehr gelehrt sein, die ansonsten dazu neigen, sich unhöflich und selbstsüchtig auf der Straße zu verhalten. Solche Argumente mögen in einem amerikanischen Kontext mit einer starken libertären Tradition seltsam erscheinen, aber sie werden in Gesellschaften, die von konfuzianischen Werten geprägt sind, mehr Verständnis finden. Es könnte als »verzauberte kommunitäre Weltansicht« (Pei Wang) bezeichnet werden. Das heißt jedoch nicht, dass China als Ganzes Autos mit einem einheitlichen Code konfuzianisch beeinflusster Werte programmieren soll. Aber die Pointe ist, dass die Gemeinschaft entscheidet, welche Prioritäten sie stellt. In Qufu, einer Stadt mit einem starken konfuzianischen

Ethos, gibt es möglicherweise ein starkes Argument für konfuzianische Autos. Aber vielleicht sollten Autos in Lhasa mit buddhistischen Werten programmiert werden, die die Heiligkeit des Tierlebens respektieren (z. B. können Autos so programmiert werden, dass sie mit langsamer Geschwindigkeit fahren, um das Töten aller Arten von Tieren, einschließlich Insekten, zu minimieren). Allgemein gilt, dass die Chinesen davon ausgehen, dass die Naturwelt bzw. Lebenswelt eine moralische Bedeutung besitzt. Die Vielzahl moralisch legitimer Variationen der sozialen Normen würde dann der Vielfalt von verschiedenen Kulturkontexten entsprechen. Es handelt sich also darum, dass die planetarische Technik immer wieder eine Herausforderung für das jeweilige »Menschentum« darstellt, dem aus der Beschäftigung mit dem jeweiligen Naturverständnis (bzw. der jeweiligen Naturerfahrung) heraus eine Klarheit (»Lichtung«) über seine (von der neuzeitlichen subjektbezogenen Metaphysik freie) Zukunft erwächst. Erst wenn die Frage nach der Technik im normativen Horizont einer kulturabhängigen Weltsicht gestellt wird – sei es unter Einschluss der äußersten Verarmung und des Wartenkönnens, sei es in der Tradition des »rang«-gemäßen Verhaltens, – dürfte eine von Heidegger inspirierte Technikhermeneutik eine produktive Fortsetzung finden.

Literatur

- Bibichin Vladimi, (2020): *Der andere Anfang*, übers. von Vera Ammer, hrsg. von A. Michajlovskij. Berlin: Matthes & Seitz Verlag, 2020.
- Blok V. (2014): »Reconnecting with Nature in the Age of Technology. The Heidegger and Radical Environmentalism Debate Revisited«, in: *Environmental Philosophy* 11: 2, S. 307–332.
- Buchner H. (Hg.) (1989): *Japan und Heidegger*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag.
- Dostojewski F. M. (1989): *Prestuplenije i nakazanie. Sbranie sochninenij v 15 t. 5. blockakß. 5 [Verbrechen und Strafe. Sämtliche Werke in 15 Bde., Bd. 5]*. Leningrad: Nauka.
- Dugin A. (2017): »Plural Anthropology – the Fundamental-Ontological Analysis of Peoples (excerpt)«, in: Jeff Love (Hg.): *Heidegger in Russia and Eastern Europe*. Rawman and Littlefield: London, New-York, S. 273–294.
- Etzioni A. and Etzioni O. (2017): »Incorporating Ethics into Artificial Intelligence«, in: *The Journal of Ethics* 21, S. 403–418.
- Heidegger M. (1959): *Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske.

⁷ Manchmal übersetzt als »Lassen« oder »Respektieren« (auf Chinesisch klingt dies viel positiver).

- Heidegger M. (1976a): »Nur noch ein Gott kann uns retten«: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966. In: *Spiegel*, Nr. 23 vom 31. Mai 1976, S. 193–219.
- Heidegger M. (1976b): *Wegmarken*. (Gesamtausgabe Bd. 9), hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1977): *Holzwege*. (Gesamtausgabe Bd. 5), hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (Gesamtausgabe Bd. 65), hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1995): *Feldweg-Gespräche (1944/45)*. (Gesamtausgabe Bd. 77), hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (1998): *Die Geschichte des Seyns*. (Gesamtausgabe Bd. 69), hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2000a): *Vorträge und Aufsätze*. (Gesamtausgabe Bd. 7), hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2000b): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. (Gesamtausgabe Bd. 16), hrsg. von H. Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2007): *Zur Sache des Denkens*. (Gesamtausgabe Bd. 14), hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2009): *Das Ereignis*. (Gesamtausgabe Bd. 71), hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2014a): *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. (Gesamtausgabe Bd. 94), hrsg. von P. Trawny, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (2014b): *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938–39)*. (Gesamtausgabe Bd. 95), hrsg. von P. Trawny, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (2014c): *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. (Gesamtausgabe Bd. 96), hrsg. von P. Trawny, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (2015): *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. (Gesamtausgabe Bd. 97), hrsg. von P. Trawny, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Homolka W., Heidegger A. (Hrsg.) (2016): *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg i. B.: Herder.
- Jaspers K. (1981): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 4. unveränderte Auflage. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Love J. (2017). »The Post-Soviet Heidegger«, in: Jeff Love (Hg.): *Heidegger in Russia and Eastern Europe*. Rawman and Littlefield: London, New-York. S. 249–272.
- Ma Lin and Brakel Jaap van (2014): »Out of the ›Ge-stell‹? The Role of the East in Heidegger's ›das andere Denken‹«, in: *Philosophy East and West*, Vol. 64, No. 3 (Juli 2014), S. 527–562.
- Ma Lin (2008): *Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event*. New York and London: Routledge.
- Mehring R. (2016): »Postmortaler Suizid. Zur Selbstdemontage des Autors der Gesamtausgabe«, in: Homolka W., Heidegger A. (Hrsg.): *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg i. B.: Herder. S. 289–299.
- Mikhailovsky A. (2018): »Heidegger of the future and the future of Heidegger« [in Russisch], in: *HORIZON* 7 (2) 2018, S. 337–364.
- Parkes G. (Hg.) (1987): *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Poser H. (2016): *Homo creator. Technik als philosophische Herausforderung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Thomä Dieter (Hrsg.) (2003): *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler.
- Trawny P. (2003): *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag.