

Orte der Technik

Ba 場 und Basho 場所 in der modernen japanischen
Philosophie

SILJA GRAUPE

HINFÜHRUNG

Um 14:46:34 beginnt am 11. März 2011 die Erde unter dem Meeresboden vor der Ostküste der japanischen Hauptinsel Honshū zu beben. Das Beben dauert ungefähr zwei Minuten lang und erreicht eine Stärke von 9,0 Mw. Sein Epizentrum liegt 163 Kilometer nordöstlich des Atomkraftwerks Fukushima Dai-ichi. Die Ingenieure des Kraftwerks sind überrascht, nicht aber beunruhigt: »Ich habe mir keine Sorgen über den Zustand des Kraftwerks gemacht. Ich habe immer gedacht, dass Atomkraft sicher ist.«¹ Ab 15:35 treffen gewaltige Tsunamiwellen mit einer Höhe von dreizehn bis fünfzehn Metern das Kraftwerk. Die nur zehn Meter über dem Meeresspiegel gelegenen Reaktorblöcke eins bis vier werden folglich meterhoch überschwemmt, die an der Küste positionierten Meerwasserpumpen werden zerstört; Wärme kann so nicht mehr an das Meerwasser abgegeben werden. Zunächst wandelt sich die anfängliche Zuversicht der Mitarbeiter in ungläubiges Staunen: »Ich konnte dies alles nicht in Übereinstimmung mit der Realität bringen. Ich war überwältigt.« Sodann schlägt die Befremdung in Unsi-

¹ Alle wörtlichen Zitate von Personen, welche die Reaktorkatastrophe in Fukushima Dai-ichi miterlebten, sind folgendem Dokumentarfilm entnommen: Inside Japan's nuclear meltdown. Frontline PBS (28.02.2012), <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/japans-nuclear-meltdown/> (letzter Zugriff am 14.01.2014).

cherheit um, die sich zur Angst steigert: »Wir drangen in unbekanntes Territorium jenseits aller Vorstellungen vor.« »Mein instinktives Gefühl war, das unsere Möglichkeiten zu reagieren, von nun an sehr begrenzt sein würden.«, »Normalerweise wäre es vollkommen undenkbar gewesen, diese Zahlen [die Messungen der Radioaktivität, S.G.] in einem solch starken Ausmaß steigen zu sehen.« Angesichts der drohenden Kernschmelze versagt jegliches normale technische Verständnis; alle gewohnten Mittel der Naturbeherrschung erfüllen ihren Zweck nicht mehr. »Sie wussten nicht, wie sie es tun sollten.«, »Wir haben es einfach nicht geschafft.« Arbeiter formieren ein Art Todeskommando. Unmittelbar vor Ort erhalten sie Anweisungen von KAN Naoto², Japans Premierminister. Sie sollen in die Reaktoren vordringen, um Ventile per Hand zu öffnen – in vollkommener Dunkelheit und totaler Zerstörung. Kan weiß, dass dies die Menschen zum Tode verurteilt: »Es war eine sehr schwere Entscheidung für mich, aber ich dachte, es müsse getan werden, und ich habe es getan.« Im Inneren der Reaktoren angekommen, bewegen sich die Männer in »einem Ort, der nicht für Menschen gemacht war.«, »Sie haben Mut und Entschlossenheit gezeigt; und ihre Frauen haben beständig mit ihnen telefoniert.« Doch selbst als die Ventile funktionieren, ist der Schrecken nicht vorüber. »Viele von uns wollten fliehen, aber es gab kein Entkommen. Wären wir gerannt, so wären wir [tödlicher] Strahlung ausgesetzt gewesen.«, »Im Kontrollraum haben die Männer gesagt, dass es vorbei mit uns ist.« Als sich ein kurzer Moment der Flucht ergibt, sendet der Kraftwerksleiter, MASAO Yoshida, seine Leute nach Hause. »Geht einfach. Wir haben so viel getan, wir können nicht mehr tun. Geht einfach.« Doch Japans Premierminister fordert alle Älteren auf zu bleiben. »Alle über 60 sollten bereit sein, an einem so gefährlichen Ort einen Ausweg zu finden. Ansonsten hätten wir Japan einem unsichtbaren Feind überantwortet.« Am Ende bleiben wenige zurück. Aber sie können nichts tun. Umgeben von unmenschlichen, lebensfeindlichen Bedingungen verharren sie im Kontrollraum. Soldaten werden abkommandiert, von oben Wasser auf die siedenden Reaktoren zu schütten, um die Strahlenbelastung auf dem Gelände zu senken. Mit ihren Helikoptern fliegen sie mitten hinein in die radioaktiven Wolken über dem Kraftwerk. »Die Reaktoren waren menschenleer, menschenleer.«, »Bevor ich meine Maschine startete, rief ich meine Frau an. Sie sagte: ›Wenn es jemand tun muss, dann geh und tue dein Bestes. Ich bete für Dich.‹ Und wir haben es getan, wir haben es getan. Wir haben es für alle Menschen getan.« Durch die Kühlung aus der Luft sinkt die Radioaktivität. Feuerwehrleute aus Tokio werden auf das Reaktorgelände gesandt, um Schläu-

² Wie im Japanischen üblich, nenne ich hier wie auch im Folgenden erst den Familien- und dann den Rufnamen.

che zur Kühlung zu installieren. »Wir haben alle über 40 ausgesucht.« Viele dieser Männer unterrichten nicht einmal mehr ihre Frauen, als sie in die total zerstörten Ruinen vordringen. Sie und die Arbeiter vor Ort wissen, dass alle Sicherheitsvorkehrungen missachtet werden. »Selbst wenn die Regeln gebrochen wurden, schwiegen wir darüber.« Tage später hat zumindest der japanische Premierminister das Gefühl, die Wende sei geschafft. »Bis dahin wurden wir von einem unsichtbaren Feind bedrängt und bedrängt. Endlich war das System wieder in Ordnung, und die Wende begann.«

100.000 Menschen haben in der Folge der Reaktorkatastrophe bislang ihre Heimat verloren, Teile des Pazifiks sind verseucht, große Landstriche auf Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte unbewohnbar. Noch heute gehen unabsehbare Risiken von der Atomruine aus, nicht nur für den Großraum Tokio. MASAO Yoshida starb 2013 an Kehlkopfkrebs.

EINFÜHRUNG

›Ba‹ schreibt man im Japanischen mit dem Schriftzeichen 場. Bildlich gesprochen besteht dieses aus den beiden Teilen für ›Erde‹ und ›aufgehende Sonne‹. Damit bedeutet es ursprünglich so etwas wie ›ein Stück Erde, wo die Sonne aufgeht und erstrahlt‹. Im heutigen Japanisch bezeichnet *Ba* konkrete Orte, an denen etwas geschieht und in denen sich Dinge und Menschen befinden. ›Basho‹ wird mit den chinesischen Schriftzeichen 場所 geschrieben. Es fügt *ba* also ein weiteres Schriftzeichen hinzu. Dieses besteht, erneut auf der bildlichen Ebene gesprochen, aus den beiden Teilen für ›Tür‹ und ›Axt‹. Von seinem Ursprung her meint es so etwas wie ›der Eingang, wo die Axt liegt‹, womit ein Ort von höherrangigen Personen gemeint ist. Insgesamt bezeichnet *Basho* so etwas wie ›den Ort, an dem *Ba* vorhanden ist oder entsteht.«³ Mit *Basho* lässt sich also gleichsam nach dem Ort fragen, der einen anderen Ort umschließt und in sich umfasst. An dieser Stelle zunächst verkürzt formuliert, stellt die moderne japanische Philosophie, wie sie von NISHIDA Kitarō (1870-1945) begründet und vor allem innerhalb der Kyōto-Schule weiter ausgearbeitet wurde, diese Frage in einem sehr konkreten Sinn: Was ist der wahre Boden, der unser alltägliches Leben fundiert? Wo-

³ Hiroshi Shimizu: Die ordnende Kraft des ›Ba‹ im traditionellen Japan, in: Christa Maar et al. (Hg.), Die Technik auf dem Weg zur Seele, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 221.

rauf gründen wir unsere Existenz? Dabei geht es, wie es NISHITANI Keiji (1900-1990) eindrücklich formuliert, um nicht weniger als

»daß man, sein Licht auf das scheinen lässt, was unter den Füßen ist. In unserem gewöhnlichen, vorwärtsstrebenden Leben bleibt das, was sich unmittelbar unter unseren Füßen befindet, hinter uns zurück und kommt uns nie zu Gesicht. Einen Schritt zurücktreten heißt in dieser Situation, Licht auf das »unter dem Fuß Befindliche« zu werfen. Im Zen wiederum heißt dies: »Zurücktreten und zu sich selbst kommen« – die Umkehr unseres Lebens.«⁴

Im Chinesischen lautet ein Sprichwort: »Man kann den Berg *Lu* nicht sehen, weil man auf seinem Gipfel steht.« Ganz ähnlich verhält es sich mit *Basho*: Als »Unter-dem-Fuße-Befindliche« macht er gerade jenen Boden aus, von dem aus wir normalerweise denken und handeln, ohne normalerweise *über* ihn zu denken und ihn bewusst zu gestalten. »*Basho* is the given-in-intuition prior to the analysis and expression of objectification«⁵. Wie schwer es auch immer sein mag: Für die japanische Philosophie bedeutet über Orte zu philosophieren, unsere gewöhnliche, nach außen schauende Haltung aufzugeben und uns bewusst über den Voraussetzungsboden jenes eigenen Denkens und Handelns zu werden, das wir weder in der Wissenschaft noch im Alltag kaum je eigens befragen. Sie fordert uns auf, unser Denken seiner gewohnten Umgebung zu entreißen und gerade dadurch zu seinem verborgenen Ursprung zurückzukehren: Jenes Nicht-Gedachte, das uns zumeist so selbstverständlich ist, dass es uns nicht als Gegenstand, sondern nur als stillschweigende Voraussetzung des Denkens dient.⁶

Die Frage nach *Basho* ist also innerhalb der japanischen Philosophie eine fundamental *existentielle*. Im Deutschen mögen wir dazu neigen, unser eigenes Leben oder das eines anderen prinzipiell unabhängig vom Ort zu sehen, an dem es sich vollzieht. Auf unsere unverbrüchliche Eigenständigkeit als Subjekte beharrend, scheinen wir den Ort (beliebig) wechseln zu können, ohne dass dies unsere Individualität veränderte. Im Japanischen ist dies, erneut verkürzt gesagt, weniger der Fall: Hier meint zu existieren, in einem oder an einem ganz bestimmten Ort zu leben. Ändert sich der Ort, so verändert dies folglich auch uns selber: Wir *werden* jemand anderes. Nishida »will repeatedly say that to claim

⁴ Nishitani, Keiji: Was ist Religion. Frankfurt am Main, 2001.

⁵ Robert Carter: The Nothingness beyond God. An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō, St. Paul (Minn.) 1997, S. 32.

⁶ Silja Graupe: Der Ort ökonomischen Denkens. Die Methodologie der Wirtschaftswissenschaften im Lichte japanischer Philosophie, Heusenstamm 2005.

that something exists is just to say that it is located in a *basho* and that the meaning of existence changes as the *basho* changes.«⁷

»Beim Geborenwerden eines Individuum muß ein Boden (*jiban*) bzw. eine Umgebung gegeben sein, der bzw. die das Individuum hervorbringt. Die Einzelnen müssen einerseits durchgehend von der Umgebung bestimmt werden, andererseits müssen sie durchgehend die Umgebung bestimmen. Auf diese Weise kann es Einzelnes geben.«⁸

Dies impliziert, dass, sobald *basho* instabil, schwankend und brüchig wird, auch unser eigenes, gewohntes Leben auf dem Spiel steht. Ereignisse etwa, die wir im Deutschen oftmals als bloße *Umweltkatastrophen* bezeichnen, betreffen aus japanischer Sicht gerade nicht nur die Welt um uns herum. Sie drohen uns unserer eigenen Grundlage zu berauben, so dass unser eigenes Ich fragil wird und in Frage gestellt ist: »Was sind wir selber? Wo befinden wir uns? Was ist das Wesen unseres Selbst? Was ist der Ort unseres Selbstbewußtseins?«⁹

»Ein Abgrund tut sich im Grund unserer Existenz auf. Angesichts dieses Abgrunds taugen die Dinge nichts mehr, die bisher den Inhalt unseres Lebens ausgemacht haben. Dieser Abgrund liegt indessen eigentlich immer schon unserer Existenz zugrunde. [...] Das Auftauchen dieses Nichts ist nichts anderes als die Vertiefung unseres eigenen Seins – welches gewöhnlich keine eigene Tiefe erreicht.«¹⁰

Es lässt sich an dieser Stelle vielleicht bereits erahnen, warum ich diesem Beitrag konkret die Situation der Reaktorkatastrophe in Fukushima Dai-ichi vorangestellt habe: Nicht nur ist sie ein *basho* im Sinne eines *Ortes des Erlebnisses*¹¹, in dem und aus dem Menschen konkret handeln und auch handeln müssen. Auch

⁷ Robert Wargo: *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, Michigan 1972, S. 184.

⁸ Kitarō Nishida: *Logik des Ortes*, übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld. Darmstadt 1999, S. 145.

⁹ K. Nishida: *Logik des Ortes*, S. 239.

¹⁰ K. Nishitani: *Was ist Religion*, S. 44-45.

¹¹ Bei dem Begriff »Ort des Erlebnisses« handelt es sich um einen feststehenden Begriff der Philosophie Nishidas. »Nishidas philosophischer Ausgangspunkt ist immer das fungierende Leben selber. Die Wendung Ort des Erlebnisses bezeichnet somit ein Handlungsfeld, das sich selber als konkretes augenblickliches Geschehen vollzieht, ohne daß eine Trennung von Subjekt und Objekt bewusst würde« (Elberfeld in Nishida, *Logik des Ortes* (1999), S. 299).

versinnbildlicht sie, wie uns unsere konkrete Lebenssituation oftmals gerade nicht zur Verfügung steht, sondern sich jäh unseren Zwecken und Zugriffen entzieht. Gerade Fukushima Dai-ichi zeigt, wie unsere technisierte Welt Lebenswirklichkeiten schafft, die einen Abgrund nicht allein *vor* uns, sondern unmittelbar *unter* uns aufreißen. Philosophie im Sinne moderner japanischer Ortphilosophie zu betreiben, meint, vor der Schwärze und Ungewissheit eines solchen Abgrundes weder zu fliehen, noch sie zu ignorieren oder hastig zu überdenken. Wir müssen sie im Gegenteil soweit ausloten und erforschen, dass sich in ihrer Tiefe die Frage nach dem eigentlichen Fundament der Technik *ineins* mit der Frage nach dem Sinn unserer Existenz stellt.

Bevor ich diesen Fragen tatsächlich nachgehe, möchte ich zunächst auf drei Besonderheiten der modernen japanischen Philosophie des Ortes aufmerksam machen, wie sie insbesondere durch die Kyōto Schule geprägt wurde. Damit verbinde ich die Hoffnung, den Leser zumindest anfänglich auf die Andersheit der Argumentationsweise dieser Philosophie aufmerksam zu machen; keineswegs um den Nachweis einer grundlegenden Fremdheit oder gar Exotik zu führen, sondern um uns neue und vielleicht überraschende Möglichkeiten im eigenen Denken und Nachdenken zu öffnen.¹²

Erstens nimmt die moderne japanische Philosophie ihren Anfang, ebenso wie es sich wohl von der buddhistischen Tradition allgemein sagen lässt, in einem konkreten und unmittelbaren Leiden, das den Philosophierenden selber angeht und berührt.¹³ Gewiss postuliert etwa Aristoteles in seiner Metaphysik einen anderen Ausgangspunkt der Philosophie: »Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens, indem sie sich anfangs über das Nächstliegende verwunderten, sodann im weiteren Fortgang auch über Größeres Fragen aufwarfen.«¹⁴ Implizit ist einer solchen Verwunderung, dass eine »Distanzierung auftritt, zwischen dem, was gerade passiert, und dem, der daran beteiligt ist. Die Verwunderung erzeugt einen Spalt zwischen dem Menschen und

¹² F. Jullien: Der Umweg über China: ein Ortswechsel des Denkens.

¹³ Tatsächlich existiert ein enger Zusammenhang zwischen der modernen japanischen Philosophie, insbesondere der von Nishida und Nishitani zum Buddhismus, insbesondere dem Zen Buddhismus. Damit ist auch gesagt, dass Philosophie und Religion oftmals eng zusammengedacht werden.

¹⁴ Rolf Elberfeld: Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus, in: Karen Gloy/Rudolf zur Lippe (Hg.), Weisheit – Wissen – Information, Göttingen 2005, S. 265-276, hier S. 266.

dem Geschehen, so dass der Mensch in die Rolle eines Beobachters gebracht wird und nun mehr wissen möchte, was dort geschieht.«¹⁵

Der Mensch versucht zurückzutreten, um mehr über einen Ort zu erfahren, wie er ihm (zumindest scheinbar) gegenübersteht, an dem er nicht beteiligt ist und der ihm deswegen gleichsam äußerlich bleibt. Er möchte lediglich erforschen, was *woanders* geschieht (beispielsweise in den Sphären des Mondes, der Sonne und Gestirne). Hierfür aber muss er sich seines eigenen Standpunktes kaum bewusst werden; er braucht sich selber nicht zu verorten. Er kann *über* Orte forschen, ohne doch selber *in* oder *an* ihnen zu sein.

Eine grundsätzlich andere Position ergibt sich, wenn man wie in der modernen japanischen Philosophie die leidende Trauer zum Ausgangspunkt des Nachdenkens nimmt. Gewiss unterbricht auch diese Trauer – etwa angesichts des eigenen oder fremden Todes oder eben einer Katastrophe wie der von Fukushima Dai-ichi – den alltäglichen Fluss des Lebens. Doch während es in der Verwundung leicht fällt, »die Sache getrennt von sich zu betrachten, [...] schlägt die Situation [der leidenden Trauer, S.G.] unmittelbar auf *mich selber* zurück. [...] In jedem Fall bin ich beim Anblick eines Kranken oder Toten zutiefst von Anfang an selber betroffen, und zwar in der *Grundstruktur meiner eigenen Existenz*.«¹⁶ Damit beginnt das Philosophieren tatsächlich mit der Wahrnehmung, wie der Boden unter den eigenen Füßen, ja unter der Menschheit insgesamt schwankt und keinen festen Halt zu bieten vermag. Es gibt »zwei wesentliche Paradigmen zum Menschenbild. Das eine akzentuiert die sichere Leistung der Ratio. Es versteht den Menschen als ein Wesen mit festem Boden unter den Füßen, welches aufgrund der Festigkeit selbst auch eine festgelegte menschliche Natur hat. Das andere betont die kreative Offenheit der menschlichen Natur, aber damit die Unmöglichkeit, einen festen Boden unter den Füßen zu haben.«¹⁷ Die japanische Philosophie fordert uns auf, letzterem Paradigma nachzuspüren. Ortphilosophie in ihrem Sinne zu betreiben meint, nicht über uns fremde Orte zu forschen, sondern uns vertiefend mit jenen Orten auseinandersetzen, in denen wir selber existieren, leiden und gestalten. Konkret auf eine Ortphilosophie der Technik gesprochen meint dies, nicht nach einem bloß äußeren Verständnis der Natur und ihrer Beherrschung zu streben, sondern jenem Leid und jener Vergänglichkeit

¹⁵ Ebd., S. 266.

¹⁶ Ebd., S. 267-268.

¹⁷ Harald Schwaetzer: Fragefelder. Online-Diskussionsplattform der Kueser Akademie zur Situation in und um Fukushima. <http://kueser-akademie.de/index.php/m-arge/m-arge-philspiri/m-arbe-philspiri-pro/122-pro-japan> vom 14.1.2014, S.1.

auf den Grund zu gehen, die zeigen, wenn diese Beherrschung scheitert und dieses Scheitern wiederum auf uns zurückwirkt.

Zweitens: Ortphilosophie im japanischen Sinne zu betreiben ist keine Frage der Wahl. Es stellt eine Notwendigkeit dar, die sich unmittelbar aus den Fragen unseres eigenen Lebens aufdrängt. Warum stelle ich diese These auf? Solange wir ausgehend von der Verwunderung philosophieren, können wir hoffen, das Objekt unserer Forschung auf Distanz zu halten. Wir meinen, es vor uns hinstellen und unabhängig von uns betrachten zu können. Folglich scheinen wir sowohl über unseren Zugang zu diesem Objekt als auch über die Beschäftigung mit ihm insgesamt bestimmen zu können: Notfalls, so denken wir, könnten wir Forschungsmethode und -gegenstand wechseln, sollte dies unserem eigenen Interesse und Fortkommen entsprechen. Im Hinblick auf die moderne Technik impliziert dies, dass wir uns mit ihr nicht unbedingt auseinandersetzen müssen. Lediglich gilt sie uns als ein mögliches Spielfeld der Philosophie unter anderen, für oder gegen das wir uns aus freiem Willen entscheiden können.

In der modernen japanischen Philosophie hingegen liegen die Dinge gänzlich anders, nicht zuletzt aufgrund ihrer geschichtlichen Situation.¹⁸ Im Jahre 1868 erzwingen die Schwarzen Schiffe des US-amerikanischen Kommandanten Perry die Öffnung Japans in Richtung Amerika und Europa. In der Folge konfrontieren sich die Japaner nicht nur ökonomisch und politisch, sondern auch wissenschaftlich und technologisch mit dem Westen. Wie etwa UEDA Shizuteru, ein weiterer Vertreter der Kyōto-Schule, eindrucksvoll beschreibt, hat diese Öffnung weder für den Einzelnen noch die Gesellschaft im Ganzen den Charakter einer freien Entscheidung. Vielmehr ist sie unausweichlich. Dabei stehen nicht einfach nur tradierte Lebensweisen zur Disposition, um von neuen Denk- und Handlungsweisen, etwa jenen der modernen Naturwissenschaft und Technik, wohlüberlegt und friedlich abgelöst zu werden. Stattdessen kommt es zu einer »vollkommenen Konfrontation zwischen West und Ost, in der sich beide mit voller Kraft kopf-über gegeneinander werfen wie rivalisierende Festwagen, die bei einem *matsuri* [einem japanischen Festritual, SG] zusammenkrachen.«¹⁹ Diese Form konfrontativer und zugleich unausweichlicher Begegnung ist nicht nur turbulent, sie ist auch total: Alles – darunter Alltagswelt, Religion, Philosophie, Technik und

¹⁸ Silja Graupe und Karl-Heinz Brodbeck: Dialog der Kulturen – Eine Frage der Wahl? Über den Anfang interkulturellen Philosophierens. In: *Coincidentia*, 1:1 (2010), S. 193-99.

¹⁹ Shizuteru Ueda: Nishida's Thought. In: *The Eastern Buddhist*, 28:1 (1995), S. 29-46, hier S. 34-35.

Wissenschaft – wird *zugleich* in Zweifel gezogen und das sowohl in seinen alt-hergebrachten östlichen Formen als auch in seinen neuen, westlichen Ausprägungen. Kurz: Es herrscht »eine Situation, in der die gesamte menschliche Existenz in all ihren Aspekten grundlegend problematisch wird.«²⁰

Somit aber existiert keinerlei Standpunkt, der eine distanzierte, ruhige Form bloßer Beobachtung ermöglichte. Es gibt keinen sicheren Boden, von dem aus sich der Philosoph aus freien Stücken gezielt der Analyse dieses oder jenes Problems zuwenden könnte. Weder das Eigene noch das Fremde vermag ihm als gesichertes Werkzeug des Denkens und damit als Objekt einer wissenschaftlichen Wahl zu dienen. Sein Denken vollzieht sich stattdessen *notwendig* im Abgrund sowohl der individuellen als auch der weltlich-historischen Gegenwart. Konkret schreibt Ueda über Nishida:

»What happened in Nishida's self-awareness is that he came to take upon himself, in full consciousness, the world-historical task of building a world wherein East and West, as he saw them, would be one. This meant, however, throwing himself body and soul into that qualitative difference and therefore feeling his personality being torn internally, right down the middle.«²¹

Ein ähnlicher Anfang der Philosophie lässt sich im Werk von Nishitani erkennen. Auch er findet keinen sicheren Boden, von dem aus er die Vor- und Nachteile der westlichen Wissenschaft und Technik souverän abwägen und vergleichen könnte. Im Gegenteil spürt er, wie die modernen Entwicklungen *jeglichem* Denken den Boden entziehen. Folglich stellt auch für ihn die Hinwendung zur Philosophie keineswegs eine rationale Entscheidung dar. Sie erweist sich, wie Nishitani selber schreibt, als eine Angelegenheit von Leben und Tod:

»My life as a young man can be described in a single phrase: it was a period of absolutely no hope. ... My life at that time lay entirely in the grips of nihilism and despair. ... My decision, then, to study philosophy was in fact – melodramatic as it might sound – a matter of life and death.«²²

»In Japan [...] ties with tradition have been cut; the burden of having to come to terms with what lies behind us has gone and its place only a vacuum remains.«²³

²⁰ S. Ueda: Nishida's Thought, S. 35.

²¹ Ebd., S. 42.

²² James Heisig: Philosophers of Nothingness, Honolulu 2001, S. 191.

²³ K. Nishitani: Was ist Religion, S. 192.

Die moderne Technik stellt Fragen und lässt Zweifel aufkommen, aber weder taugt das Alte, d.h. die ehemals eigenen Traditionen, um Antworten aufzuweisen, noch lassen sich vom Neuen, insbesondere der westlichen Wissenschaft, Lösungen erwarten. Es gibt keinerlei vorgezeichnete Wege, und dennoch *müssen* sie gefunden werden, eben weil sich all jene Fragen und Zweifel, die mit der Modernisierung Japans verbunden sind, nicht umgehen lassen. Folglich bleibt nichts anderes, als sich mit der westlichen Wissenschaft und Technik und den Bedrohungen, die von ihnen ausgehen, ohne feststehendes Instrumentarium auseinanderzusetzen. Dem Menschen ist diese Beschäftigung schlicht auferlegt, ohne dass er auch nur andeutungsweise wüsste, wie er sie bewältigen könnte. Er weiß um keinerlei Lösungsweg, und so muss er mit aller Kraft versuchen, sich diesen selber zu bahnen.

Drittens lässt sich aus dem Gesagten folgende Einsicht gewinnen: Der modernen japanischen Philosophie, zumindest so wie ich sie verstehe, geht es kaum darum, gesichertes Wissen, endgültige Einsichten oder absolute Erkenntnisse zu gewinnen und sodann zu vermitteln. Eher zeigt sie Erkenntnisprozesse oder – um einen ostasiatischen Begriff zu verwenden – *Übungswege* (道, japanisch *michi* oder *Dō*, chinesisch *dao*) auf, entlang derer wir immer wieder neu und situativ eine angemessene Erkenntnis unserer eigenen Situation und Zeit entwickeln können. Sie lehrt also mehr eine bestimmte *Art* des Denkens denn einen bestimmten *Erkenntnisinhalt*. Dies aber wiederum impliziert, dass es oftmals wenig Sinn macht, lediglich *über* die japanische Philosophie forschen zu wollen und sie dabei gleichsam museal zu betrachten. Statt etwa darüber zu streiten, was Nishida, Nishitani oder ein anderer japanischer Philosoph über Wissenschaft und Technik geschrieben haben, halte ich es für angemessener, alle Anstrengungen zu unternehmen, um *mit* ihrem Werk die Problemlagen *unserer* Zeit anzugehen und produktiv zu verwandeln. Wo immer sich im heutigen 21. Jahrhundert unmittelbar ein Abgrund unterhalb unserer eigenen Existenz auftut, gilt es in *ihrem Geiste* schöpferisch forschen und produktiv zu denken. Noch anders gesagt, verfehlten wir meines Erachtens die eigentliche Intention der modernen japanischen Philosophie, wollten wir sie selber zu einem gesicherten Wissensfundament stilisieren, von dem aus wir die Errungenschaften der modernen Technik preisen oder aber kritisieren könnten. Sie ist, wie es im Zen Buddhismus heißt, eher ein »Finger, der auf den Mond zeigt« denn der Mond selber: Sie stellt keinen Selbstzweck dar, sondern sollte uns befähigen, im Hier und Jetzt selbständig zu neuer Erkenntnis und neuem Leben zu kommen.

In diesem Sinne möchte ich im Folgenden versuchen, nicht über die japanische Technik- und Ortphilosophie zu schreiben, sondern mir angesichts der ato-

maren Bedrohung, wie sie von Fukushima Dai-ichi ausgeht, *mit* den Werken von Nishida und Nishitani Klarheit über unseren eigenen Umgang mit der Technik zu verschaffen und dabei zugleich dem Konzept des *basho* auf die Spur zu kommen.

ORTE DER TECHNIK

Egal ob wir den Atombombenabwurf über Hiroshima am 6. August 1945, den Reaktorunfall in Chernobyl am 26. April 1986 oder eben die Nuklearkatastrophe in Fukushima vom 19. März 2011 nehmen: Immer wieder gedenken wir dieser Ereignisse. Dabei sind unsere Erinnerungen wohl zumeist nicht einfach sachlich-objektiv und nüchtern. Vielmehr konfrontieren sie uns mit unserer eigenen Betroffenheit, Fassungslosigkeit, Angst und Ohnmacht. Für Nishitani sind es genau solche Momente unmittelbarer Trauer, die uns jäh in den Abgrund der Wissenschaft und Technik stellen und zugleich tiefgreifend nach dem Sinn der eigenen Existenz fragen lassen.

»Jene Situation, in der alles, was bis dahin für unser gewöhnliches Leben nötig war (Kunst und Gelehrsamkeit eingeschlossen), seine Bedeutung und seinen Wert verliert, tritt [...] ein, wenn der Tod, das Nichts (*nihil*), die Sünde, etc. – die eine grundlegende Negation unseres Lebens, unseres Seins (*esse*) und unserer Ideale zur Folge haben – den Grund unserer Existenz untergraben, den Sinn des Lebens zweifelhaft werden lassen und für uns zum quälendsten Problem werden. [...] Wenn der Horizont des Nichts sich vom Grunde unseres Lebens auftut, so ist dies die Gelegenheit zu radikaler Umkehr in unserem Leben. Diese Umkehr ist nichts anderes als die Umwandlung der selbstbezogenen (oder auf den Menschen bezogenen) Haltung, die alle Dinge befragt, welchen Nutzen sie für einen selbst (oder für den Menschen) haben, in die Frage, wozu wir selbst existieren.«²⁴

Mehr noch: Der japanische Philosoph fordert uns auf, diese existentiellen Fragen ineins mit unseren quälenden Fragen nach dem Sinn der Technik zu verbinden. Was ist diese Technik? Beherrschen wir sie oder sie umgekehrt uns? Wie können wir inmitten von Katastrophen, die wir in der Technik selber schufen, handeln? Wer müssen wir werden, um inmitten des Leides und des Todes, die eine versagende Technik anrichtet, handeln zu können? Diese und ähnliche Fragen nun bedürfen einer philosophischen Haltung, »welche die Herausbildung der modernen Wissenschaft als schicksalsschwere Frage nach der Möglichkeit und

²⁴ K. Nishitani: Was ist Religion, S. 192, hier S. 43-45.

Unmöglichkeit der eigenen Existenz des Menschen auf sich nimmt. Es ist eine Haltung, die ermutigt, existentiell über das Wesen der Technik nachzudenken.«²⁵

Verbleiben wir im Bann der Technik, so vermögen wir kaum etwas anderes in den Blick zu nehmen, als den Nutzen, der sich aus der Kernenergie ziehen lässt. Sowohl die kriegerische als auch die sog. friedliche atomare Nutzung müssen uns als Zeichen des Fortschritts gelten. Doch nicht zuletzt die Ereignisse in Fukushima Dai-ichi lassen uns – wieder einmal – innehalten und zögern. Was sind die eigentlichen Voraussetzungen, um diesen Nutzen zu erzielen? Von welcher Beherrschbarkeit der Natur gehen wir aus? Und können wir diese tatsächlich jeden Tag aufs Neue hervorbringen und gewährleisten? Was bleibt zu tun angesichts einer gescheiterten Technik, die niemandem mehr nutzt, sondern sich umgekehrt anschickt, all unsere gewohnten Vorstellungen von Nützlichkeit zu vernichten? Kurz: Fukushima Dai-ichi lässt uns gewahren, wie sehr unser technologischer Fortschritt nicht nur im physikalischen, sondern auch im übertragenen Sinne auf wahrhaft schwankendem Boden, ja über einem gähnenden Abgrund gebaut ist. Was aber macht diesen unsicheren Boden aus? Was passiert, wenn wir gewahren, dass er den eigentlichen *Ort* aller Technik darstellt, einschließlich der atomaren?

Laut Nishitani besteht ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen der Technik, wie sie etwa in einem Atomkraftwerk in Erscheinung tritt, und dem Wissen, das in der modernen Naturwissenschaft entsteht und tradiert wird. »Das Benutzen von Instrumenten und technisches Handeln kann nur durch das in ihnen enthaltene Wissen zustande kommen.«²⁶ Dieses Wissen aber ist hauptsächlich eines von der *Gesetzmäßigkeit* der Natur: »Kennzeichnend für ihn [den Menschen, SG] ist die Technik. In seinem Verständnis der Relation zwischen einem bestimmten Zweck, der angestrebt wird, und bestimmten Mitteln, die zu seiner Verwirklichung erforderlich sind, ist die *Kenntnis* der Naturgesetze enthalten.«²⁷

»Anders gesagt: Wissen macht nur durch das technische Handeln des Menschen Fortschritte und der Fortschritt des Wissens wiederum bringt die Technik hervor. Hier werden Gesetze zu *gewußten* Gesetzen; zu Gesetzen, die, wiewohl gewußt, in instrumentellen

²⁵ Nishitani, Keiji: Science and Zen, in: Frederick Franck (Hg.), *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, Bloomington: World Wisdom 2004, S. 107-135, hier S. 115. Alle Übersetzungen aus dem Englischen stammen von mir, sofern nicht anders angegeben.

²⁶ K. Nishitani: *Was ist Religion*, S. 192, hier S. 150.

²⁷ Ebd., S. 192, S.150. Hervorhebung im Original.

Techniken gelebt und ausgeführt werden. [...] Das einzige, worin ›Technik‹ sich hier von ›Instinkt‹ unterscheidet, ist, daß die Gesetze sich in Handlungen aktualisieren, indem sie durch das Medium des Wissens reflektiert werden. Und diese wissende Aktualisierung ist nichts anderes als die Technik. Hier, auf dem Feld, auf dem Wissen ineins mit dem Handeln fortschreitet, erscheinen die Naturgesetze und kommen zu ihrer eigenen Realität. Auf diesem Feld begegnet man der Herrschaft der Naturgesetze, hier erkennt man sie und nimmt sie als solche auf sich.«²⁸

Die Technik, so kann man vielleicht sagen, bedarf eines Ortes, an dem der Mensch auf eine bestimmte Weise der Natur gegenübertritt und von ihr Wissen erlangt. Wir müssen uns der Natur gegenüber in besonderer Art positionieren, damit sie uns überhaupt als gesetzmäßig erscheinen kann, und sich dieser Erscheinung gemäß für unsere Zwecke instrumentalisieren lässt. Doch was macht diesen Ort, diese Position aus? Die Technik selber vermag uns hierauf keine Antwort zu geben. Setzt sie doch die Vorstellung einer strikten Gesetzmäßigkeit der Welt immer schon voraus. Lediglich vermag sie uns zu sagen, wie wir diese Gesetzmäßigkeit beherrschen können, um sie für menschliche Zwecke bestmöglich zu nutzen. Doch kann sie diese Gesetzmäßigkeiten weder begründen noch in Frage stellen. Sie *muss* davon ausgehen, dass die Natur uns immer schon als berechenbar und geordnet gegenübertritt. Dies ist der *Ursprung* all ihres Wissens und Handelns, von dem sie selber weder etwas wissen kann noch will. Auf diese Weise aber ist es ihr unmöglich, ihren Ort, ihren eigenen Voraussetzungsboden zu erklären. Dies wiederum bedeutet, dass vom Standpunkt der modernen Technik der tiefere Grund für unvorhergesehene, nicht-gesetzliche Abläufe der Natur schlicht nicht in den Blick rückt. Eine Reaktorkatastrophe wie die in Fukushima Dai-ichi bleibt, vom Boden der Technik aus betrachtet, undenkbar und damit unerkannt. »Ich habe mir keinerlei Sorgen über den Zustand des Kraftwerkes gemacht«, sagt der Reaktorinspektor TAKAHASHI Sato über den Moment, als die Erde unter ihm bereits mit immenser Kraft bebte. »Ich habe immer gedacht, dass Nuklearenergie sicher ist.«

Hier deutet sich an, was der Hinweis Nishitanis, in unserem gewöhnlichen, vorwärtsstrebenden Leben bleibe das, was sich unmittelbar unter unseren Füßen befände, stets hinter uns zurück und komme nie zu Gesicht, konkret im Hinblick auf unseren Umgang mit der Technik meinen kann: Nicht nur lässt das Tōhoku-Erdbeben den Boden unter dem Kontrollraum von Fukushima Dai-ichi physisch auf nahezu unvorstellbare Weise erzittern. Auch erschüttert es den Voraussetzungsboden allen Wissens, über welches die Techniker in diesem Kontrollraum

²⁸ Ebd., S. 150-151. Hervorhebung im Original.

verfügen – und zwar so grundlegend, dass sich all seine vormals angenommene Stabilität als nichts mehr denn trügerisch und illusorisch erweist. »Angesichts dieses Abgrundes taugen die Dinge nichts mehr, die bisher die Inhalte unseres Lebens ausgemacht haben.«²⁹ Jeglicher Boden wird dem technologisch Wissen entrisen. »Ich konnte dies nicht mit der Realität in Übereinstimmung bringen. Ich war sprachlos, wie gelähmt«, sagt Takahashi. »Wir betraten ein Territorium, das alles überschritt, was wir jemals bedacht hatten. [...] Mein Bauchgefühl sagte mir, dass unsere Möglichkeiten [auf die Katastrophe] zu antworten sehr begrenzt sein würden«, so formuliert es der geschäftsführende Direktor des Kraftwerks KOMORI Akio. Das so gesichert erscheinende technologische Wissen, das einst Macht über die Natur zu garantieren schien, schlägt unvermittelt in ein abgründiges Nicht-Wissen um, das nichts als Angst und Leere hinterlässt.

Eine Philosophie des Ortes kann sich angesichts einer solchen Krise kaum damit zufrieden geben, lediglich die Grenzen des Wissens zu eruieren, wie sie sich vom Standpunkt der Technik ergeben. Sie hat darüber hinaus zumindest den Versuch zu unternehmen, dem Denken einen neuen, weiteren Ort zu schaffen, in dem sich diese Grenzen sprengen und überwinden lassen. Sie muss probieren, das Denken seinen Ort wechseln zu lassen, damit das vormals Undenkbare, Unvorstellbare und Unfassbare ins Licht neuer Erkenntnis rücken und sich Handlungsalternativen eröffnen können. Laut Nishitani kann sich ein solcher Ortwechsel aber nur vollziehen, wenn wir nicht vorschnell nach sicherem Boden diesseits oder jenseits des Abgrundes »unter unseren Füßen« suchen, sondern tatsächlich in diesen Abgrund eintreten und unser Wissen inmitten des eigenen Nicht-Wissens grundlegend vertiefen:

»It is not possible to turn around in an attempt to regain affirmative attitudes towards existence. The negative direction has to run its course, to be pursued by its very limits, and then to pierce these limits, to nihilize the nihility in order to reach the point where the negative, so to speak, converges with the positive.«³⁰

Wie aber lässt sich das technologische Wissen weiter vertiefen, bis seine eigenen Grenzen nicht nur bewusst, sondern auch überwunden werden? Wie können wir, anders gefragt, inmitten einer Katastrophe wie der von Fukushima Dai-ichi die Beschränkungen der Technik durchbrechen? Wie oben bereits angedeutet, ist für Nishitani hier zunächst der enge Zusammenhang zwischen Technik und Wissen-

²⁹ Ebd., S. 192, S. 44.

³⁰ F. Franck: *The Buddha Eye, An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, S.108.

schaft zu verstehen: Letztere befähigt dazu, jene (Natur-)Gesetze, die das technologische Handeln voraussetzt, explizit im Medium des Wissens zu reflektieren und so ausdrücklich in den Blick zu nehmen. Doch richtet sie sich dabei ebenso wie die Technik lediglich auf die äußere Welt. Alles gerät der Wissenschaft zum bloßen Objekt; alles stellt sie vor sich hin und veräußert es, um es allein mithilfe von mathematischen Formeln und experimentellen Apparaten wie durch eine Brille mit fest vorgegebenem Schliff zu betrachten. Nur aus sicherer Distanz, etwa jener des Kontrollraumes von Fukushima Dai-ichi, kann sie die Welt nach festgelegten, eindeutigen Prinzipien – vornehmlich jenen der Mathematik – betrachten:

»When modern science took the natural world to be self-existing, regulated by its own laws, it did not [...] exteriorize the natural world alone. Its exteriorization was also directed to the field in which such ›interior‹ things as life and mind are established. [...] In its essential structure scientific knowledge harbors the certainty that its method of experimental analysis can prevail, at least in principle, throughout the whole realm of natural phenomena, and this certainty is expressed in the scientist as a personal conviction. This conviction in turn is supported by the actual accomplishments of science and by the efficacy of its methods as proved by these accomplishments – although, more fundamentally, it is thought to rest upon the certainty inherent in mathematical reasoning.«³¹

Gewiss fasziniert uns in unserem alltäglichen Leben dieser objektiv-distanzierte Blick der Wissenschaft. Er überzeugt uns, eben weil er jenen technologischen Zugriff auf die Welt ermöglicht, der alles und jedes auf ein bloßes Mittel für unsere eigenen Zwecke reduziert. Damit aber beurteilen wir unseren wissenschaftlichen Zugang zur Welt ausschließlich von seinem (möglichen) Ergebnis, nicht von seinen eigentlichen Gründen her. Wir *glauben* an ihn und eine ›Richtigkeit‹, eben weil er uns dienlich und nützlich erscheint. Genau diesen Glauben aber erschüttert eine Krise der Technik wie die von Fukushima Dai-ichi fundamental. Zuvor schien allein der technologische Erfolg und Fortschritt der Wissenschaft Recht zu geben. Nun aber bleibt genau dieser Erfolg aus, ja verkehrt sich in sein brutales Gegenteil. Damit erstirbt zugleich jegliche Antwort, welche die Wissenschaft auf die Frage nach dem Sinn ihrer Existenz normalerweise zu geben versucht. Nichts bleibt, als die bittere Einsicht, wie sich die Krise allen bisher gültigen wissenschaftlichen Erklärungen und in der Folge auch jeglichem technologischen Zugriff entzieht. »Zusehen zu müssen, wie die Werte [der Strahlungsmessung] stiegen und stiegen, wäre normalerweise vollkommen undenkbar gewe-

³¹ K. Nishitani: Science and Zen, S. 111.

sen«, sagt Takahashi über die ersten Stunden nach der Überschwemmung von Fukushima Dai-ichi. »Wir konnten es einfach nicht bewältigen.« Allenfalls lässt sich noch schemenhaft errahnen, wie mit der Krise umzugehen sei – so etwa beim Versuch im havarierten Kraftwerk, die Reaktoren zu entlüften. Aber gibt es kein gesichertes Wissen, wie sich diese Ahnungen praktisch realisieren lassen. »Sie wussten einfach nicht, wie sie es bewerkstelligen sollten.« Genauer: Es fehlt der Ort, an dem und aus dem ein solches Wissen entstehen kann.

Geradezu symbolisch erscheint die Lage im Kontrollzentrum von Fukushima Dai-ichi nach dem Tōhoku-Erdbeben: Zunächst zeigen die Messinstrumente noch jene Werte an, die für Takashi und seine Kollegen unvorstellbar erscheinen. Dann aber versagen sie ganz. Der Ort, von dem noch wenige Stunden zuvor alle Steuerung und Beherrschung der in der Kernspaltung waltenden Naturkräfte ausging, liegt nun selber vollständig im Dunkeln. Kein Wissen geht mehr von ihm aus, keine Information dringt in ihn vor. Nichts kann er den Arbeitern mehr bieten, als einen notdürftigen physischen Schutz vor der Strahlung, die sich ansonsten rasend schnell über den Rest der Anlage ausbreitet. Im Kontrollraum sagten die Leute: »Wir sind erledigt«. »Viele von uns wollten weglaufen, aber es gab kein Entrinnen. Wären wir geflohen, so wären wir ungeschützt der Strahlung ausgesetzt gewesen.« Was den Menschen hier widerfährt, ist nicht einfach »nur« eine Naturkatastrophe. Sie sehen sich vielmehr umgeben von den Folgen ihres eigenen Handelns, die weder ihnen noch dem Rest der Menschheit mehr nutzen oder anderweitig zur Verfügung stehen, sondern tatsächlich allein noch die Frage nach der eigenen nackten Existenz aufwerfen.

»The establishment of modern science, to use familiar Zen terms, spells a sort of ›destruction to the house and demolition of the hearth‹, that is, a fatal breakup of the ›nest and the cave of the spirit‹. This turn of events has to be accepted as it is. Like it or not, it is the historical ›fate‹ of man or, rather, in Heidegger's terms, his *Geschick*. It is a sort of fate assaulting man as a ›fatal‹ question, so that man once more gets reduced fundamentally, in his own eyes, to a question mark. In this context, the essence of science itself constitutes a problem of a scope that goes beyond the scope of science itself. The essence of science is not ›scientific‹. The essence of science is something to be brought into question in the same realm where the essence of man becomes a question to man himself.«³²

Vom bloßen Standpunkt der Wissenschaft kann, ja muss man wohl an dieser Stelle einwenden, das Sterben von Menschen sowie das anderer Lebewesen sei am Ende auch nichts weiter als ein materieller Prozess, der seinerseits eben doch

³² Ebd., S.115.

wiederum berechnend und experimentell analysierbar sei.³³ Ja selbst der qualvolle Tod durch radioaktive Strahlung müsste auf diese Weise aufzufassen sein. Doch trifft dies das eigentliche Problem nicht. Denn hier geht es keineswegs darum, erneut einen bloß äußeren Standpunkt zu begründen, von dem aus der Wissenschaftler unbeteiligt auf das Schicksal anderer Menschen schauen könnte. Es steht nicht an, hastig nach einem neuen, vermeintlich festen Standpunkt zu suchen, um von diesem wiederum nur zu betrachten, was *dort drüben* und damit lediglich *anderen* Menschen oder auch einer von uns getrennt gedachten Natur geschieht. Fukushima Dai-ichi lässt uns – zumal im Lichte der Philosophie Nishitanis – vielmehr gewahr werden, wie sehr etwas ganz anderes auf dem Spiel steht: die Frage nach der Wissenschaft als eines existentiellen Problems den Wissenschaftler selber sowie die Menschheit insgesamt:

»For a thinker who faces science existentially, i.e. who accepts it as a problem for his own existence as such, that the usual state of the universe is explained by science in terms of lifeless materiality means that the universe is a field of existential death for himself and for all mankind. It is a field in which one is obliged, to adopt another Zen term, ›to abandon oneself and throw away one's own life‹, a field of absolute negation.«³⁴

Gewiss vermeiden wir diese bedrohliche Fragestellung im Hinblick auf die Technik normalerweise. Dies liegt wohl nicht zuletzt daran, dass uns die Technik allgemein und speziell die Atomenergie zumeist lediglich als Mittel zum Zweck zu Bewusstsein kommt. Wir gebrauchen sie nur, weil wir etwas anderes mit ihr erlangen wollen – und sei es so etwas Abstraktes wie ›der Fortschritt‹. Doch was wir dabei übersehen, ist die Tatsache, dass ihre Erzeugung stets *unmittelbar* Lebenswirklichkeiten schafft:

»Mittel lösen sich nicht im Zuge der Zweckrealisierung auf, um im erwünschten Resultat aufzugehen. Mittel haben ein Sein; sie existieren als Dinge neben anderen Dingen. Die Vorstellung, wir könnten durch technische Mittel in einem offenen Fortschrittsprozess unsere Bedürfnisse immer besser befriedigen, verkennt diesen Zusammenhang. Mittel – z.B. Autos, Straßen, Häuser, aber auch und vor allem Fabriken zur Güterherstellung und Energieerzeugung – warten nicht in einer logischen Sphäre darauf, menschlichen Zwecken dienlich zu sein. Mittel sind Dinge inmitten unserer Lebenswelt, und selbst rein geistige Mittel – wie das Rechnen – erobern das menschliche Denken, verdrängen andere Erleb-

³³ Ebd., S.116.

³⁴ Ebd., S.117.

nisweisen. Um einen Zweck zu vermitteln, muss das Mittel wirksam, also wirklich werden inmitten einer fremden Wirklichkeit, muss diese verändern oder zerstören.«³⁵

Vielleicht können wir an dieser Stelle Atomkraftwerke – ganz ähnlich wie Autobahnen, Flughäfen, Supermärkte oder Hotelketten – als *Nicht-Orte* im Sinne Marc Augés beschreiben; als Räume also, die nur in Bezug auf bestimmte Zwecke (Verkehr, Transit, Handel oder eben Energiegewinnung) konstituiert sind.³⁶ »Solche ›Nicht-Orte‹ [...] sind keine ›anthropologischen Orte‹, man ist nicht heimisch in ihnen, sondern es sind ›Orte des Ortlosen‹.«³⁷ So verstanden, scheint der Aufenthalt an einem Ort der Technik bar jeden Selbstzwecks. Niemand will an einem Ort wie Fukushima Dai-ichi verweilen, sondern durchquert ihn nur oder hält sich an ihm auf, weil er eigentlich etwas ganz anderes will. »Scientist destroy the teleological image of the world, and with it the characteristic feature of that image as an environment of life.«³⁸ Doch spätestens in der atomaren Katastrophe offenbart sich diese Haltung als illusionär: Denn auch wenn Menschen niemals an Nicht-Orten sein wollen, so verbringen sie dennoch ihr Leben an ihnen; sie werden von ihnen als Personen geprägt. Gewiss mag ihre Aufmerksamkeit nur auf den Zweck und Erfolg gerichtet sein, der sie vermeintlich nach der Durchquerung der Nicht-Orte erwartet. »Sie fragen sich immer häufiger, wohin sie gehen, weil sie immer weniger wissen, wo sie sind.«³⁹

Doch angesichts von Fukushima Dai-ichi erübrigt sich die Frage nach dem Wohin der Technik und damit auch nach jeglichem Fortschritt: Für den Umgang mit einem havarierten Atomkraftwerk existiert kein Zweck mehr – weder außerhalb noch in ihm. Wir finden uns allein noch umgeben »von technischem [...] ›Zeug‹ (Heidegger), das wir als dieses eigentlich gar nicht wollen. [...] Mittel besitzen [hier] keine rein logische, sondern vor allem eine ontologische Natur.«⁴⁰ Wir sind mitten in ihnen; gefangen in den Nicht-Orten der modernen Technik. Folglich kann sich unser Fragen nicht darauf konzentrieren, wozu Kraftwerke wie das in Fukushima Dai-ichi gut sind, sondern lediglich darauf, ob überhaupt

³⁵ Brodbeck, Karl-Heinz: Zweckmäßige Täuschungen. Zur Philosophie der Katastrophe (2011). Online-Diskussionsplattform der Kueser Akademie zur Situation in und um Fukushima. <http://kueser-akademie.de/index.php/m-arge/m-arge-philspiri/m-arbe-philspiri-pro/122-pro-japan> vom 14.1.2014, S. 2

³⁶ Marc Augé: Nicht-Orte, München 2011.

³⁷ Ebd., Klappentext

³⁸ K. Nishitani: Science and Zen, S. 111.

³⁹ M. Augé: Nicht-Orte, S. 113.

⁴⁰ K.-H. Brodbeck: Zweckmäßige Täuschungen, S. 3.

und, wenn ja, wie sie selber Orte des Lebens und Überlebens zu begründen vermögen. Wie können Wissenschaft und Technik dem Menschen unmittelbar einen (Über)Lebensraum bieten und wie können wir umgekehrt der Wissenschaft und Technik einen Raum schaffen, damit sie uns leben und überleben lassen?

Dies alles sind Fragen über die ureigenen Voraussetzungen von Wissenschaft und Technik, die sich nicht mehr mit deren eigenen Mitteln auflösen lassen. Keine Formel der Welt, kein einziges (Mess-)Instrument kann den Ingenieuren im Kontrollraum von Fukushima Dai-ichi helfen, sich ihrer verzweifelten Lage inmitten eines beispiellosen Versagens der Technik zu stellen.

»The real issue at stake [...] is whether or not one has pursued the consequences resulting from the establishment of modern science uncompromisingly to the end, whether or not one has dared to penetrate to the dimension where the question of the essence of science can be posed – the dimension where science is no longer scientific. The problem here is one of philosophical conscience inquiring existentially and essentially into what science is.«⁴¹

Spätestens wenn die Technik nicht mehr dem Menschen dienlich ist, sondern ihn bedroht, dann ist nach dem Ort zu fragen, an dem beide tatsächlich gemeinsam existieren können. Ich möchte dieser Frage weiter nachgehen, indem ich einen Ortswechsel des Denkens vollziehe und mich ein wenig von der japanischen Philosophie ab- und der Betrachtung des Holzschnittes »Der Zeichner des liegenden Weibes« von Albrecht Dürer aus dem sechzehnten Jahrhundert zuwende (vgl. Abbildung 1). Auch wenn dieser Holzschnitt vordergründig nur die Einführung der Zentralperspektive als neue Form streng wissenschaftlichen Sehens skizziert, so scheint er mir dennoch als Metapher geeignet, um unsere Frage nach dem Ort von Wissenschaft und Technik weiter zu vertiefen.⁴²

⁴¹ K. Nishitani: Science and Zen, S. 116.

⁴² Silja Graupe: Der kühle Gleichmut des Ökonomen. In: Andreas Fischer/Bettina Zurstrassen (Hg.): Sozioökonomische Bildung. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2014 (in Erscheinung).

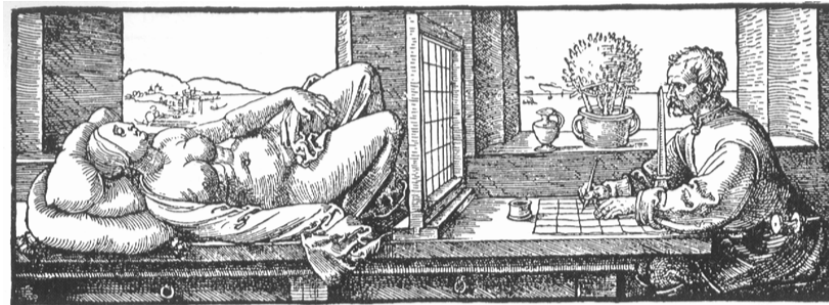


Abbildung 1: Albrecht Dürer: *Der Zeichner des liegenden Weibes*

Albrecht Dürer. *Der Zeichner des liegenden Weibes*, 7,6 x 21,2 cm. Erstveröffentlicht posthum in der 2. Auflage von ders.: *Unterweisung der Messung mit dem Zirkel und Richtscheit*, Nürnberg 1538; in: *Gesammelte Werke*, Wien 1928.

Betrachten wir Dürers Werk zunächst ein wenig genauer. Wie und auf welche Weise kann und darf der Zeichner (rechts im Bild) sein Gegenüber, die liegende Frau in erotischer Pose, wahrnehmen? Was muss er tun, um sie objektiv im Sinne der mathematischen Prinzipien der Zentralperspektive zu erfassen? In welche Form wissenschaftlicher Praxis muss er sich einüben? Zunächst macht Dürers Werk auf Folgendes aufmerksam: Der Zeichner tritt buchstäblich aus dem Geschehen heraus, um es von außen darzustellen. Er ist nicht mehr Teil der Welt, die er analysiert, verweilt nicht in ihr, sondern blickt aus der Distanz auf sie. Dabei bestimmt nicht er die Art seines Blickes, sondern eine feststehende Apparatur, eine Technik des Sehens. Zwischen ihm und die Frau treten mathematisch formulierbare Regeln der Abbildung, welche die Erfahrungswelten beider Seiten strikt voneinander trennen und in eine Seite des Subjekts und eine des Objekts trennen.

Zunächst scheint es, als würde eine solche Abbildungspraxis dem Zeichner recht wenig abverlangen, kommt es doch kaum auf dessen individuelle Fähigkeiten und Kenntnisse an. Weder benötigt er ein spezifisches noch gar ein lebendiges Wissen von der Frau, die vor ihm liegt. Keineswegs muss er sein Leben mit ihr geteilt oder gestaltet haben, um das ihr Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Lediglich braucht er einer bestimmten technischen Anleitung des Sehens zu folgen, die sich auf rein kognitive sowie wenige motorische Fähigkeiten beschränkt: Er muss seinen Blick auf einen winzigen Spalt verengen (in der Abbildung repräsentiert durch den Peilstab vor dem Gesicht des Mannes), um durch diesen einäugig und unbewegt bloße Linien und Umrisse zu registrieren.

Dieser mathematisch korrekte Blick verlangt ihm so wenig ab, dass er, wie Hegel in einem allgemeineren Zusammenhang bemerkt, »davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine treten lassen kann.«⁴³ Im Grunde ist es vollkommen gleichgültig, wer genau Welt und Mensch beobachtet. Die Richtigkeit der Wahrnehmung hat nichts mit der spezifischen Person des Beobachters und dessen individuellem Erfahrungs- und Wissenskontext zu tun. Sie bemisst sich allein an einer allgemeinen (allen-gemeinen) Fähigkeit mathematisch-korrekt Linienführung, welche auch ein Fotoapparat übernehmen könnte. Zugleich ist es ebenfalls unerheblich, wer oder was eigentlich abgebildet wird: An die Stelle der liegenden Frau in erotischer Pose könnte auch ein Hase oder ein Stein treten. Die Prinzipien der Abbildung blieben die gleichen.

Doch Dürers Werk verweist auch darauf, wie diese Art der Austauschbarkeit dem Beobachter in Wahrheit sehr viel abverlangt. Denn er muss bereit sein, als Mensch immer weniger zu werden. Will er fähig sein, einäugig und unbewegt bloße Umrisse wahrzunehmen und auf Papier zu bannen, muss er zuvor alle anderen individuellen Fähigkeiten und Fertigkeiten preisgegeben haben, ja zu einer nahezu vollständigen Selbstaufgabe bereit sein: Nicht nur darf er sich als reiner Beobachter nicht mehr bewegen; auch darf er nichts riechen, schmecken, tasten, hören, fühlen oder sprechen. Seinen mathematisch genauen Blick dürfen keine Emotionen trüben, kein Erleben von Gemeinschaft stören. Ja, er darf in keinsten Weise als lebendiger Mensch in Beziehung zu der Frau treten, die ihm gegenüber liegt. Eher muss er sich nahezu vollständig entleiblichen und zur reinen *res cogitans* im Sinne Descartes' werden. Er hat sich als bloß denkende Substanz zu begreifen, die keinerlei Attribut der Körperlichkeit mehr ihr Eigen nennt – abgesehen von der Fähigkeit zu zeichnen. Zugleich muss er lernen, in der Frau nur noch Materie zu erkennen, sie rein mathematisch als bloße (geometrische) Ausdehnung, als *res extensa* (ebenfalls im cartesianischen Sinne) aufzufassen. Er muss ihre Person dergestalt zum Verschwinden bringen, dass diese gleichsam in ihrer eigenen Welt hinter dem Raster gefangen bleibt. »Je mehr sich der Geist an die Härte und Präzision des geometrischen Denkens gewöhnt, desto weniger wird er die bewegliche, veränderliche, qualitativ bestimmbare Vielfalt des Seins erfassen können.«⁴⁴

Mir geht es hier nicht um eine umfassende Interpretation von Dürers Holzschnitt. Vielmehr plädiere ich dafür, wie bereits angedeutet, ihn als Metapher zu

⁴³ Brodbeck, Karl-Heinz: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie, Darmstadt 1999, S. 224-225.

⁴⁴ Koyré, Alexandre: Galilei. Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft, Berlin 1988, S. 47.

verwenden, um dem *basho* des modernen Wissenschaftlers weiter auf die Spur zu kommen: Auch die Ingenieure im Kontrollraum von Fukushima Dai-ichi finden sich am 11. März 2011 getrennt von der Wirklichkeit vor. Auch ihnen erlaubt die Technik nur einen ganz bestimmten, damit stark eingeschränkten Blick auf die Prozesse nuklearer Spaltung; ein Blick, der mit ihnen als Individuen ebenso wenig zu tun hat wie die Zentralperspektive mit dem Zeichner in Dürers Werk. Nur was nach mathematischen Prinzipien erfassbar ist, kann zu ihnen vordringen. Und mehr noch: Was ihnen als ›Wirklichkeit‹ gegenübertritt und damit als manipulier- und beherrschbare Realität gilt, entpuppt sich bei genauem Hinsehen immer schon als eine *zugerichtete*, eine abstrakte Welt. Die Frau in Dürers Holzschnitt ist bereits ihrer Alltäglichkeit entrissen und in ein experimentelles Umfeld gebracht worden, das ihr vorschreibt, wie sie sich zu verhalten hat. Ganz ähnlich ergeht es uns im Hinblick auf die atomare Technik: Auch hier setzt jegliche Erfassung, Kontrolle und Beherrschbarkeit der Natur voraus, dass wir sie zuvor experimentell auf dasjenige beschränken konnten, was sich von ihr wissenschaftlich erfassen und übermitteln lässt.⁴⁵ Strenggenommen treten wir in der modernen Technik und Wissenschaft niemals der Natur selber gegenüber, sondern immer nur einem, manipulierten und auf bestimmte Phänomene zu-rechtgestutzten Abbild oder Ausschnitt von ihr. Dies aber reduziert nicht nur unsere Wahrnehmung der Welt auf einen winzigen Ausschnitt, sondern lässt uns auch als Menschen degenerieren. »Bei der Ausführung von Experimenten geht es [...] um die Abspaltung seiner [des Subjekts, SG] körperlich und empfindenden Individualität, die eben im Akt der objektiven Erkenntnis nichts zu suchen hat. Das wiederum setzt ein Subjekt voraus, das sich in dieser Weise spalten lässt und bei dem der nach der Abspaltung allein übriggebliebene Verstand ... nichts Besonderes oder Individuelles mehr enthalten darf.«⁴⁶

»Nishitani says that the problem is that to become a subject vis-à-vis objects is no less demeaning of the true self and in fact ends up putting the self on the same substantialized ground as the objects it apparently lords over and therefore closes itself off to its true nature.«⁴⁷

⁴⁵ Daston, Lorraine/Galison, Peter: *Objektivität*, Frankfurt am Main 2007.

⁴⁶ Ortlieb, Claus Peter: *Bewusstlose Objektivität. Aspekte einer Kritik der mathematischen Wissenschaft*, in: *Hamburger Beiträge zur Modellierung und Simulation*, 9 (1998), S. 16.

⁴⁷ J. Heisig: *Philosophers of Nothingness*, S. 231.

Kehren wir zur konkreten Frage nach dem eigentlichen Ort der Wissenschaft *und* unserer Existenz als Wissenschaftler angesichts der nuklearen Katastrophe in Fukushima Dai-ichi zurück. Was Nishitani mit der totalen »Vernichtung des Hauses und der Zerstörung des Herdes« meint, wird aus meiner Sicht mit Hilfe des Werkes von Dürer eindrucklich deutlich: Dürers Zeichner benötigt zur wissenschaftlichen, distanziert-objektiven Erfassung seines Gegenübers das ruhige Umfeld seiner Studierstube hoch über den eigentlichen Geschehnissen der Welt. Ebenso bedarf unser technisierter, auf unsere eigenen Zwecke gerichteter Umgang mit der Natur ebenfalls einen Ort, der einerseits natürliche Prozesse aus der Lebenswelt isoliert (in Form von Reaktionen, Kühlsystemen und dergleichen) und damit zugleich für diese Prozesse und die Menschen, die sie zu beherrschen versuchen, einen neuen Aufenthaltsort schafft. Und genau letzteren Ort finden wir in der nuklearen Katastrophe zerstört: Das gesamte Gebäude der Wissenschaft und Technik stürzt ein und reißt damit beide zugleich in den Abgrund: das wissenschaftliche Selbst *und* jene manipulierte Natur, die ihm in Experiment und Technik gegenübertritt. In der plötzlichen Dunkelheit des Kontrollraumes von Fukushima Dai-ichi gibt es nichts mehr zu messen und nichts mehr zu beobachten. Folglich bedarf es auch keines wissenschaftlichen Beobachters mehr. Nichts mehr mag dieser zu erkennen, nichts mehr zu verstehen, nichts mehr zu tun. Von seinem Standpunkt muss es tatsächlich so scheinen, als wäre die Welt einem »unsichtbaren Feind« überantwortet, wie es der japanische Premierminister Kan formuliert. Und so gerät, ja muss unsere wissenschaftliche Existenz, in der wir alle unsere Fähigkeiten auf die distanziert-objektive Wahrnehmung der Welt reduziert haben, in jene existentielle Krise geraten, von der Nishitani spricht:

»The end of the world is an actuality here and now; it is a fact and a destiny at work directly underfoot. [...] The state of Hiroshima immediately after the fall of the atomic bomb, for instance, gives us a glimpse of that hidden scientific actuality openly manifesting itself as an actuality in the human realm. [...] The very procedure of stepping out onto the field of the scientific world view is here transferred into the decision to accept the universe with its feature of bottomless death as the place for abandoning oneself and throwing away one's own life.«⁴⁸

»Es ist kein Ort für Menschen mehr«, so beschreibt ein Mitarbeiter den Zustand im havarierten Fukushima Dai-ichi. »Ich denke, ich wäre unfähig gewesen, in die Reaktoren hinein zu gehen.« Doch endet unsere von der japanischen Philosophie inspirierte Suche nach dem *basho* der Technik keineswegs in diesem

⁴⁸ K. Nishitani: Science and Zen, S. 117-119.

Schrecken. Zwar steht es uns nicht offen, diesen Schrecken kunstvoll zu umgehen oder hastig zu überdecken. Doch können wir in ihn gleichsam nochmals tiefer und eindringlicher eintreten.

»The scientific mode of thought that lies at the core of nihilism must be made to face and break through its own limitations. If the scientific standpoint were lived to the full, Nishitani suggests, as a total and exclusive way of being in the world, it would soon enough run up against the fundamental questions of human existence before which its powers would collapse. At this point, it must not turn back but cast itself into the dark night of its own irrelevance in order to resurrect in another, more self-conscious form.«⁴⁹

Folgen wir diesem Gedankengang, so soll sich inmitten der Dunkelheit und Verzweiflung einer zerstörten und zerstörerischer Technik und Wissenschaft ein tieferer oder weiterer Ort öffnen, in dem nicht nur beide wiederbelebt, sondern wir selber auch unsere Existenz als distanziert-objektive Beobachter und nutzenzentrierte Alltagsmenschen hin zu einer vollkommen anderen Seinsweise durchbrechen können. »The sword that kills is here at the same time a sword that gives life.«⁵⁰ Doch wie soll dies möglich sein? Es scheint mir hier nochmals ein längerer Exkurs in die japanische Technikphilosophie angebracht, um dieser Frage nachzugehen.

»Der technologische Standpunkt basiert seinerseits auf einer Perspektive, aus der alles als physikalische Energie oder Kraft gedeutet werden kann. Wer ein Wasserkraftwerk konstruiert, dem bedeutet Wasser Wasserkraft, elektrische Kraft und die Quelle von elektrischer Kraft.«⁵¹

Und so auch im Falle der Atomkraft: Vom Standpunkt der Technik scheint uns alles an ihr, angefangen beim Uran bis hin zur Auslegung der Kühlung allein eine Frage von Energie und Energiemengen, die es bestmöglich zu nutzen gilt. Doch auf diese Weise, so Nishitani, verschließen wir uns gänzlich anderen Perspektiven. So könnten wir im Wasser etwa auch jenes Wasser sehen, »das wir trinken und mit dem wir uns waschen, oder das Wasser, das der Teemeister kos-

⁴⁹ J. Heisig: *Philosophers of Nothingness*, S. 239.

⁵⁰ K. Nishitani: *Science and Zen*, S. 120.

⁵¹ Nishitani, Keiji: *Modernisierung und Tradition in Japan*, in: K. Werhahn-Mees, C. von Barloewen (Hg.), *Japan und der Westen*, Band 1, Frankfurt/Main 1986, S. 183-204, hier S.188.

tet, oder jenes Wasser, das den Dichter inspiriert.«⁵² Hier wiederum lässt sich eine durchaus »religiöse« Auffassung von Wasser« vertreten, die besagt, dass in all diesen Fällen sich offenbart, dass Mensch und Natur sich nicht einfach nur gegenüberstehen, sondern auf tiefe Weise miteinander verbunden sind, ja mit- und auseinander hervorgehen. »Der Mensch kann ohne Wasser nicht leben. Das Wasser ist die Grundlage des menschlichen Seins. Das Sein des Wassers wie auch das Sein des Menschen ist »von Natur aus« durch die Natur [ihr ursprüngliches So-Sein, SG] bestimmt und in dieser Naturordnung [dem Ort ihres So-Seins] sind beide unauflösbar miteinander verbunden. Daher kann der Mensch, wenn er sein eigenes Sein wahrhaft begreift, auch nicht einen Tropfen Wasser mehr unbedacht verwenden – vielmehr wird er sich ganz natürlich bemühen, das Wasser mit der größten Umsicht zu benutzen.«⁵³

Hier erscheint, kurz gesagt, die Natur nicht mehr allein als *Umwelt*, sondern als *Mitwelt*: Wir gelangen an einen Punkt, an dem wir nicht nur erkennen, sondern *erfahren*, wie uns die Natur unmittelbar selber angeht, eben weil unser Leben gleichursprünglich und unauslöschlich mit ihr verwoben ist: Was wir ihr antun, tun wir uns immer selber an – und umgekehrt. »Wenn wir dagegen Wasser, Wind oder Feuer als Kräfte verstehen, als Wasserkraft oder als die Kraft des Feuers – wenn wir alles als physikalische Kraft begreifen, dann nehmen wir eine grundlegend andere Haltung ein. In diesem Falle wird jedes »Ding« durch Abstraktion seines Seins beraubt und letztlich auf Energiemengen reduziert.«⁵⁴

»Nun könnte man meinen, die Subjektivität werde von der Reduktion auf Kraft und Energie nicht betroffen, weil der Mensch diese Kraft einsetze und steure. Dies ist jedoch nicht der Standpunkt des Subjektes. Weil dem Menschen in dieser Position nicht nur alle »Dinge«, sondern auch die anderen Menschen als mechanisch manipulierbar und steuerbar gelten, mangelt es hier an jeglichem Widerstand, an jeglichem »Gegenüber«. [...] Wir haben es hier mit einem Standpunkt zu tun, der dem Ich eine ganz außergewöhnliche Macht einräumt, denn letztlich ist hier nicht mehr anzutreffen, was ihm auch nur den leisesten Widerstand entgegensetzte. In einer Welt, in der alles auf Kraft und Energie reduziert ist, steht grundsätzlich alles zur freien Verfügung und kann nach Belieben manipuliert werden. Wir haben hier in gewissem Sinne den Standpunkt eines Subjektes vor uns, das den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht hat. Doch im selben Zuge verliert Subjektivität jegliche Bedeutung und der Mensch wird enthumanisiert. [...] Die Souveränität des Menschen ist nicht mehr als die Kraft, welche die Welt der Kräfte lenkt. Sie wird zu einer me-

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., S. 189.

⁵⁴ Ebd., S. 190.

chanischen Kraft, die mechanische Abläufe steuert. Wenn alles in *Es* verwandelt wird und die Dinge sich zur freien Verfügung und Manipulation anbieten, dann entgleitet die Subjektivität dem zum Maschinisten verkommenen Menschen. Unter dem Einfluß der Technologie läuft also auch das Selbstbewußtsein des Subjekts Gefahr, nach und nach zu verfallen.«⁵⁵

In den Ruinen des havarierten Atomkraftwerkes lassen sich die Prozesse der Kernspaltung gerade nicht mehr auf Energiemengen reduzieren, die dem Menschen zur Verfügung stünden. Vielmehr erweisen sie sich unmittelbar als unerträgliche Hitze und lebensbedrohende Strahlung, die unser Dasein als Menschen direkt berühren und bedrohen. Ebenso wie der Zeichner in Dürers Werk – ganz gleich ob in Liebe oder Abneigung – außerhalb des ›Hauses der Wissenschaft‹ dem liegenden Weib tatsächlich als Frau und damit als einem *Du* begegnen könnte oder gar müsste, so sehen sich die Techniker angesichts der Katastrophe in Fukushima gezwungen, ihren vermeintlich sicheren Kontrollraum zu verlassen und sowohl den Naturgewalten des Tsunamis als auch den Gewalten, die sich aus den Folgen ihres eigenen technischen Handelns ergeben, unmittelbar *als solchen*, d.h. in ihre ureigentlichen Stärke zu begegnen.

»Hier ist die Welt weder die mechanistische Welt der modernen Naturwissenschaft noch die teleologische der alten Metaphysik; sie ist vielmehr, jenseits all solcher Bestimmungen, die oben genannte Welt es Ur-Faktums, in der alle ›facta‹ ungründig in ihrem je eigenen Grund sind und sich, jenseits alles Wodurch, Warum und Wozu realisieren; eine Welt, in der alle Dinge in Wahrheit, ›so, wie sie sind‹, ›Gleichnis ihrer selbst‹ (d.h. im *wahren* Sinne selbstidentisch) sind und mir zugleich in *diesem* Gleichnischarakter begegnen können.«⁵⁶

Dieser neue Ort der Begegnung nun erweist sich, zumindest für Nishitani, als »nichts anderes als das Feld der Neugeburt des Selbst, wo Himmel und Erde neu werden im Großen Tod.«⁵⁷ Gewiss ist hier keine Befreiung etwa vom Tod im physischen Sinne gemeint. Dieses oder ähnliches zu behaupten, wäre angesichts der tatsächlichen Situation in Fukushima mehr als zynisch. Eher geht es, wie es James Heisig formuliert, »sich selber von allen Vorurteilen und aller Voreingenommenheit zu befreien, die man sich selber und der Welt gegenüber einge-

⁵⁵ Ebd., S. 194-195.

⁵⁶ K. Nishitani: Was ist Religion, S. 192, S. 423-424.

⁵⁷ Ebd., S. 424.

nommen hat⁵⁸«, so dass wir auf gänzlich neue und vormals unbekannte Weise schöpferisch tätig werden können. »Das *jinenhōni* [*der von-selbst sich zeigende ursprüngliche Vollzug*, SG] muß schöpferisch sein. Wir selbst sind tätig als schöpferische Elemente der schöpferischen Welt und als Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart.«⁵⁹ Was dies konkret meinen kann, offenbaren meines Erachtens die Ereignisse im havarierten Atomkraftwerk eindrucksvoll. Zeigt der lebensgefährliche Einsatz der dort verbleibenden Ingenieure, Arbeiter, Feuerwehrleute und Soldaten doch, dass wir Menschen sehr wohl unseren selbstbezogenen, egoistischen Standpunkt durchbrechen und zu einer Existenz jenseits des distanziert-kühlen Wissenschaftlers gleichsam erwachen können; eine Existenz, in der wir nicht mehr aus der sicheren Distanz und auf abstrakte, vorbestimmte Weise, sondern *unmittelbar* unsere Mitwelt berühren und aus diesem Kontakt ebenso verändert hervorgehen wie die Welt auch. »Wir haben es getan«, sagt YAMAOKA Yoshiyaki, einer der Piloten, die unter Einsatz ihres Lebens in einer zuvor nie vollzogenen oder auch nur annähernd geplanten Aktion Wasser auf die siedenden Reaktoren schütten und dafür ihre Helikopter durch die radioaktiven Wolken über dem Kraftwerk fliegen. »Wir haben es getan, wir haben es für *alle* Menschen getan.« »An jenem Morgen, bevor ich die Maschine startete, sagt Yamaoka weiter, habe ich meine Frau angerufen.« Sie sagte: »Wenn es jemand tun muss, dann geh und tue dein bestes. Ich bete für Dich.«

»Die große Weisheit geht hervor aus dem großen Mitleid und der großen Liebe. Ohne Mitleid und ohne Liebe ist sie eigensüchtig und eigenwillig und nicht mehr als ein logisches Spiel. Die Wahrheit liegt dort, wo wir *in eins mit den Dingen denken und sehen*. Barmherzigkeit und Freundschaft (*jihī*) bedeuten, daß wir selbst radikal diesen Standpunkt eingehen.«⁶⁰

»Only a sense of responsibility that issues naturally from a deep awareness of the utter contingency of life on the one hand and the openness of the future on the other is the proper foundation for human action.«⁶¹ Menschen arbeiten unmittelbar in und an den havarierten Reaktoren – ein von Hand geöffnetes Ventil, ein Wasserstrahl, der auf die glühenden Brennstäbe gerichtet wird, die Suche nach einem Leck im Strahl einer einzigen Taschenlampe. Hier, in der äußersten Not und angesichts des Todes verlieren sie ihre Angst und ihre Ohnmacht, in der sie

⁵⁸ J. Heisig: *Philosophers of Nothingness*, S. 232.

⁵⁹ K. Nishida: *Logik des Ortes*, S. 261.

⁶⁰ Ebd., S. 267.

⁶¹ J. Heisig: *Philosophers of Nothingness*, S. 236.

wenige Momente zuvor noch gefangen waren und begegnen den Problemen unmittelbar und direkt – nicht nur als rationale, sondern auch als fühlende und mitfühlende Wesen. Ihre Individualität ist hier nicht mehr allein durch technisches und austauschbares Wissen geprägt. Was sich in ihnen gleich einer natürlichen Quelle Bahn bricht, sind – inmitten eines situativen Handelns, das zugleich auch geschichtliche Gestaltungstätigkeit ist – Verantwortung für sich selbst und andere, Nächstenliebe, Hoffnung und das untrügliche Gespür, jenseits aller rationalen Erklärungen das Richtige in und für diesen Moment zu tun. Nishida fasst diesen *basho* als *radikale Alltäglichkeit* auf:

»Es handelt sich um eine ganzheitliche Aktivität, Schritt für Schritt in jedem Blutstropfen konkret und irdisch. Das unterscheidende Wissen zu durchbrechen bedeutet nicht, ein bloß unterscheidungsloses Wissen zu erlangen. Es meint vielmehr, daß wir selbst wahrhaft zu Nichts werden, wie Dōgen sagt: ›Den Weg des Buddha zu lernen bedeutet, sich selbst zu lernen, sich selbst zu lernen heißt, sich selbst vergessen, sich selbst vergessen bedeutet, alles Seiende zu erweisen.‹ Selbst wenn man die naturwissenschaftliche Wahrheit radikalisiert [vertieft, SG] gelangt man zu nichts anderem. Ich nenne dies: *In eins mit den Dingen schauen, in eins mit den Dingen hören*. Das Dogma des abstrakten Ich ist zu negieren und das gegenständlich verstandene Ich abzuschneiden.«⁶²

In der radikalen Alltäglichkeit »werden alle Standpunkte negiert und zugleich entstehen sie alle von hier aus; es handelt sich um den Standpunkt ohne Standpunkt. Darüber hinaus erscheint hier die große Weisheit und die überragende Übung.«⁶³ Eine solche Alltäglichkeit wird weder durch Technik noch durch Wissenschaft hervorgebracht; kein abstraktes Wissen kann sie fassen. Vielmehr erweist sie sich umgekehrt als eigentlicher und ursprünglicher Ort aller Wissenschaft und Technik, als deren Voraussetzung, nicht aber deren Ergebnis. Erst auf ihrem schöpferischen Boden können wir hoffen, das zerstörte ›Haus der Wissenschaft‹ in technologischen Krisen wie der von Fukushima, ja das Haus der Menschheit insgesamt (wieder) zu errichten. Ohne das radikal gegenwärtige Tun der Menschen in Fukushima Dai-ichi wären heute zumindest weite Teile Japans mit großer Wahrscheinlichkeit unbewohnbar, insbesondere der Großraum Tokio. »Naturwissenschaftliche Erkenntnisse entstehen nicht nur durch das abstrakte Bewusstseins-ich, sondern vielmehr durch das Selbstgewahren des leiblichen Selbst.«⁶⁴ Das aber heißt auch, dass unsere hoch-technisierte Welt auf Bedin-

⁶² K. Nishida: *Logik des Ortes*, S. 249. Hervorhebung im Original.

⁶³ Ebd., S. 275.

⁶⁴ Ebd., S. 244.

gungen ruht, die sie selber weder schaffen noch verstehen kann. »Auch die Aktivität unseres Denkens geht daraus hervor. Selbst unser abstraktes Denken ist eigentlich hierin fundiert.«⁶⁵

»Lange wurden wir von einem unsichtbaren Feind bedrängt und getrieben«, sagt der japanische Premierminister Kan. »Aber schlussendlich war das System wieder in Ordnung und die Wende begann.« Dies klingt so, als gäbe es aus der Katastrophe von Fukushima über den eigentlichen *basho* der Technik nichts dauerhaft zu lernen. Es scheint, als könnten wir nun wieder in unser nutzenorientiertes Leben zurückfallen und uns auf die Position des distanziert-kühlen Beobachters zurückziehen. Ganz so, wie wir es auch bei anderen Katastrophen tun. Oder sind wir etwa bereit, anlässlich der immer häufiger auftretenden Fluten in Deutschland mehr als nur kurzfristig über die aufkeimende Hilfsbereitschaft und die erstaunlichen Leistungen und Fähigkeiten der betroffenen Menschen zu staunen und ihrem eigentlichen Quell wirklich auf den Grund zu gehen? Doch aus dem bis hier Gesagten sollte deutlich geworden sein, dass eine solche allenfalls aufflackernde Erkenntnis keineswegs den Ansprüchen genügt, die eine Philosophie des Ortes im Lichte von Nishitanis Werk erhebt. Vielmehr wäre weiterhin zu fragen, wie wir diesen Quell dauerhaft nähren und pflegen können – auch und gerade ohne den Zwang von Katastrophen, d.h. in und aus freier Einsicht und Willen.

AUSBLICK

Mir steht hier nicht genügend Platz zur Verfügung, um tiefergehend dieser Frage nachzugehen. Stattdessen möchte ich meine Ausführungen mit einen paar zusammenfassenden Bemerkungen zur japanischen Philosophie des Ortes beschließen. Hierfür wende ich mich nochmals Nishida Kitarō zu, genauer seiner *Logik des Ortes (basho no ronri)*, in der er *systematisch* aufzuzeigen versucht, wie wir »das Licht auf das unter unserem eigenen Fuße Befindliche« scheinen lassen können – auch, aber keinesfalls nur im Hinblick auf die Technik.⁶⁶ Grundsätzlich lädt uns Nishidas Logik des Ortes ein, nach dem zu fragen, das eine bestimmte Wissensform voraussetzt, ohne sie umgekehrt selber erläutern und begründen zu können. Hierfür führt sie uns zunächst an die Grenze dieser Form

⁶⁵ Ebd., S. 250.

⁶⁶ Vgl. hier besonders Nishidas Aufsatz »Ort« aus dem Jahre 1926 und seine Beitrag »Ortlogik und religiöse Weltanschauung«, den er kurz vor seinem Tod 1945 fertigstellte. Übersetzungen beider Werke finden sich in Nishida, Logik des Ortes (1999).

heran, um an dieser Stelle ein fundamentales, mit Unsicherheit und Angst behaftetes Nicht-Wissen aufzuspüren, das uns dazu drängt, unser vormalig als gesichert geltendes Wissensterritorium zu verlassen. Sodann lädt sie ein, den Sprung in einen, wenn auch nicht gänzlich unbekanntes, so doch vormalig unbewussten und unreflektierten Bereich der Erkenntnis zu vollziehen.

Systematisch lässt Nishida diesen Erkenntnisweg bei jenem Wissen beginnen, das wir gewöhnlich als objektiv und empirisch bezeichnen und das Nishida unter anderem als *gegenständliche Logik* bezeichnet. Dieses Wissen stößt, so Nishida, bei genauerem Hinsehen an seine eigenen Grenzen, insofern es eine bestimmte Struktur des subjektiven Bewusstseins voraussetzt, ohne sie doch selber erfassen zu können: Solange wir wie Dürers Zeichner nur damit beschäftigt sind, Dinge und Wesen nach mathematischen Prinzipien abzubilden, können wir weder sagen, warum wir dies tun, noch unsere eigene Rolle in diesem Abbildungsprozess klären. Im metaphorischen Sinne bleibt das eigene, sehende Auge im Akt der Beobachtung unerkannt und damit zugleich auch jegliche Form der Subjektivität, weshalb Nishida diese »Ort des relativen Nichts« nennt: Vom Standpunkt der Gegenstandslogik, welche die Aufmerksamkeit stets nur nach außen richtet, müssen wir selber als nicht existent erscheinen.

»So, Nishida maintains, the field or place of empirical judgments is really within the encompassing field of judgments about self-consciousness. Empiricism is actually dependent on, stands within, a field of judgments about self. Since empirical judgments, as empirical judgments, ignore the being of the self, treat it as a nothing, this encompassing basho can be called the basho of relative nothingness. The self is, relative to empirical statements, treated as a nothing. Of course, from the standpoint of the basho of relative nothingness, however, the self is very much something, the very thing empiricism assumes yet ignores.«⁶⁷

Doch auch wenn die empirische Wissenschaft nichts davon wissen will: Selbstverständlich verfügen wir über die Fähigkeit, uns selber als (wissenschaftliche oder alltägliche) Beobachter in den Blick zu nehmen und die Grundlagen unserer objektiven Erkenntnis zu reflektieren. Wir können, wie es Dürer selber tut, eine Gesamtperspektive einnehmen, aus der uns die Begrenzungen unseres bloß rationalen, manipulierenden und steuernden Wesens (schmerzlich) bewusst werden. Wir sind, anders gesagt, fähig, uns im Akt der Beobachtung über uns selber bewusst zu werden. Doch damit nicht genug. Auf was es Nishida weiterhin ankommt, ist, gleichsam nochmals unterhalb eines solchen selbst-reflexiven, aber

⁶⁷ R. Carter: *The Nothingness beyond God*, S. XV.

gleichsam noch statischen Wissens einen Ort der Erkenntnis aufzuzeigen, in dem wir die Einschränkungen unseres bloß rationalen Zugriffs auf die Welt nicht nur bedauernd zur Kenntnis nehmen, sondern ihn und damit uns selber aktiv verändern lernen. Hierfür vollzieht Nishida in seiner Logik des Ortes einen noch weiteren oder tieferen Sprung hin zu einem Ort des *absoluten Nichts*, wie er ihn nennt, der gleichsam jeder Subjekt-Objekt-Spaltung und damit jeglicher Trennung und Gegenüberstellung von erkannter Welt und erkennendem Subjekt vorausliegt und von dort aus zugleich deren Bedingungen aufsprengt. »Absolut bedeutet gemäß der chinesischen Schriftzeichen (*zettai*): jegliches Gegenüberstehen (*tai*) zerbrechen (*zessuru*).«⁶⁸

Es ist, als würde uns Nishida jene Tür aufstoßen wollen, durch die wir den Elfenbeinturm der modernen Wissenschaft mitsamt ihren zahllosen Experimentierstuben nicht nur verlassen, sondern auch auf gänzlich andere, unmittelbare und *schöpferische* Weise mit allen Dingen und Lebewesen der Welt außerhalb und damit zugleich am Grunde dieses Turms in Kontakt treten können. Seine Logik des Ortes lädt uns ein, hinauszutreten in eine durch und durch »tätige Welt der Individuen, die Welt des persönlichen Ich, das vom Geschaffenen zum Schaffenden übergeht.«⁶⁹

»On a model of concentric circles, Nishida takes a series of steps that lead from the imperial I, standing in judgment over the phenomenal world of form and matter, to an I humbled by reflection on its own workings and the limitations of language, to an I disillusioned with its own subjectivity by awakening to itself as the object of the things it knows, to a true I aware of itself as an instance of the self-awareness of reality: to an absolute nothingness manifest in the immediate experience of the world as it is. The world is affirmed radically only when it is located against [or *in*, SG] this final background.«⁷⁰

Abschließend sei nochmals darauf verwiesen, dass es im Licht der japanischen Philosophie nicht allein darum geht, von dieser Form der Selbsterkenntnis zu wissen, sondern sie *tätig* zu vollziehen – ein jeder am und im Abgrund seiner eigenen Existenz. Wie ich eingangs sagte, zeigt die japanische Philosophie des Ortes eher Übungswege auf, denn dass sie gesicherte Erkenntnisse vermitteln wollte. »Versteht man sie gegenstandslogisch, so scheint sie alle Unterscheidungen zu verwischen. Demjenigen aber, der sie erlebt, ist sie wohl eine selbstevidente

⁶⁸ K. Nishida: Logik des Ortes, S. 225.

⁶⁹ Ebd., S. 232.

⁷⁰ J. Heisig: Philosophers of Nothingness, S. 74.

Tatsache. Abstrakt-logisches Denken steht hier nur im Weg.«⁷¹ In einem letzten Bild gesprochen, kann es also nicht das Anliegen einer japanisch inspirierten Ortphilosophie sein, den »Ort des absoluten Nichts« einfach nur so frisch wie möglich zu exponieren, wie man frische Fische im Fachgeschäft oder im Laboratorium vorlegt.⁷² Vielmehr gilt: »Der [radikal] alltägliche Geist ist der Weg.«⁷³ »Bei Nishida [...] muß man ins Meer hineinspringen, schwimmt selbst mit den Fischen zusammen und erlebt, was eine ursprüngliche Wesenheit von ihm und Fischen ist.«⁷⁴ Dieses Wagnis sollten wir bereit sein, einzugehen und einzuüben, wollen wir uns mit Orten im japanischen Sinne beschäftigen – nicht nur, aber gerade auch angesichts der lebensbedrohenden Krisen unserer Zeit.

⁷¹ K. Nishida: Logik des Ortes, S. 233.

⁷² Hashi, Hisaki: Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule, Wien 1999, S. 37.

⁷³ K. Nishida: Logik des Ortes, S. 276.

⁷⁴ H. Hashi: Die Aktualität der Philosophie, S. 37.