

Jenseits von West und Ost

Fröhliche Wissenschaft 197

Yuk Hui / Milan Stürmer

**Jenseits von West und Ost:
Gespräch über Technik
und Philosophie**



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Vorrede 7

1. Der Ort der Philosophie 13

2. Zwischen Ost und West 53

3. Post-Europa 91

Vorrede

Dieses Gespräch fand während der COVID-19-Pandemie statt, in einer Zeit, in der die Beziehung zwischen West und Ost erneut zerbrach. Wieso erneut? War der Bruch nicht immer da, wie Karl Löwith es einleitend in *Der europäische Nihilismus* beschreibt? Dort heißt es: »Europa ist ursprünglich, und solange es sich treu bleibt, politisch und geistig eine gegenasiatische Macht. Das deutsche Wort ›Abendland‹ hat einen volleren Klang. Es meint, im Gegensatz zum Morgenland, eine Bewegung zum Ende hin, die zwar im Osten beginnt, sich aber im Westen vollendet.«¹ Nur wenn ein solcher Bruch von Anfang an existiert, kann man von Einheit und Gegensatz sprechen. Von einem erneuten Bruch lässt sich hingegen sprechen, weil wir nach dem Kalten Krieg und Mauerfall eine neue Geopolitik der Globalisierung erlebten. Die globale Marktwirtschaft schien bereits die Unterschiede zu verwischen, und die Einheit zwischen Ost und West, die trotz der geteilten Welt bereits in den Ideologien des Kalten Kriegs angelegt war, erschien wie eine unaufhaltbare Zukunft. Die Pandemie brachte uns

jedoch ein neues Szenario, das man in den 1990er-Jahren nicht hätte erwarten können: Die USA forderten eine wirtschaftliche Entkopplung von China, während China den USA vorwarf, die Globalisierung und den freien Markt zu stören. Ein solches Szenario war nicht weniger überraschend als die Maßnahmen zur Eindämmung von Covid. Anstatt dieses Szenario als das Ende der Globalisierung zu sehen, können wir es in einen größeren Prozess einordnen, den wir Planetarisierung nennen. Wir müssen den Bruch neu verstehen, weil er nicht nur die internationale Politik betrifft, sondern auch unsere Unfähigkeit, eine neue Denkmöglichkeit jenseits von Einheit und Gegensatz zu formulieren. Deshalb trägt dieses Gespräch den Titel *Jenseits von West und Ost*.

Das Gespräch besteht aus drei Teilen, die alle um das Konzept der Örtlichkeit kreisen. Wenn die Philosophie sich im 20. Jahrhundert die Aufgabe stellte, die Heimat zu erörtern, dann ist sie darin vermutlich gescheitert. Wie Martin Heidegger im *Brief über den Humanismus* sagt: »Die Heimatlosigkeit wird ein Weltschicksal.«² Heute sehen wir den Vollzug dieses Schicksals als Produkt der technologischen Globalisierung und ihres Zwilings, nämlich der Stärkung der extremen Rechten als Sehnsucht nach Heimat. Von welchem Ort soll die Philosophie also ausgehen, und wohin soll sie

sich wenden? Wo sind West und Ost? Europa und Asien? Wo finden wir uns zwischen Heimat und Heimatlosigkeit? Dieses Gespräch greift einige Fäden der Überlegungen auf, die ich in meinen letzten Büchern *Post-Europe* (2024) und *Machine and Sovereignty* (2024) entwickelt habe und die ich hier im Austausch mit Milan Stürmer weiterführe.

Ich habe Milan Stürmer 2014 während einer Bernard Stiegler gewidmeten Konferenz in Canterbury kennengelernt. Zu dieser Zeit hatte er gerade sein Studium der Film- und Medienwissenschaft in Bristol abgeschlossen und sich bereits für das Masterprogramm in Lüneburg, wo ich arbeitete, eingeschrieben. Im Sommer 2018 verließ ich Lüneburg und begann eine neue Lebensreise. Nachdem im Frühling 2019 mein Buch *Recursivity and Contingency* erschienen war,³ in dem ich eine neue Lektüre der Geschichte der modernen europäischen Philosophie entwickelte, nahm Milan das Buch zum Anlass, mir zu schreiben. Seitdem stehen wir wieder in engerem Kontakt und haben während der Pandemie zusammen online Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* gelesen. Aus den langen Diskussionen, die ebenso Hegel wie den Lockdown umkreisten, entstand die Idee für ein Gespräch, das sowohl eine Einführung in meine Arbeit als auch ein Kommentar zu diesem historischen Moment bildet.

Die Vorarbeiten zu diesem Gespräch haben 2022 online stattgefunden, da ich in Hongkong war und Reisen aufgrund der Pandemie noch nicht möglich war. Das eigentliche Gespräch führten wir dann Ende des Jahres in Berlin, wo ich fast ein Jahrzehnt gelebt habe. Milan hat nicht nur Fragen gestellt und die Sprache korrigiert, sondern auch den großen Bogen des Gesprächs mitgestaltet. Für mich war es nicht nur eine inspirierende Übung, sondern auch eine, um über die Beziehung zwischen Ost und West auf Deutsch nachzudenken. Denken und Sprache sind dasselbe – man denkt nicht auf die gleiche Weise in verschiedenen Sprachen. Grundsätzlich ist mir das nicht neu, eher gleicht mein Leben einem nicht endenden Sprachkurs. So habe ich bereits als Kind einige chinesische Sprachen und Englisch gelernt, dann studierte ich Philosophie in Großbritannien, Frankreich und Deutschland und musste natürlich auch die jeweiligen Sprachen lernen. Später kam aus Forschungsgründen Japanisch hinzu. Das Denken in einer Fremdsprache ist wie eine phänomenologische *Epoché* im Sinne Husserls: Man muss die Begriffe neu erfassen, um sie im angemessenen Kontext anwenden zu können. Doch noch interessanter ist die Zunge, eines der am meisten unterschätzten technischen Organe (zusammen mit den Händen als den wichtigsten technischen Organen). In ihr vereinen sich

das Andenken an die Heimat (etwa durch den Geschmack des Essens und die Muttersprache) und die Projektion von Heimatlosigkeit (durch das Erlernen neuer Sprachen). Ich bedanke mich sehr beim Verlag Matthes & Seitz Berlin, der seit Langem meine Arbeit unterstützt, dafür, dass er dieses Gespräch veröffentlicht hat und wie immer neue Landschaften des Denkens zwischen West und Ost fördert.

Yuk Hui

1. Der Ort der Philosophie

Milan Stürmer: Die Philosophie, so könnten wir irgendwo zwischen Binsenweisheit und pragmatischer Grundüberzeugung festhalten, muss auf die Welt reagieren. Diese Formel – das »Reagieren auf die Welt« – möchte ich zum Anlass für eine erste, sehr offene Frage nehmen: Wie sieht die Welt aus, auf die du, Yuk, reagierst?

Yuk Hui: Lass uns die Beziehung zwischen der Philosophie und der Welt erklären. Wir müssen den Satz des »Reagierens auf die Welt« so interpretieren: Philosophie ist immer *in* der Welt, das heißt, insofern Philosophie möglich ist, ist sie in der Welt und kommt aus der Welt. Die Welt ist gleichzeitig die Grenze und Möglichkeit der Philosophie. Allerdings ist diese Welt nicht nur die alltägliche Welt, wie es Martin Heidegger in *Sein und Zeit* beschreibt. Philosophie, die der Welt entkommen will, verliert sich in Schwärmerie, umgekehrt entpuppt sich eine Philosophie, die nur in der Welt bleibt, als deren Gefangene. Diese Weisheit findet man schon bei Platon und damit den Anfang der Metaphysik: die Trennung

zwischen der Welt der Sinnlichkeit und der Welt der Ideen.

Dem können wir aber noch etwas hinzufügen, denn es gibt nicht nur wie bei Platon eine Welt und ihre Schatten, die auf die Menschen warten, um sich verändern zu lassen, vielmehr können wir uns verschiedene Welten ausmalen. Wenn es unterschiedliche Welten gibt, dann deshalb, weil sie schon von verschiedenen Denkweisen geprägt wurden. Die Philosophie wächst in der Welt, zwischen Welten und durch Welten.

MS: In dem Fall solltest du aber auch meiner Frage nach der Welt nicht so einfach entkommen. Ich verstehe deinen Einwand, nicht von einer Welt auszugehen, die einfach »da draußen« auf uns wartet. Aber trotzdem – oder eigentlich: deswegen – von was für einer Welt reden wir, also ganz konkret? Deine Philosophie ist nun eben nicht in der Welt der Stadtstaaten des antiken Griechenlands oder der *res publica literaria* des 17. Jahrhunderts angesiedelt.

YH: Die alten Griechen haben die Polis als Ort der Philosophie identifiziert, das gilt vor Platon und Aristoteles schon für die Vorsokratiker. Die Griechen nutzen das Wort Kosmos für Ordnung und Welt. Man beobachtet den Kosmos von einem bestimmten Ort aus, dessen Projektion man dann

in der Polis realisiert. Die Agora ist zum Beispiel das *Meson*, also das Zentrum, wie es Anaximander in seiner Kosmologie beschreibt. Die heutige Welt passt dagegen nicht mehr zur politischen Form der Polis von Platon, aber ebenso wenig zum Staat Hegels oder dem Großraum Schmitts, weil die Welt planetarisch geworden ist. Ich sage nicht »der Planet«, sondern spreche vom Planetarischen, weil ich eine menschliche Bedingung und keine astronomische Entität beschreiben will. Die Evolution des Menschen schlägt sich auch in der Planetarisierung durch die menschliche Technik nieder, der Jesuit Pierre Teilhard de Chardin sprach diesbezüglich von der Noosphäre, die den inzwischen geläufigen Begriff des Anthropozäns vorweggenommen hat. Heute spricht man zwar nach wie vor von Staaten und Nationen, dennoch ist das nicht mehr die Welt, die die Philosophie länger begründen könnte. Nation und Staat sind ein Erbe des 18. Jahrhunderts, das es uns, trotz seiner aktuellen Erstarkung, nicht mehr erlaubt, die heutigen Probleme zu erfassen. Im Gegenteil, solche völkischen Konfigurationen sind die Quelle der Probleme geworden. Aber vielleicht müssen wir einsehen, dass die Zeit noch nicht reif ist, eine breite Bevölkerung davon überzeugen zu können, dass völkische Konfigurationen unerwünscht sind. Wie dem auch sei, der Nationalismus feiert jedenfalls wieder seinen Auftritt.

Wir haben seit den Anfängen der Menschheit nach dem Kosmos gefragt und erst in der modernen Zeit verstanden, dass die Erde ein endlicher Planet ist. In diesem Sinn schreibt Hannah Arendt auf der ersten Seite von *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, dass Sputnik eine der größten wissenschaftlichen Unternehmungen des 20. Jahrhunderts war, an Bedeutung stehe dieses Ereignis »keinem anderen nach, auch nicht der Atomspaltung«. ⁴ Um 1966 gab es zum ersten Mal in der menschlichen Geschichte von einem Satelliten aufgenommene Fotos der Erde, die diese in ihrer Ganzheit als eine Kugel erfassten – ein Anblick der Heidegger schockiert hat, wie er 1966 in einem *Spiegel*-Interview sagte: »Ich bin jedenfalls erschrocken, als ich jetzt die Aufnahmen vom Mond zur Erde sah.« ⁵ Durch den Satelliten wurde die Erde zum ersten Mal als vorhandenes Objekt greifbar. In den 1970ern hat der Medienwissenschaftler Marshall McLuhan dazu die sehr interessante Beobachtung geäußert, dass Sputnik das Ende der Natur und den Anfang der Ökologie bedeute. Ab diesem Moment sei die Erde ein Artefakt, also ein künstliches Objekt, geworden. ⁶

Wir könnten also sagen, dass Arendt 1958, als sie mit Blick auf Sputnik vom Ende der Menschheit sprach, die Stellung der Technik, anders als McLuhan, noch nicht hinreichend erfasst hatte. Nach McLuhans Ansicht ist die Erde nicht nur

ein Objekt, das von Satelliten aus dem Weltraum beobachtet werden kann, sondern auch ein Objekt, das der menschlichen Gestaltung unterliegt. Wenn wir nun die Erde draußen ergreifen können und nicht mehr als den Boden unter unseren Füßen, haben wir auch eine neue Imagination der Erde: Weder Festland, Ozean oder Berg noch Polis oder Staat, sondern eine kugelförmige Einheit. Für mich sind Hegels Staatstheorie und Schmitts polemische Großraumtheorie zwei wichtige Referenzen, die Beschreibungen einer vernünftigen politischen Konfiguration vornehmen, dennoch sind wir in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts irgendwo anders herausgekommen.

MS: Auf die Frage der vernünftigen politischen Konfiguration möchte ich später zurückkommen, vorerst würde ich gerne beim Prozess der Planetarisierung bleiben, der ja nicht nach dem Ende des 20. Jahrhunderts zum Erliegen gekommen ist, sondern vielleicht erst jetzt, wo wir mit beiden Beinen im 21. Jahrhundert stehen, überhaupt in seiner dialektischen Entwicklung erfasst werden kann.

YH: Der Widerspruch ist der Kern der Dialektik, und zunächst muss man die Planetarisierung als einen widersprüchlichen Prozess analysieren. Einerseits ist die Planetarisierung eine Erweiterung

der westlichen Wissenschaft und Technologie, die durch Kolonisierung und Globalisierung die gesamte Erde umspannt, andererseits weist sie Grenzen auf, denn weder liefert sie eine vereinheitlichende Weltanschauung noch kann sie die Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturen und religiösen Glaubenshaltungen glätten. So zweifeln inzwischen etwa viele daran, dass die westliche Astrophysik einen angemessenen Begriff der »Welt« vermitteln kann. Argumente wie dieses sind aus der postkolonialen Theorie bekannt. Zudem haben in den letzten zwei Jahrzehnten Anthropologen wie der vor Kurzem verstorbene Bruno Latour die Anthropologie mit der sogenannten ontologischen Wende neu ausgerichtet. Sie versuchen zu zeigen, dass es mehr als eine Natur gibt, und dass die Natur, wie wir sie heute kennen, nur ein Produkt oder eine große Konstruktion westlicher Modernität ist. In diesem Sinn hat Philippe Descola, Claude Lévi-Strauss' Nachfolger am Collège de France, erklärt, dass die Natur *nicht* existiere!⁷ Die moderne Wissenschaft, die wir mittlerweile als Allgemeinwissen akzeptieren, hat den Wissenspluralismus in den Schatten gestellt. Ähnliches zeigt sich im Bereich der Kunst, als Beispiel ließe sich die Biennale in Venedig 2022 nennen, die indigene Kosmologien zum zentralen Thema machte, um über den politischen Realismus hinaus eine neue Einbildungs-

kraft zu prägen. Ich sage nicht, dass indigene Kosmologien einen Ausweg liefern können, sondern führe sie nur als Beispiel an, um zu zeigen, dass es der modernen Wissenschaft an der Fähigkeit mangelt, einen vollständigen, für alle anschlussfähigen Begriff der Welt zu liefern.

MS: In diesem Zusammenhang lassen sich, denke ich, auch die Grundbegriffe deiner Philosophie gut verstehen. Die Technik hat die Beziehung des Menschen zur Welt, ja die ganze Kosmologie, wesentlich verändert, ist also, um deinen Begriff aufzugreifen, Kosmotechnik. Dennoch ist es nicht zielführend, ganz unqualifiziert von »der Technik« zu sprechen und auch hierfür hast du einen Begriff geprägt: den der Technodiversität. Zunächst ist die Technodiversität eine Tatsache, die du beschreibst, darüber hinaus dient sie aber auch als ein Versprechen deiner Philosophie. Eine Tatsache ist sie in dem Sinn, dass Technik – ob nun in China, Japan oder Indien – im Wesentlichen nicht einfach nur als Fortführung oder Iteration der griechischen oder modern-europäischen Vorstellung von *technē* verstanden werden kann. Mit anderen Worten ist Technik keine universelle Kategorie. Die tatsächliche Diversität der Technik weltweit zu beschreiben, ist aber gleichzeitig ein Desiderat, das aus deinem Denken hervorgeht und mithin eigentlich ein ganzes Forschungspro-

gramm artikuliert, in welchem ganz unterschiedliche Untersuchungen einen Platz finden: Aus kultureller, gesellschaftlicher, historischer oder auch künstlerischer Perspektive soll die existierende Technodiversität untersucht und artikuliert werden, anstatt stets aufs Neue die Behauptung der Universalität der modernen Technik zu wiederholen. Du, als Philosoph, versuchst nun durch die Exploration der ontologischen, ja eigentlich kosmologischen Dimension die »Frage der Technik« zu öffnen, sodass immer klarere Artikulationen der Diversität möglich werden und ihren Platz im Denken finden können. Darin scheint auch die Hoffnung zu liegen, die technischen Entwicklungen in Zukunft in neue Richtungen zu lenken. Ist das eine faire Charakterisierung der Aufgabe der Technikphilosophie heute?

YH: Danke für diese ausgezeichnete Zusammenfassung. Ich muss zunächst einige Worte zu dem sagen, was heute als Technikphilosophie bezeichnet wird. Wenn ich mich vorstellen muss, dann sage ich gewöhnlich, dass ich mich mit Technikphilosophie beschäftige, darauf achte ich ganz besonders, wenn es um die Bewerbung für eine Arbeitsstelle geht, denn in der akademischen Umgebung muss man sich immer mit einer Schule oder Tradition des Denkens identifizieren. Aber für mich hat es keinen Sinn, sich Technikphilo-

soph zu nennen, da die Frage der Technik eine Grundfrage der Philosophie ist, wie Heidegger, Derrida und Stiegler gezeigt haben. Unter dem Gesichtspunkt der Dekonstruktion ist die Philosophie unmöglich ohne Technik und die Frage der Technik zu erklären. Ich folge dieser Denkweise, weshalb es für mich eigentlich keine Technikphilosophie gibt, sondern nur eine Philosophie, die aus verschiedenen Gründen nicht von der Technik zu trennen ist. Obwohl die Philosophie lange als Antagonismus zur Technologie betrachtet wurde, weil sie als mechanisch und antimenschlich (in dem Sinn, dass der Mensch organisch ist) angesehen wurde, kann die Philosophie die Technologie seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr ignorieren. In der Vergangenheit mochte die humanistische, anti-technische Haltung zwar nicht falsch gewesen sein, inzwischen ist sie aber nicht mehr zeitgemäß.

Der Hegelianer Ernst Kapp (1808–1896) gilt als der Erste, der die Technik ernst nahm und eine philosophische Interpretation der Technik – und zwar als Organprojektion – lieferte. Dieser Ansatz unterscheidet sich jedoch von meiner Darstellung, da ich eine Philosophie vertrete, die auf Technik gründet. Die Philosophie hat Technologie als eine ihrer Möglichkeitsbedingungen zu erkennen, und nicht nur als Ausdehnung des Körpers oder als Projektion der Organe (wie bei Kapp).

Eine solche Philosophie, die sich wesentlich aus der Technik ableitet, hat sich seit dem 20. Jahrhundert herausgebildet und wird in Zukunft noch neue Formen finden.

Wenn Heidegger und die Schule der Dekonstruktion eine zusammenhängende Lektüre der Geschichte der abendländischen Philosophie und der Geschichte der Technik vorlegen, dann ist das für nicht-europäische Kulturen inspirierend und gleichzeitig problematisch. Inspirierend, weil eine solche intime Beziehung zwischen Denken und Technik in diesen Kulturen nicht unternommen wurde und es ein wertvolles Projekt darstellt. Problematisch, denn wenn eine solche Identität zwischen der europäischen Philosophie und ihrer Technik gültig ist, bedeutet das, dass die Anwendung der modernen Technik immer auch auf eine Dominanz der abendländischen Philosophie hinausläuft. Die Kolonisierung ist nicht nur eine unsichtbare Macht oder Denkart, sondern wird durch die Infrastruktur, Bürokratie und verschiedene Technologien hergestellt. Der Postkolonialismus hat die problematische historische Allianz von Philosophie, politischer Macht und Unterwerfung kritisch hinterfragt und ihr Erbe thematisiert. Den Mangel des Postkolonialismus sehe ich hier allerdings in der Unfähigkeit, die Frage der Technologie zu adressieren und deshalb die Analyse der Macht auf Narrative zu reduzieren.

Das impliziert nicht, dass postkoloniale Theorien keine Verbindung zur Erfahrung realer Unterdrückungen haben, sondern dass sie neue Narrative entwickeln, die zur Aufarbeitung oder Überwindung dieser Erfahrungen beitragen. An der Wende zum 20. Jahrhundert galt die Modernisierung in den nicht-europäischen Ländern als eine zentrale und dringliche Aufgabe, da sie andernfalls in der globalen Konkurrenz nicht bestehen konnten. Dieser Eindruck ist nach wie vor gültig. Paradoxerweise ist die Modernisierung der nicht-europäischen Länder auf den ersten Blick eine Dekolonisierung, weil diese Länder unabhängig geworden sind. Sie haben nach Jahrzehnten ihre Universitäten, Fabriken und Finanzmärkte nach europäischen Modellen aufgebaut. Ich sage nicht, dass Modernisierung böse und schlecht ist, sondern nur, dass der Bruch zwischen Moderne und Tradition groß geworden ist. Unter diesen Bedingungen scheiterten Länder, die sich mit dem Westen in ökonomische und militärische Konkurrenz setzten, daran, neue Formen des nicht-europäischen Wissens zu erzeugen.

Bei der Frage nach der Technik kann es deshalb nicht nur darum gehen, eine Kulturtechnik neu zu entdecken, nein, das würde sich nicht lohnen, da es nur ein akademisches Spiel wäre. Es war vielmehr meine Absicht (im Anschluss an Derrida und Stiegler) zu zeigen, dass die Philoso-

Erste Auflage Berlin 2025
Copyright © 2025
MSB Matthes & Seitz Berlin
Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstraße 57 A | 10965 Berlin, Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten,
insbesondere die Nutzung des Werks für
Text und Data Mining im Sinne von
§ 44b UrhG.

Satz: Monika Grucza-Nápoles, Cartagena
Druck und Bindung: Art-Druck, Szczecin, Polen
Umschlaggestaltung nach einer Idee von
Pierre Faucheux
Printed in Poland
ISBN 978-3-7518-3011-9
www.matthes-seitz-berlin.de