

# **Schwerpunkt**

Gastherausgeber:  
Thomas Hilgers, Ludger Schwarte



## Technik und Zeit bei Heidegger

### Abstract

In diesem Aufsatz geht es darum, das Verhältnis von Technik und Zeit vor dem Hintergrund von Heideggers früher Daseinsanalyse sowie von dessen späterem Denken zu beleuchten. In einem ersten Schritt wird die Rolle der Technik für das Dasein herausgearbeitet. In einem zweiten Schritt wird diese in Bezug gesetzt zur intentionalitätsermöglichenden ursprünglichen Zeit, zur lebensweltlich kontextualisierten Zeit sowie zur reinen Jetzt-Zeit moderner Uhrentechnik. Im dritten Schritt geht es dann um die vier zeitlichen Dimensionen der neuzeitlichen Technik: a) das Rasen, b) die sofortige und ständige Verfügbarkeit, c) die Berechenbarkeit im Sinne von Steuern, Regeln und Sichern und d) das Geschehen der Technik als Wahrheitsgeschehen. Dabei wird auch gezeigt, dass Motive der daseinsanalytischen Zeittheorie in Heideggers späterer Bestimmung der Technik durchaus weiterwirken. Abschließend werden zwei wichtige (post-phänomenologische) Einwände gegen diese Bestimmung diskutiert. Der erste richtet sich gegen deren nostalgisch-romantisierende Note – der zweite gegen deren abstrakte Allgemeinheit.

The article focuses on the relation between technology and time in light of Heidegger's early analytic of Dasein as well as in light of his later thought. In a first step, the general role of technology for Dasein is discussed. Then, the relationship between this role and Heidegger's three kinds of time is established: a) originary temporality, which is a condition of intentionality, b) time as it is reckoned with in the traditional contexts of ordinary life, and c) the pure now-time of modern clocks. In a third step, the four temporal dimensions of modern technology are spelled out: a) rush, b) instantaneous and permanent availability, c) calculability in the sense of regulating, governing, and securing, and d) the happening of technology as a happening of truth. It will be shown that certain aspects of Heidegger's earlier understanding of time still play an important role in the context of his later conception of technology. Finally, two relevant (post-phenomenological) objections against this conception are addressed: the first criticizes the nostalgic and romanticizing character of Heidegger's conception; the second criticizes its abstract generality.

Geht es darum, das Verhältnis von Technik und Zeit besser zu verstehen, dann drängt sich als Ausgangspunkt die Auseinandersetzung mit Heideggers Denken scheinbar auf. Dieses Denken ist berühmt dafür, *die* Technik – bzw. deren Wesen – in den Blick genommen zu haben. Kaum ein anderer philosophischer Text zur Technik ist in den letzten Jahrzehnten so häufig besprochen worden wie Heideggers »Die Frage nach der Technik«. Zugleich hat er mit *Sein und Zeit* eine der einflussreichsten Zeittheorien des 20. Jahrhunderts vorgelegt. Diese Zeittheorie nun aber in einen Zusammenhang mit Heideggers Technikdenken zu setzen, könnte problematisch erscheinen. *Sein und Zeit* erschien 1927. Schon wenig später besprach Heidegger seine berühmte Seinsfrage nicht mehr vor dem Hintergrund einer Erörterung der Zeit; im Fokus stand nun vielmehr das Wesen der Wahrheit. Seine wirkmächtigsten Texte zur

Technik stammen schließlich aus den Vierziger- und Fünfzigerjahren – aus einer Zeit also, als Heidegger den fundamentalontologischen Ansatz von *Sein und Zeit* (scheinbar) lange hinter sich gelassen hatte. Somit meldet sich ein Zweifel, ob Heideggers Technikdenken sich hier tatsächlich als Ausgangspunkt aufdrängt. Dieser Zweifel mag mit dafür verantwortlich sein, dass dieses Denken selten aus einer explizit zeittheoretischen Perspektive diskutiert wurde.<sup>1</sup>

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass die Zeit durchaus eine nach wie vor wichtige Rolle in Heideggers späterem Denken spielt. Die für dieses Denken so zentralen Begriffe des *Wahrheitsgeschehens* und des *Ereignisses* deuten dies an. Ich meine, dass gerade diejenigen Momente seines Technikverständnisses, die Zeitlichkeit ins Spiel bringen, dieses Verständnis zu einem vorausschauenden machen. Das heißt, ich meine, dass Heidegger hier einiges von dem antizipiert und substantiiert, was mit Blick auf Zeitlichkeit unter informationstechnologischen Bedingungen heute diskutiert wird. Im Folgenden werde ich diese Behauptung begründen. Außerdem werde ich zeigen, dass zwischen Heideggers früher Zeitphilosophie und seinem späteren Technikdenken wichtige Bezüge bestehen. Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass Heideggers Beschäftigung mit der Technik nicht erst in den Dreißigerjahren begann. Bereits in *Sein und Zeit* spielt die Technik – bzw. die *τέχνη* – eine wichtige Rolle. In einem ersten Schritt skizziere ich diese Rolle, um in einem zweiten auf Heideggers frühe Zeitphilosophie einzugehen. Letztere zeigt sich als ›Dickicht‹ irritierender Begriffe und subtiler Unterscheidungen. In diesem ›Dickicht‹ liegt viel Problematisches, aber auch Bedenkenswertes, welches ich nach einigem Graben und Trennen markieren werde. Darauf aufbauend, wird es im dritten und vierten Schritt um Heideggers späteres Denken gehen sowie um die vier zeitlichen Dimensionen neuzeitlicher Technik. Im letzten Schritt bespreche ich schließlich zwei wichtige Einwände gegen Heideggers allgemeinen Zugang zur Technik.<sup>2</sup>

- 
- 1 Ausnahmen bilden hier Gabriel Motzkin: »Time and Technology in Heidegger's Thought«, in: Yaron Ezrahi, Everett Mendelsohn und Howard P. Segal (Hg.): *Technology, Pessimism, and Postmodernism*, Amherst 1994, S. 137–150, sowie Bernard Stiegler: *Technik und Zeit. Der Fehler des Epimetheus*, Zürich 2009. Zu erwähnen wäre außerdem eine vor wenigen Jahren erschienene Dissertation. Vgl. Dianfei Yuan: *Heidegger and Castells: The Concept of Time in Digital Technology Era*, Saarbrücken 2016. In Ansatz, Methodik und Fokus unterscheidet sich mein Aufsatz stark von den genannten Texten. Ähnlich wie ich meint allerdings auch Yuan, dass Heidegger die zeitlichen Dimensionen der Informationstechnologie bereits gut voraussah. Vor allem das, was ich als die ersten zwei dieser Dimensionen identifiziere – *das Rasen* und die *ständige Verfügbarkeit* –, spielt auch in ihrer Diskussion eine Rolle. Für eine Darstellung des Einflusses von Heideggers Technikdenken vgl. Don Ihde: *Heidegger's Technologies. Post-phenomenological Perspectives*, New York 2010, S. 1–27.
- 2 Die Rolle der Technik für das Denken des frühen Heidegger wird betont in: Günter Figal: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988, S. 302, Peter-Paul Verbeek: *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, University Park 2005, S. 77–88, Andreas Luckner: *Heidegger und das Denken der Technik*, Bielefeld 2008, S. 8, sowie Ihde: *Heidegger's Technologies*, S. 42–55.

Spätestens seit Mitte der Zwanzigerjahre wird Heideggers Denken von einer Frage bestimmt: der sogenannten Seinsfrage – d.h. der Frage nach dem »Sinn von Sein«.<sup>3</sup> Was genau es mit dieser Frage auf sich hat, werden wir hier kaum zufriedenstellend diskutieren können. Der frühe Heidegger vertrat in jedem Fall die Ansicht, dass man die Seinsfrage nur dadurch angehen könne, dass ein bestimmtes Seiendes auf seine besondere Seinsweise hin untersucht werde, und dieses Seiende könne kein anderes sein als dasjenige, das diese Frage stellt. Dieses Seiende ist jede von uns – hier tatsächlich oder der Möglichkeit nach miteinander sich verständigende – je selbst. Um den Blick auf dieses Seiende nicht sofort durch undurchdachte Voraussetzungen oder theoretischen Ballast zu verstellen, lehnt Heidegger solch traditionelle Begriffe wie »Mensch«, »Person« oder »Subjekt« ab und führt den Terminus »Dasein« ein.<sup>4</sup> Jede von uns *ist* je für sich *da*. Die besondere Seinsweise des Daseins nennt Heidegger dann – entgegen der Tradition – »Existenz«. Die zentrale Frage in *Sein und Zeit* lautet demzufolge: ›Was heißt es, da zu sein bzw. zu existieren?‹ Heideggers »existenziale Analytik des Daseins« soll auf diese Frage eine Antwort geben.<sup>5</sup>

In einem ersten Schritt behauptet Heidegger, dass Dasein immer in einer Welt ist und sich dabei auf etwas bezieht. Dieses Etwas erscheint im alltäglichen Existenzvollzug allerdings keineswegs als bloßes Ding oder neutral »Vorhandenes«,<sup>6</sup> das distanziert betrachtet wird. Vielmehr erscheint es dem Dasein zunächst als etwas, womit es praktisch umgeht. Das heißt, es erscheint zunächst im Herstellen, Gebrauchen und Hantieren. Heidegger bezeichnet all diese Umgangsweisen als »Besorgen«.<sup>7</sup> Im Besorgen, welches mein »In-der-Welt-Sein«<sup>8</sup> ausmacht, erscheint alles als »Zeug« oder »Zuhandenes«.<sup>9</sup>

3 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 1.

4 Ebd., S. 7 und 46.

5 Ebd., S. 13. Eine luzide Einführung der berühmten »ontologischen Differenz« zwischen Sein und Seiendem findet sich in Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankfurt am Main 1975, S. 13ff. Ernst Tugendhat hat die Wahl des Wortes »Dasein« aus grammatikalischen Gründen kritisiert: Das Wort könne nicht als Bezeichnung für den Menschen fungieren, da es keinen Plural zu ihm gebe. Vgl. Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979, S. 172. Mit diesem Einwand verpasst Tugendhat aber die Pointe. Der Singular zwingt dazu, die eigene Existenz immer aus der je eigenen Vollzugsperspektive zu fassen und blockiert die vergegenständlichende Eigenschaftsaufzählung. Außerdem will Heidegger gerade kein Synonym für »Mensch« einführen und keine Anthropologie entwickeln. Für geeignete Diskussionen des Daseinsbegriffs vgl. Figal: *Martin Heidegger*, S. 53–73, Hubert L. Dreyfus: *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge 1991, S. 10–29, sowie John Haugeland: *Dasein Disclosed*, Cambridge 2013, S. 76–90.

6 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 71.

7 Ebd., S. 57.

8 Ebd., S. 52.

9 Ebd., S. 69.

Zuhandenes erscheint jedoch nie isoliert. Der Hammer wird gebraucht, *um* Nägel in die Wand zu schlagen. Er »verweist«<sup>10</sup> sozusagen auf Nägel und Wand und Letztere auf Bilder, Spiegel, Decken und Ähnliches. Dadurch bilden sich Verweisungsketten, welche Ganzheiten – wie Werkstatt, Fabrik, Wohnung, Büro und Atelier – konstituieren. Heidegger nennt letztere »Zeugganzheiten«, »Verweisungganzheiten« und schlussendlich »Bewandtnisganzheiten«.<sup>11</sup> Selbst die Naturdinge erscheinen zunächst vor dem Hintergrund praktisch-instrumenteller Zusammenhänge. Das heißt, auch sie erscheinen als uns praktisch Angehendes: »Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist ›Wind in den Segeln‹«.<sup>12</sup>

Im Besorgen ist das Dasein letztlich aber immer auf sich selbst bezogen, »worum-willen«<sup>13</sup> es jeweils etwas besorgt. Das heißt, es ergreift bestimmte Möglichkeiten zu sein, verneint andere und verhält sich damit zum je eigenen Sein. In diesem Bezug zur je eigenen Existenz – und damit auch zum Sein als solchem – sieht Heidegger das, was das Dasein auszeichnet.<sup>14</sup> Außerdem geht es im Besorgen immer auch mit anderen um, die seine Seinsweise teilen. Diesen steht es aber nicht in der Verhaltensweise des Besorgens, sondern in derjenigen der »Fürsorge« gegenüber.<sup>15</sup> Jede alltägliche Verhaltensweise des Daseins findet dabei vor dem Hintergrund von Normen, Sitten und Konventionen statt, die es sich nicht ausgesucht hat, sondern in die es qua Geburt, Erziehung und kultureller Prägung »geworfen«<sup>16</sup> wurde. Das Dasein bewegt sich also stets *schon in* geschichtlich vorgegebenen Sinnbezügen, wenn es *bei* etwas zu Werke geht, um Möglichkeiten des je eigenen Seins zu ergreifen und sich insofern *vorweg zu sein*. Diese drei Strukturmomente fasst Heidegger am Ende des ersten Abschnittes von *Sein und Zeit* unter dem Titel ›Sorge‹ zusammen und kommt damit zu einer ersten Antwort auf die Frage, was es heißt, da zu sein: »Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.«<sup>17</sup>

Wo steckt nun die Technik? Natürlich steckt sie in solchen Ausdrücken wie ›Herstellen‹, ›Gebrauchen‹, ›Hantieren‹, ›Dienlichkeit‹, ›Beiträglichkeit‹, ›Verwendbarkeit‹ usw. In einem gewissen Sinne beschreibt Heidegger das alltägliche (intentionale) Verhalten des Daseins als zunächst einmal technisches; zumindest dann, wenn wir technisches Verhalten vor allem als »zielgerichteten (= intentionalen) Mittelein-

10 Ebd., S. 77–83.

11 Ebd., S. 82 und 84.

12 Ebd., S. 70.

13 Ebd., S. 84.

14 Vgl. hierzu ebd., S. 12 und Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, S. 170–223.

15 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 121.

16 Ebd., S. 179.

17 Ebd., S. 192.

satz«<sup>18</sup> verstehen. Das heißt, in einem gewissen Sinne können wir in *Sein und Zeit* eine »Phänomenologie des Mittelgebrauchs«<sup>19</sup> finden.

Dieser Umstand resultiert auch daraus, dass sich *Sein und Zeit* aus der Idee entwickelte, eine phänomenologische Interpretation aristotelischer Texte – u.a. der *Nikomachischen Ethik* – vorzulegen. Im sechsten Buch dieser Ethik definiert Aristoteles die Kunst – also die τέχνη – als »mit wahrer Vernunft verbundener Habitus des Hervorbringens«.<sup>20</sup> Tätigkeiten gemäß einer τέχνη – bzw. die Ausübung einer solchen – sind demzufolge Formen des Hervorbringens (ποιεῖν) von etwas, das über den jeweiligen Tätigkeitsvollzug hinausgeht. Heideggers Beispiele des Besorgens sind Beispiele solcher Formen des Hervorbringens. Die Idee des Besorgens steht also im Zusammenhang mit der aristotelischen Idee des technischen Hervorbringens. Wichtig hierbei ist, im Auge zu behalten, dass Heidegger das Besorgen als eine Vollzugsform darstellt, die vor dem Hintergrund sozial geteilter, normativer und sprachlich verankerter Sinnbezüge stattfindet und die stets eine Existenzweise des jeweiligen Daseins ausdrückt. Der Einsatz eines Mittels zum Hervorbringen eines Zwecks ist somit nur ein Moment des Existenzvollzugs, den Heidegger als sich sorgendes In-der-Welt-Sein fasst.<sup>21</sup> Dennoch liegt in dieser Beschreibung eine technizistische Verkürzung vor, insofern das *gemeinsame* Kritisieren und Aushandeln von Normen und Institutionen – das also, was »kommunikatives Handeln« gegenüber dem instrumentellen ausmacht – keine große Rolle spielt.<sup>22</sup> Was das Dasein aus seinen Bezügen reißt und eine Modusverschiebung der Existenz erlaubt, geschieht in der »Vereinzelung«.<sup>23</sup> Wie dem auch sei, im nächsten Schritt wird es darum gehen, die Zeitlichkeit des sich sorgenden In-der-Welt-Seins in den Blick zu nehmen.<sup>24</sup>

- 
- 18 Christoph Hubig, Andreas Luckner und Nadia Mazouz: »Einleitung«, in: Christoph Hubig u.a. (Hg.): *Handeln und Technik – mit und ohne Heidegger; Kultur und Technik*, Bd. 7, Berlin 2007, S. 7–10, hier S. 7. Für eine Diskussion der Technik als »zweckgerichteter herstellender Handlung« vgl. auch Antje Gimmmler: »Handeln und Erfahrung – Überlegungen zu einer pragmatischen Theorie der Technik«, in: Hubig u.a. (Hg.): *Handeln und Technik*, S. 61–74, hier S. 62 und 71, sowie Luckner: *Heidegger und das Denken der Technik*, S. 18 und 25–34.
- 19 Ebd., S. 45. Stiegler schreibt zutreffend: »Und der Horizont des Besorgens, die ursprüngliche Struktur jeder Weltlichkeit, ist die *technische* Welt [...]« (Stiegler: *Technik und Zeit*, S. 18).
- 20 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung v. Eugen Rolfes hrsg. v. Günther Bien, Hamburg 1985, S. 134.
- 21 Vgl. hierzu Luckner: *Heidegger und das Denken der Technik*, S. 57.
- 22 Zur Idee des kommunikativen Handelns vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1981, S. 141–151.
- 23 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 263.
- 24 Die prominenteste Darstellung seines phänomenologischen Vorhabens mit Bezug auf Aristoteles findet sich im sogenannten Natorp-Bericht. Vgl. Martin Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* (1922), Frankfurt am Main 2013. Für die Beziehung zwischen der Idee des Besorgens und Aristoteles' Idee des Hervorbringens vgl. Luckner: *Heidegger und das Denken der Technik*, S. 9.

## II. Ursprüngliche Zeit und Modalisierung der Existenz

Warum endet die Daseinsanalyse nicht mit der Bestimmung der Existenz als sich sorgendes In-der-Welt-Sein? Die Antwort auf diese Frage liefert folgende Textstelle aus *Sein und Zeit*:

»Die Bestimmung der Sorge als Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in ... – als Sein-bei ... macht deutlich, daß auch dieses Phänomen in sich noch struktural *gegliedert* ist. Ist das aber nicht das phänomenale Anzeichen dafür, daß die ontologische Frage noch weiter vorgetrieben werden muß zur Herstellung eines *noch ursprünglicheren* Phänomens, das die Einheit und Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit der Sorge ontologisch trägt?«<sup>25</sup>

Schon angesichts des Buchtitels ist klar, worauf alles nun hinauslaufen wird. Natürlich wird die Zeit als das noch ursprünglichere Phänomen, das Einheit und Ganzheit der Sorge trägt, ins Spiel kommen, und unterschwellig war sie dies ja bereits von Anfang an durch Heideggers Bestimmung der Sorge: »Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft, das Schon-sein-in ... bekundet eine Gewesenheit. Das Sein-bei ... wird ermöglicht im Gegenwärtigen.«<sup>26</sup> Damit haben wir die Zukunft, die Gewesenheit (bzw. Vergangenheit) und die Gegenwart als die klassischen drei Momente der Zeit beisammen. Heidegger zufolge darf man nun aber die Gewesenheit nicht als *ein Früher* und die Zukunft nicht als *ein Später* verstehen. Es geht also nicht darum, das sich sorgende Dasein in frühere und spätere Phasen zu »zerschneiden«. Damit würde jenes als bloß vorhandenes Ding betrachtet und dessen Seinsweise verkannt. Die Früher-später-Relation gehört zur »besorgten Zeit«, die im täglichen Existenzvollzug zwar ständig im Spiel ist – insofern wir ständig mit der Zeit rechnen –, die aber eben gerade nicht der »ursprünglichen Zeit« entspricht.<sup>27</sup> Ursprünglich finden wir nicht *in* Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft statt (so wie Zuhandenes und Vorhandenes), sondern sind stets schon gewesen, gegenwärtig und zukünftig, insofern wir uns auf die uns geschichtlich vorgegebenen Möglichkeiten hin entwerfen. Die Existenzvollzüge des Daseins finden somit ursprünglich nicht *in* der Zeit statt, sondern Zeitlichkeit – bzw. »Zeitigungen der Zeit«<sup>28</sup> – *ereignet* sich ursprünglich durch diese. Bereits 1924 schreibt Heidegger: »Das Verständnis der Zeit und der Untersuchung darüber liegt im echten Fragen: ›bin ich die Zeit?‹«<sup>29</sup>

Halten wir fest, dass die ursprüngliche Zeit, die jede von uns gewissermaßen selbst je *ist*, im Gegensatz zur besorgten Zeit, die dem traditionellen Zeitbegriff viel eher entspricht, keine sequenzielle Ordnung besitzt. Das heißt, die »Folgeordnung

25 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 196.

26 Ebd., S. 327. Vgl. hierzu auch ebd., S. 304.

27 Ebd., S. 411 und 329.

28 Ebd., S. 304.

29 Martin Heidegger: *Der Begriff der Zeit* (1924), in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 64, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main 2004, S. 83.



ablaufender Erlebnisse gibt nicht die phänomenale Struktur des Existierens.«<sup>30</sup> *Ursprünglich* ist diese Zeit außerdem nicht nur, weil sie Einheit und Ganzheit der Sorge trägt, sondern auch, weil sich die besorgte Zeit aus ihr ableitet. William Blattner erhellt diesen Punkt, wenn er schreibt: »He [Heidegger] will argue that we can analyze ordinary time into a set of conceptual moments, each of which is derivable from originary temporality. These conceptual moments are derivable in the sense that they can be seen to be modified forms of the features of originary temporality.«<sup>31</sup>

Warum genau aber meint Heidegger, dass die Momente der Sorge in den Momenten der Zeit *gründen*? Ein zentraler Gedanke hier scheint zu sein, dass indem sich das Dasein in seinem Besorgen und Fürsorgen auf anderes und andere bezieht, es *außer sich ist*; und dass dieses Außer-sich-Sein den Kern der Zeitlichkeit ausmacht: »Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ›Außer-sich‹ an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit.«<sup>32</sup> Zu Recht wurde beklagt, dass der Terminus ›Außer-sich-sein‹ hier irreführend ist, weil er nahelegt, dass das Dasein in seinen Vollzügen aus einem Innen in ein Außen heraustritt. Sprechen wir aber in diesem Zusammenhang von einem Innen gegenüber einem Außen, dann stehen wir zwangsläufig auf einem gewissen subjektphilosophischen Boden, auf dem Heidegger gerade nicht stehen will.<sup>33</sup> Vielversprechender könnte es daher sein, das Außer-sich-Sein als eine Art »Aufspreizen«<sup>34</sup> zu fassen. Das heißt, Dasein spreizt sich in jedem seiner Vollzüge auf, insofern es bei etwas (und mit jemandem) tätig ist, um seine je eigene Existenz auf die ihm geschichtlich und kulturell vorgegebenen Möglichkeiten hin zu entwerfen. Dieses Aufspreizen wäre die ursprüngliche Zeitlichkeit als ein intentionalitätsbedingender Grundvollzug. Ein derart transzendentes Bedingungsverhältnis zwischen Zeitlichkeit und Intentionalität legt Heidegger selbst nahe.<sup>35</sup>

Mit der intentionalitätsbedingenden ursprünglichen Zeitlichkeit muss allerdings auch die besorgte Zeit und deren »Innerzeitigkeit« auf den Plan treten: »Das Rechnen mit der Zeit ist konstitutiv für das In-der-Welt-sein. Das besorgende Entdecken

30 Ebd., S. 291. Dass sich die ursprüngliche Zeit vor allem durch ihre fehlende Sequenzialität definiert, betont William Blattner. Vgl. William Blattner: *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge 2012, S. 92.

31 Ebd., S. 94. Für das Explikationsverhältnis zwischen ursprünglicher und besorgter Zeit vgl. auch Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 333, sowie derselbe: *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 375–377.

32 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 329.

33 Vgl. hierzu Figal: *Martin Heidegger*, S. 290.

34 Karen Gloy: *Philosophiegeschichte der Zeit*, München 2008, S. 186.

35 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 351 und 363. Zu dieser Thematik vgl. auch Rudolf Bernet: »Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger«, in: *Heidegger Studies* 3/4 (1987/1988), S. 89–104, hier S. 96, und Marion Heinz: »Der Zeitbegriff im Frühwerk Martin Heideggers«, in: Norbert Leśniewski und Ewa Nowak-Juchacz (Hg.): *Die Zeit Heideggers, Dia-Logos. Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften*, Bd. 2, Frankfurt am Main 2002, S. 9–33, hier S. 17.

der Umsicht läßt, mit seiner Zeit rechnend, das entdeckte Zuhandene und Vorhandene in die Zeit begegnen. [...] Wir nennen die Zeitbestimmtheit des innerweltlich Seienden die *Innerzeitigkeit*.«<sup>36</sup> Insofern ich also bei etwas (und mit jemandem) tätig bin, um mich auf die mir geschichtlich vorgegebenen Möglichkeiten hin zu entwerfen, setze ich Zuhandenes, andere Menschen und mich selbst durch Worte wie ›dann‹, ›zuvor‹, ›jetzt‹ oder ›damals‹ in innerzeitliche Beziehungen. Tatsächlich ist es kaum vorstellbar, wie ich etwas besorgen könnte, ohne das von mir zu Besorgende – und dessen Bewandnisganzheit – innerzeitlich konkret zu organisieren.<sup>37</sup> Weil die ursprüngliche Zeit intentionalitäts- und tätigkeitsfundierend ist, fordert sie somit ein Besorgen der Zeit im Sinne des Schaffens von Innerzeitigkeit.<sup>38</sup> Betrachten wir dies genauer.

Heidegger ordnet jeder Ekstase verschiedene Strukturmomente der Sorge zu. Existenzialität und Verstehen gründen in der Zukunft. Das heißt, mein Zukünftigsein begründet, dass ich mich auf ein »Möglichsein« und »Seinkönnen« hin verstehe.<sup>39</sup> Anders ausgedrückt: In diesem existentiellen Verständnis meiner selbst öffnet sich immer schon ein Zukunftshorizont. Heidegger zufolge öffnet jede Ekstase einen ihr eigenen Horizont: »Wir bezeichnen dieses Wohin der Ekstase als den Horizont oder genauer das horizontale Schema der Ekstase.«<sup>40</sup> Dies darf nun aber nicht so verstanden werden, als ob sich eine nach vorne hin abzulaufende Linie hier ausrolle. Und auch wenn Heidegger von einem »Auf-sich-zukommen«<sup>41</sup> spricht, darf dies nicht gelesen werden, als ob das existentielle Verstehen ein an einem bestimmten Zeitpunkt zu erreichendes Ziel festlegt. Blattner warnt zu Recht, dass solch eine Deutung der Nicht-Sequenzialität der ursprünglichen Zeitlichkeit zuwiderläuft.<sup>42</sup> Es geht also nicht darum, etwas zu verwirklichen, was ich noch nicht bin, sondern darum, dem, was ich gewählt habe, schon zu sein, durch jeden neuen Existenzvollzug zu entsprechen. Zweifelsohne impliziert ein gewähltes Möglichsein das Verfolgen von Zielen, aber nie wird sich dieses Möglichsein durch das Erreichen eines Ziels in ein Wirklichsein verwandeln. Existieren bleibt immer eine zu bewältigende Aufgabe. Dies zu leugnen, würde die Bewegtheit der Existenz negieren.

Genauso wie mich die Zukunft nicht auf etwas Bezug nehmen lässt, was ich einst werde, lässt mich die Ekstase der Gewesenheit nicht auf etwas Bezug nehmen, was ich einst war. Der Gewesenheit ordnet Heidegger »Faktizität«, »Befindlichkeit« und

36 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 333.

37 Heidrun Hesse schreibt: »Was poetische Tätigkeiten wesentlich charakterisiert, ist nämlich ein bestimmtes Zeitmanagement« (Heidrun Hesse: »Der Begriff des Handelns und die Zweck-Mittel-Unterscheidung. Oder: warum auch die moderne Technik nur handlungstheoretisch zu begreifen ist«, in: Hubig u.a. (Hg.): *Handeln und Technik*, S. 13–26, hier S. 14).

38 Gloy: *Philosophiegeschichte der Zeit*, S. 183.

39 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 143. Vgl. hierzu auch ebd., S. 327.

40 Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 429.

41 Ebd., S. 375.

42 Vgl. Blattner: *Heidegger's Temporal Idealism*, S. 105–109.

»Geworfenheit« zu.<sup>43</sup> Als jemandem also, der sich in einer bestimmten geschichtlichen und sozio-kulturellen Situation befindet, ist mir der Horizont der Gewesenheit geöffnet, insofern ich immer etwas *schon* (bzw. *noch*) bin und mit etwas umgehen muss, was mir *schon* (bzw. *noch*) gegeben ist oder mich affiziert. Selbstverständlich wirkt dies in die von mir gewählten Möglichkeiten hinein. Als faktisches, befindliches und geworfenes Dasein verstehe ich mich immer auf ein Möglichssein und Seinkönnen, das ich jeweils *schon* und zugleich *noch* bin.<sup>44</sup>

Die Ekstase der Gegenwart bezieht Heidegger schließlich auf das »Verfallen«.<sup>45</sup> Mich auf ein Möglichssein entwerfend, bin ich immer *bei* etwas (und mit jemandem), insofern ich etwas besorge, *um* etwas zu erreichen oder zu verrichten. Dabei folge ich zunächst und vor allem öffentlichen Normen und Mustern, ohne diese zu hinterfragen. Der Begriff des Verfallens steht für dieses sozusagen blinde Sichüberlassen an öffentlich Vorgegebenes, welches in unserem alltäglichen Umgang mit Gegenständen und Mitmenschen gewöhnlich vorherrscht.

Auch wenn wir nun alle drei Ekstasen beisammen haben, könnte man einwenden, dass ich das Entscheidende der ursprünglichen Zeitlichkeit bisher ignoriert habe. Anders ausgedrückt, man könnte einwenden, dass ich falsch begonnen habe. Schließlich wendet Heidegger sich der ursprünglichen Zeitlichkeit nicht allein deswegen zu, um Einheit und Ganzheit der Sorge zu ergründen, sondern um die Unterscheidung zwischen eigentlichem und uneigentlichem Existenzvollzug auszubuchstabieren. Der Versuch, Letzteres zu bewerkstelligen, bildet ja den Auftakt der Zeitanalyse. Das heißt, bevor der Begriff der Ekstase überhaupt eingeführt wird, ist die ursprüngliche Zeitlichkeit als eigentliche Zeit – bzw. als »vorlaufende Entschlossenheit«<sup>46</sup> – besprochen. Unter dem Titel »ursprüngliche Zeitlichkeit« verbirgt sich somit ein reichhaltigeres Phänomen als das eines intentionalitätsbedingenden Grundvollzugs. Tatsächlich wird hier eine besondere Spielart der Intentionalität angesprochen, die Heidegger unter Zuhilfenahme der Begriffe »Sein zum Tode«, »Schuld« und »Gewissen« fokussiert.<sup>47</sup>

Wie ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit genau zusammenhängen, ist jedoch in der Forschung umstritten. Zweifelsohne legt Heidegger bisweilen eine sehr enge Beziehung nahe:

»Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit. Wenn sich die Zeitlichkeit hierin ursprünglich bekundet, dann ist vermutlich die Zeitlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit ein ausgezeichneter Modus ihrer selbst. Zeitlichkeit kann sich in verschie-

---

43 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 328.

44 Für eine vertiefende Beschreibung der Gewesenheit vgl. Margot Fleischer: *Die Zeitanalyse in Heideggers »Sein und Zeit«*. Aporien, Probleme und ein Ausblick, Würzburg 1991, S. 69.

45 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 328.

46 Ebd., S. 305.

47 Vgl. hierzu ebd., S. 235–323.

denen Möglichkeiten und in verschiedener Weise zeitigen. Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen [...] in möglichen Zeitigungen der Zeitlichkeit.«<sup>48</sup>

Entsprechend der These, dass Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in unterschiedlichen Zeitigungen gründen, differenziert Heidegger zwischen eigentlichen und uneigentlichen Ekstasen. So differenziert sich die Zukunft in *Vorlaufen* und *Gewärtigen*, die Gewesenheit in *Wiederholen* und *Vergessen* und die Gegenwart in *Augenblick* und *Gegenwärtigen*.<sup>49</sup> Der vorlaufenden Entschlossenheit steht somit das »vergesend-gegenwärtigende Gewärtigen«<sup>50</sup> als uneigentliche Zeitlichkeit – oder besser als uneigentliche Zeitigung der Zeitlichkeit – gegenüber. Während die Zukunft außerdem bei der eigentlichen Zeitigung einen Vorrang hat, ist es bei der uneigentlichen Zeitigung die Gegenwart, die als dominante Ekstase auftritt.<sup>51</sup>

Hinsichtlich der Frage, wie ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zusammenhängen, folge ich Margot Fleischer und verstehe beide als strukturgleich. Das heißt, ursprüngliche Zeitlichkeit ist vorlaufende Entschlossenheit. Diese kann sich aber verschieden zeigen – bzw. zeitigen. In der eigentlichen Zeitigung vollzieht sich die Entschlossenheit tatsächlich; in der uneigentlichen vollzieht sie sich in degenerierter Form als vergessend-gegenwärtigendes Gewärtigen. Die uneigentliche Zeitigung kann somit nur erklärt werden mit Blick auf die eigentliche, in der sich die Struktur der ursprünglichen Zeitlichkeit vollkommen offenbart.<sup>52</sup>

Egal wie sich letztere aber zeigt, sie bleibt intentionalitätsbedingende Grundvollzugsform. So können wir zwei Dinge festhalten: a) Das oben beschriebene Aufspreizen der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit geschieht sowohl in der eigentlichen als auch in der uneigentlichen Zeitigung und konstituiert den Kern dessen, was Einheit und Ganzheit der Sorge trägt. b) Die uneigentliche Zeitigung kann nur mit Blick auf die eigentliche als deren Degenerationsform beschrieben werden, weswegen letztere auch zu Recht »ursprünglich« genannt werden kann.

Viel gäbe es noch auszuführen mit Blick auf den Begriff der Eigentlichkeit. Vor allem wäre die These zu prüfen, dass in konkreten Zeitigungen unterschiedliche Ekstasen die Führung übernehmen. Und natürlich stellt sich das Problem, dass Heidegger die Gegenwart an die Uneigentlichkeit bindet, wenn er sie dem Verfallen zuordnet. Dies würde implizieren, dass die ursprüngliche Zeitlichkeit – selbst in ihrer eigentlichen Zeitigung – stets ein Moment der Uneigentlichkeit in sich trägt.<sup>53</sup>

48 Ebd., S. 304. Vgl. hierzu auch ebd., S. 326.

49 Ebd., S. 350.

50 Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 412.

51 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 329, sowie Fleischer: *Die Zeitanalyse in Heideggers »Sein und Zeit«*, S. 30.

52 Vgl. ebd., S. 19. Eine ähnliche Position findet sich bei Heath Massey: *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*, Albany 2015, S. 106. Für die Gegenposition vgl. Blattner: *Heidegger's Temporal Idealism*, S. 98–102.

53 Vgl. hierzu ebd., S. 29.

Ohne diesen Problemen nachzugehen, können wir aber einen Unterschied markieren, den Heidegger mit der Differenz von eigentlicher und uneigentlicher Zeitigung im Auge hat. Bevor wir dies jedoch tun können, bleiben vier Punkte anzusprechen.

Für unseren Kontext ist zunächst einmal die »Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens«<sup>54</sup> noch von Interesse. Heidegger widmet dieser in *Sein und Zeit* einen eigenen Unterparagrafen:

»Das Verstehen des Wozu, das heißt des Wobei der Bewandnis, hat die zeitliche Struktur des Gewärtigens. Des Wozu gewärtig, kann das Besorgen allein zugleich auf so etwas zurückkommen, womit es die Bewandnis hat. Das *Gewärtigen* des Wobei in eins mit dem *Behalten* des Womit der Bewandnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs.«<sup>55</sup>

Bis auf das Moment des Behaltens zeigt das Besorgen die Ekstasen in ihrer uneigentlichen Zeitigung. Heidegger macht aber klar, dass das Behalten eines »Womit der Bewandnis« mit einem Vergessen einhergeht: »Um an die Zeugwelt ›verloren‹ ›wirklich‹ zu Werke gehen und hantieren zu können, muss sich das Selbst vergessen.«<sup>56</sup> Somit entspricht der Zeitlichkeit des Besorgens die uneigentliche Zeitigung. Bedeutet dies, dass in der eigentlichen Existenz nichts besorgt wird? Dies wäre eine irritierende Schlussfolgerung, da die Sorge und das In-der-Welt-Sein durch das Besorgen mitkonstituiert werden. Und so schreibt Heidegger: »Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen – selbst wenn es für sie ›gleichgültig‹ bleibt.«<sup>57</sup> Auch als eigentlich Existierender bin ich folglich *bei* etwas tätig und bleibe auf öffentlich gegebene Bewandnisganzheiten bezogen. Das heißt, ich schnüre mich hier nicht von der Öffentlichkeit ab, sondern verändere nur meinen Bezug zu ihr.<sup>58</sup> Vor allem wird mir nun meine geschichtliche Bedingtheit und die Tatsache, dass ich hinsichtlich meines Möglichseins eine Wahl zu treffen habe, durchsichtig. Auch wenn unser alltägliches Besorgen somit eine uneigentliche Zeitigung ist, offenbart sich die eigentliche Zeitigung nicht durch eine vom Besorgen verschiedene Tätigkeitsform, sondern durch dessen Modifikation.<sup>59</sup>

Von der Zeitlichkeit des Besorgens kommen wir nun zweitens auf die besorgte Zeit zurück. In jedem Besorgen ist ein Jetzt, Dann, Damals, Zuvor usw. impliziert: »Mit dem Jetzt, Dann und Damals spricht sich das Gewärtigen, die Zukunft, das Behalten, die Gewesenheit, und das Gegenwärtigen, die Gegenwart, aus.«<sup>60</sup> Da solche

---

54 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 352.

55 Ebd., S. 353.

56 Ebd., S. 354.

57 Ebd., S. 352.

58 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 263.

59 Wie genau diese aussieht, beschreibt Heidegger nur sehr vage. Auch hier wäre somit noch viel zu sagen. Vor allem wäre zu fragen, inwiefern ein eigentlich existierendes Dasein gegenüber seinem Besorgen »gleichgültig« bleibt, und wie es ihm nachgehen kann, wenn »›wirklich‹ zu Werke gehen« Selbstvergessenheit voraussetzt.

60 Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 376.

Danns, Gleichs, Zuvors usw. immer mit Blick auf wiederkehrende Geschehnisse – wie z.B. den Sonnenlauf – datiert werden, ist die besorgte Zeit letztlich auch die »Weltzeit« – bzw. die »öffentliche Zeit«.<sup>61</sup>

Da es sich bei der besorgten Zeit um eine öffentliche handelt, könnte man geneigt sein, sie an die Uneigentlichkeit zu binden und als ein Degenerationsphänomen zu verstehen.<sup>62</sup> Auch wenn Heidegger diesen Gedanken zuweilen nahelegt, führt er in die Irre. Wie bereits erwähnt: Eigentliches Existieren bleibt In-der-Welt-Sein. Somit schlage ich vor, der eigentlichen und uneigentlichen Zeitigung eine je eigene Weltzeit bzw. besorgte Zeit zuzuordnen. Genauer gesagt, Zeitigungen vollziehen sich stets, indem sie sich als Weltzeit aussprechen. Insofern nun die uneigentliche Zeitigung eine Degeneration der eigentlichen ist, muss die sich in ihr aussprechende Weltzeit ebenfalls degeneriert sein. Bevor wir im letzten Bogen diese Degeneration betrachten, gilt es die These zu prüfen, dass trotz gegenseitiger Abhängigkeit die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit gegenüber der besorgten Zeit ursprünglich bleibt.<sup>63</sup>

Diese Ursprünglichkeitsthese ist zu Recht angegriffen worden: Ernst Tugendhat hat sowohl Heidegger als auch Bergson für die Annahme einer gegenüber der Früher-später-Relation ursprünglicheren Zeit kritisiert.<sup>64</sup> Sein Punkt ist, dass um sich auf ein Möglichsein zu entwerfen, Dasein sowohl sich selbst als auch alles und alle, mit denen es umgeht, innerzeitlich verstehen muss. Das heißt, indem ich Möglichkeiten ergreife, verstehe ich mich bereits als ein Individuum, das in Raum und Zeit handelt. Damit ist aber in der Zeitigung der Zeitlichkeit die Früher-später-Relation mitgedacht und kann nicht den Status des Bedingten besitzen. Dass sich Zeitlichkeit losgelöst von der lebensweltlich kontextualisierten Weltzeit nicht ereignen kann, würde Heidegger aber gar nicht verneinen. Das Problem besteht also in seiner Behauptung, dass die besorgte Zeit begrifflich herleitbar ist aus der ursprünglichen. Weil die betreffende Herleitung letztlich unklar bleibt, scheitert die Ursprünglichkeitsthese.<sup>65</sup>

Dies ändert allerdings nichts daran, dass es neben der sequenziellen Früher-später-Relation von der sich existentiell ereignenden Zeitlichkeit als intentionalitätsbedingendem Aufspreizen und vorlaufender Entschlossenheit zu sprechen gilt. Um jedoch zu erklären, was unter dem zuletzt Genannten zu verstehen ist, bleibt Heidegger auf seine Analyse der Sorge angewiesen. Das heißt, auch wenn die Sorge Zeitlichkeit impliziert, bleibt letztere ein leerer Begriff, solange sie unabhängig von der Sorge erörtert wird. Insofern handelt es sich bei Sorge und Zeitlichkeit um

61 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 414 und 412.

62 Vgl. hierzu Fleischer: *Die Zeitanalyse in Heideggers »Sein und Zeit«*, S. 27 und 32.

63 Vgl. hierzu Blattner: *Heidegger's Temporal Idealism*, S. 177.

64 Ernst Tugendhat: »Heidegger und Bergson über die Zeit«, in: *Aufsätze 1992–2000*, Frankfurt am Main 2001, S. 11–26.

65 Vgl. Blattner: *Heidegger's Temporal Idealism*, S. 316, und Fleischer: *Die Zeitanalyse in Heideggers »Sein und Zeit«*, S. 59, 65 und 67.

gleichursprüngliche Phänomene. Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass von den drei Ursprünglichkeitsthesen – a) Zeitlichkeit ist ursprünglich gegenüber der Sorge, b) eigentliche Zeitigung ist ursprünglich gegenüber der uneigentlichen, c) ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit ist ursprünglich gegenüber der besorgten – einzig die zweite eine gewisse Plausibilität hat. Für manche impliziert dies ein Scheitern der heideggerischen Zeittheorie.<sup>66</sup> Ich hingegen meine, dass Heidegger mit seiner temporalen Spezifikation der Sorge auf eine von der besorgten Zeit sinnvollerweise zu unterscheidende Zeitlichkeit gestoßen ist.<sup>67</sup>

Im letzten Bogen komme ich nun auf die degenerierte Weltzeit als diejenige besorgte Zeit zu sprechen, die der uneigentlichen Zeitigung entspricht. Damit fokussieren wir den für unseren Kontext relevantesten Aspekt von Heideggers existenzialen Zeittheorie, der es uns auch erlaubt, den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Zeitigung zu erhellen. Die besorgte Weltzeit gibt es nämlich einmal auf »lebensweltliche Kontexte«<sup>68</sup> bezogen, und es gibt sie losgelöst von diesen – sozusagen nackt. Diese Nacktheit zeigt sich im neuzeitlichen Uhrengebrauch: »Wir nennen die in solcher Weise im Uhrgebrauch ›gesichtete‹ Weltzeit die *Jetzt-Zeit*.«<sup>69</sup> Letztere entspringt einer Deutung der Zeit, die diese von der Bedeutsamkeit der Welt und der Datierbarkeit abtrennt. Übrig bleibt das reine Nacheinander von Jetztpunkten: »Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig ›vorhandenen‹, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als ›Fluß‹ der Jetzt, als ›Lauf der Zeit‹.«<sup>70</sup> Was Heidegger hier im Auge hat, wird klarer anhand der Digitaluhr, die es zu seiner Zeit noch gar nicht gab: »Letztere gibt schließlich mit ihren Ziffern nur noch den ›jetztigen‹ Zeitpunkt an.«<sup>71</sup> Anders als die lebensweltlich kontextualisierte Weltzeit läuft die Jetzt-Zeit nicht gelöchert, sondern kontinuierlich ab; alle Jetztpunkte stehen somit gleichberechtigt und lückenlos nebeneinander. Anders als bei der bedeutungsgeladenen Zeit alltäglicher Existenz gibt es hier auch keine Gewichtungen. Außerdem ist die Jetzt-Zeit unendlich: Sie hat weder Anfang noch Ende.<sup>72</sup> Heidegger zufolge ist Existenz aber wesentlich endlich. In seiner Formulierung lautet dieser Ge-

66 Vgl. Blattner: *Heidegger's Temporal Idealism*, S. 124.

67 Vgl. hierzu Oliver Müllers Beitrag in diesem Jahrbuch.

68 Gloy: *Philosophiegeschichte der Zeit*, S. 192.

69 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 421.

70 Ebd., S. 422.

71 Figal: *Martin Heidegger*, S. 303. Im Hinblick auf technologisch vermittelte Zeiterfahrung und Uhren schreibt Don Ihde – an Lewis Mumford anknüpfend: »In short, the clock allows us to perceive time latently as a series of atomized, discrete instants, a representation of what was to become a ›scientific‹ mode of analyzing time. Time is perceived via or through the clock and this perception is a technologically mediated perception. [...] The digital clock represents only the local instant of time; the field of time is no longer perceptually represented, and in the process the perception of time also changes« (Ihde: *Heidegger's Technologies*, S. 66 und 67).

72 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 333.



danke: Dasein ist »Sein-zum-Tode«.<sup>73</sup> Weil sich das Dasein immer auf die eine oder andere Weise auf sein Ende bezieht, ist auch die ursprüngliche Zeitlichkeit eine endliche. Zukünftigsein bleibt somit stets auf das Sein zum Tode bezogen. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen lässt eine »unendliche, homogene, kontinuierliche, quantifizierbare mathematische Zeit«<sup>74</sup> denken. Letztere entspricht ziemlich genau der absoluten Zeit newtonscher Physik.<sup>75</sup>

Die uneigentliche Zeitigung spricht sich nicht alleine in der Jetzt-Zeit aus, aber sie tut es hier am Eindeutigsten, da der Bezug zur Struktur der ursprünglichen Zeitlichkeit maximal zurücktritt. Mehr noch: Die Jetzt-Zeit präsentiert sich sogar als ursprüngliche Zeit. Dies verstellt dann sowohl die Endlichkeit des Daseins als auch den Vorrang des Zukünftigseins für den eigentlichen Existenzvollzug.<sup>76</sup> Dasein ist aber nie fertig (wie etwas Vorhandenes), es ist stets unterwegs, in Bewegung, dabei sich zu entwerfen. Die Jetzt-Zeit verdeckt all dies, indem sie das zeitliche Außer-sich-Sein zugunsten einer Fokussierung bloßer Jetztpunkte ausblendet und Zukunft als Kontrollierbares sowie Programmierbares zu *verwirklichen* sucht:

»Verhaltensweisen [...] können aufgrund der genau zu datierenden Standardbewegung der Uhr selbst standardisiert werden [...]. Ebenso kann sich nun die »Diktatur« des »Man« in der Weise einer effizienten Kontrolle entfalten, wie in einer Beschreibung moderner Verwaltungs- und Industriearbeit leicht zu zeigen wäre. [...] Die Uhrzeit ist in letzter Konsequenz die Zeit eines »weltlosen«, beliebig segmentierbaren und nur wirklichen Verhaltens. In ihr radikalisiert sich damit [...] die Modifikation des Möglichen zum Wirklichen.«<sup>77</sup>

Hiermit stehen wir mit mehr als einem Fuß auf dem Boden des späteren Technikdenkens. Mit Blick auf seine frühe Zeitphilosophie können wir festhalten, dass Heidegger dem vulgären Zeitbegriff – als klarstem Ausdruck der sich in der uneigentlichen Zeitigung aussprechenden Weltzeit – zwar ein gewisses Recht zuschreibt,<sup>78</sup> er aber in der Herrschaft der Jetzt-Zeit die Gefahr sieht, dass sich das Dasein seinen Vollzugs- und »Möglichkeitscharakter« verdeckt.<sup>79</sup> In seiner Daseinsanalyse geht es Heidegger u.a. um eine »Modalisierung« der je eigenen Existenz.<sup>80</sup>

---

73 Ebd., S. 251.

74 Gloy: *Philosophiegeschichte der Zeit*, S. 183.

75 Heidegger selbst sieht das vulgäre Zeitverständnis bereits durch Aristoteles formuliert. Vgl. hierzu Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 329 und 362.

76 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 424.

77 Figal: *Martin Heidegger*, S. 303.

78 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 426.

79 Ebd., S. 248. Vgl. hierzu Heinz: »Der Zeitbegriff im Frühwerk Martin Heideggers«, in: Leśniewski und Nowak-Juchacz (Hg.): *Die Zeit Heideggers*, S. 13–15, Bernd Irlenborn: »Zeitlichkeit und Zeitrechnung beim frühen Heidegger«, in: Leśniewski und Nowak-Juchacz (Hg.): *Die Zeit Heideggers*, S. 161–171, hier S. 164, sowie Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 1994, S. 42 und 175.

80 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 309. Vgl. ebd., S. 261, 264 und 344, sowie Figal: *Martin Heidegger*, S. 228ff.



Beim eigentlichen Existenzvollzug kommt hinzu, dass sich das Dasein »primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft«. <sup>81</sup> Wie genau wir dies nun zu verstehen haben, ist Thema eines anderen Aufsatzes. Für unseren Diskussionszusammenhang zu betonen bleibt, dass Heidegger beim vulgären Zeitverständnis eine Dominanz der Gegenwart sieht: »Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der Zukunft. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im Jetzt und zwar dem in seiner vollen Struktur beschnittenen, puren Jetzt, das man ›Gegenwart‹ nennt.« <sup>82</sup> Schon früh polemisiert Heidegger gegen die unzukünftige Gegenwart und nennt sie die »schlechte Gegenwart des Alltags«. <sup>83</sup> Und auch die Dominanz der Gegenwart im klassischen Begriff des Seins als *Anwesenheit* ist etwas, das Heidegger oft problematisiert. <sup>84</sup> Dieses Problem einer die Zukunft und die Gewesenheit verdrängenden Gegenwart spielt auch in Heideggers Technikdenken eine bedeutende Rolle.

### III. Technik als Wahrheitsgeschehen

Schon in *Sein und Zeit* meinte Heidegger, dass der traditionelle Wahrheitsbegriff die Wahrheit nicht ursprünglich fasse. Spätestens seit seiner Platonvorlesung aus den frühen Dreißigerjahren konzentriert sich sein Philosophieren auf die Begründung dieser These und auf die minutiöse Herausarbeitung der ursprünglichen Wahrheit als »Unverborgenheit«. <sup>85</sup>

Traditionellerweise werde Wahrheit primär bezogen auf Urteile oder Aussagesätze, deren Prädikate deren Subjekten zukommen. Letzteres sei der Fall, wenn dem Einzelgegenstand, auf den sich der Subjektterm bezieht, die Qualität zukommt, auf

81 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 263.

82 Ebd., S. 426 und 427.

83 Martin Heidegger: *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 64, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main 2004, S. 107–125, hier S. 118.

84 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 25, derselbe: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 21, hrsg. v. Walter Biemel, Frankfurt am Main 1976, S. 199, Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 16, Irlenborn: »Zeitlichkeit und Zeitrechnung beim frühen Heidegger«, in: Leśniewski und Nowak-Juchacz (Hg.): *Die Zeit Heideggers*, S. 166, sowie Massey: *The Origin of Time*, S. 130, 131, 138, 142, 209, 238 und 245. Motzkin schreibt zutreffend: »[F]or Heidegger, the entire tradition has unfolded under the aegis of the metaphysics of presence« (Motzkin: »Time and Technology in Heidegger's Thought«, in: Ezrahi, Mendelsohn und Segal (Hg.): *Technology, Pessimism, and Postmodernism*, S. 140).

85 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 212ff., Martin Heidegger: »Vom Wesen der Wahrheit« (1930), in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978, S. 175–199, sowie Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 34, hrsg. v. Hermann Mörchen, Frankfurt am Main 1997, S. 64ff.

die sich das Prädikat bezieht.<sup>86</sup> Das heißt, gemäß der traditionellen Wahrheitsauffassung muss der Aufbau des wahren Satzes eine Korrespondenz im Aufbau der wirklichen Dinge finden. Heidegger zufolge erscheint uns diese Auffassung natürlich, wie alles Natürliche ist aber auch sie geschichtlich und beruht somit auf Voraussetzungen. In jedem Fall gilt es, den traditionellen Wahrheitsbegriff zu prüfen, da »wir nur so dessen Herr werden, was sonst mit seiner Selbstverständlichkeit über uns hinwegrast«.<sup>87</sup> Die Prüfung schließt dabei den Rückgang auf angebliche Ursprünge ein: Wahrheit im ursprünglichen Sinne – d.h. so, wie sie zu Anfang der abendländischen Philosophie verstanden wurde – sei jedoch ein Geschehen, durch das etwas der Verborgenheit entrissen werde und sich zeige. Unverborgenheit sei somit die genauere Übersetzung für das griechische Wort, welches gewöhnlich als Wahrheit übersetzt werde: »ἀλήθεια«. Je nach Wahrheitsgeschehen könnte uns Seiendes anders erscheinen. Es ist dieser Umstand, für den Heidegger sich zunehmend interessiert, und zwar zunächst im Hinblick auf die moderne Naturwissenschaft, die ihm zufolge die »sich wandelnde Grundstellung innerhalb des Bezugs zum Seienden«<sup>88</sup> bestimmt. Anders ausgedrückt, die moderne Naturwissenschaft zeichnet sich durch einen »Entwurf der Dingheit«<sup>89</sup> aus. Gemäß diesem Entwurf erscheint jedes Ding zunächst als »der stoffliche, in der reinen Raum-Zeit-Ordnung bewegte Massenpunkt [...]«.<sup>90</sup>

Schlussendlich bestimmt Heidegger jedoch das Wesen der neuzeitlichen Naturwissenschaft *aus* dem Wesen der Technik: Letztere ist also das noch ursprünglichere Phänomen. Spricht Heidegger von *der* Technik, dann meint er zunächst dasjenige, was sich in der modernen Maschinentechnik zeigt. Dieses setzt er außerdem mit der modernen Metaphysik – die für ihn die Metaphysik Descartes und Newtons ist – als dem Wahrheitsgeschehen der Neuzeit gleich:

»Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen [...]. Die Maschinentechnik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik [...]«.<sup>91</sup>

Interessant ist hier die Formulierung »der bis jetzt sichtbarste Ausläufer«. Das nun Folgende soll zeigen, dass der aus heutiger Sicht sichtbarste Ausläufer die Informationstechnologie ist.

86 Diese Darstellung ist vereinfacht, da es Sätze gibt, die sich nicht unmittelbar auf Einzelgegenstände beziehen.

87 Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1935/36), Tübingen 1987, S. 32.

88 Ebd., S. 38.

89 Ebd., S. 71.

90 Ebd., S. 39.

91 Martin Heidegger: »Die Zeit des Weltbildes« (1938), in: *Holzwege*, Frankfurt am Main 2003, S. 75–96, hier S. 75. Vgl. auch Martin Heidegger: »Der Satz der Identität« (1957), in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1982, S. 9–30, hier S. 29.

Heideggers wohl berühmteste Bestimmung der Technik lautet: »Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Die Technik west in dem Bereich, wo Entbergen und Unverborgenheit, wo ἀλήθεια, wo Wahrheit geschieht.«<sup>92</sup> Akzeptieren wir für den Moment diese ungewöhnliche Wahrheitsauffassung sowie die ungewöhnliche Verknüpfung von Wahrheit und Technik und fragen wir: Als was erscheinen die Dinge gemäß dem Wahrheitsgeschehen der neuzeitlichen Technik? Heidegger zufolge erscheint alles als »Bestand«<sup>93</sup> – als etwas, das wir bestellen, insofern wir es im Hinblick auf gewisse Energien, Wirkungen oder Erfolge herausfordern, anzapfen, ausnehmen, einspannen usw. Diese Bestellung geschieht immer in Stellungsketten: d.h., eines wird im Hinblick auf anderes gestellt: »Das Kraftwerk im Rheinstrom, die Stauanlage, die Turbine, die Dynamomaschine, die Schaltanlage, das Stromnetz.«<sup>94</sup> Das »Ge-stell«<sup>95</sup> ist somit das Wesen der Technik und der neuzeitliche Seinsentwurf. Letzterer bezieht sich auch auf Naturkräfte und Stoffe: Auch diese werden »im vorhinein gestellt und zwar in die Hinsicht des Berechnens«.<sup>96</sup> Gemäß diesem Entwurf gilt überhaupt nur dasjenige als seiend oder anwesend, was berechenbar ist – egal ob eindeutig oder statistisch-probabilistisch. Anders als Thomas Kuhn sieht Heidegger keinen Paradigmenwechsel – zumindest keinen Wechsel im Seinsentwurf – zwischen der newtonschen und der zeitgenössischen Physik.<sup>97</sup>

Nun könnte man einwenden, dass bereits das alltägliche Besorgen – so wie Heidegger es in *Sein und Zeit* bespricht – alles als Bestand erscheinen lässt. Erinnern wir uns daran, wie er das Besorgen von Naturdingen beschreibt: »Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist ›Wind in den Segeln‹.« Gibt es also letztlich einen nennenswerten Unterschied zwischen dem Besorgen als einer basalen Vollzugsform menschlichen Daseins und dem Bestellen als dem Verhalten derjenigen, die durch den technischen Seinsentwurf bestimmt sind? Auf diese Frage gibt es drei mögliche Antworten: Einmal könnte man erneut betonen, dass Heidegger in *Sein und Zeit* keine Theorie des Menschseins präsentieren will. Das heißt, nimmt man den geschichtlichen Charakter von Heideggers Denken – vor allem seines späteren Denkens – ernst, dann muss man die Frage, die er in *Sein und Zeit* bearbeitet, so präzisieren: ›Was heißt es, unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen da zu sein?‹ Da die (uns) gegebenen Bedingungen durch die moderne Technik bestimmt sind, ist klar, dass es zwischen Besorgen und Bestellen keinen nennenswerten Unterschied gibt. Das heißt, *Sein und Zeit* zeigt unsere heutige tech-

92 Martin Heidegger: »Die Frage nach der Technik« (1955), in: *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart 2014, S. 5–36, hier S. 13.

93 Martin Heidegger: *Bremer Vorträge* (1949), in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 79, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main 2005, S. 3–77, hier S. 28.

94 Ebd., S. 28.

95 Ebd., S. 32.

96 Ebd., S. 43.

97 Vgl. ebd., S. 43. Zu Kuhns Theorie des Paradigmenwechsels vgl. Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996, S. 111ff.

nisch-wissenschaftliche Existenz, was auch den wertenden Ton so mancher Formulierung erklärt. Denn auch wenn Heidegger derartige Deutungen zurückweist, hat das Buch zweifelsohne eine Ebene, auf der es sich als »negative politische Evaluation der Industriegesellschaft« liest.<sup>98</sup>

Andererseits könnte man behaupten, dass schon die vormoderne Technik ihr Wesen im Ge-stell findet: »Technik selbst ist jedoch – seit der neolithischen Revolution – immer Gestell, immer System, immer Herausforderung der Natur zum Zweck des Unabhängigwerdens der Menschen von deren Widerfahrnissen. Als Systemtechnik der Infrastruktur von Bewässerung, Verkehr, Städtebau, Nachrichtenübermittlung wurde Technik in diesem Sinne von den alten Denkern nicht bedacht [...].«<sup>99</sup> Folgen wir diesem Gedanken Christoph Hubigs, dann ist es wenig überzeugend, Ge-stell und Bestellen an die neuzeitliche Technik zu binden. Gegen Heidegger könnten wir außerdem behaupten, dass *Sein und Zeit* sehr wohl etwas darüber aussagt, was es heißt, als Mensch zu existieren: Es heißt (u.a.), dass das Bestellen im Sinne des Herausforderns Teil eines allgemein menschlichen Zugangs zu den Dingen ist. Die neuzeitliche Technik hat folglich keinen neuen Seinsentwurf auf den Plan gerufen, und das alltägliche Besorgen der Menschen ist immer schon ein Bestellen gewesen.

Nun bestreitet Heidegger aber keineswegs, dass der Ursprung neuzeitlicher Technik in der Antike lag. Tatsächlich betont er hier die Rolle der klassischen griechischen Philosophie.<sup>100</sup> Warum er dennoch auf einem Wesensunterschied zwischen neuzeitlicher und vorneuzeitlicher Technik insistiert, bringt Günter Seubold schön auf den Punkt: »War in der vorneuzeitlichen Geschichte die Technik an der Wirklichkeitskonstitution beteiligt, mit anderen Weisen des Entbergens (Religion etc.) verbunden, so wird die Technik in der Neuzeit zur alleinigen das Verhältnis des Menschen zu Natur und Welt bestimmenden Macht.«<sup>101</sup> Der Seinsentwurf der neuzeitlichen Technik kapselt sich also von anderen Entwürfen ab und verabsolutiert

98 Michael E. Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, Bloomington, Indianapolis 1990, S. 17. Vgl. hierzu auch ebd., S. 21, 150 und 159, sowie Thomas R. Wolf: *Hermeneutik und Technik. Martin Heideggers Auslegung des Lebens und der Wissenschaft als Antwort auf die Krise der Moderne*, Würzburg 2005, S. 219 und 269. Auf dieser Ebene liegen (u.a.) auch die frühen Motive für das verachtenswerte Denken und Handeln, dessen Heidegger sich später schuldig machte. Ich glaube allerdings nicht, dass der Weg von dieser frühen kulturkritischen Ebene zu den in der Rektoratsrede und anderen Texten vorgetragenen Gedanken ein notwendiger war. Dafür teilt Heideggers Kultur- und dann auch Technikkritik mit unverdächtigen Ansätzen – wie dem der Frankfurter Schule – letztlich zu viel. Ich werde hierauf zurückkommen.

99 Christoph Hubig: *Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Bielefeld 2006, S. 103.

100 Zimmerman schreibt hierzu: »Already in Plato's time, the self-concealment of being had initiated the history of productionist orientation that was to culminate in the technological era« (Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity*, S. 166. Vgl. ebd. S. 143 und 173, sowie Wolf: *Hermeneutik und Technik*, S. 230).

101 Günter Seubold: *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg, München 1986, S. 43. Seubold verweist in diesem Kontext auch auf folgende Passage: »Erst in der modernen Zeit beginnt sich dieses als ein Geschick der Wahrheit des Seienden im Ganzen zu entfalten,

sich. Das heißt, während früher religiöse, spirituelle oder sonstige Entwürfe auf den technischen Entwurf »abfärbten« und diesen eingrenzten, steht das Wahrheitsgeschehen der modernen Technik für sich.<sup>102</sup> Was bedeutet dies mit Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Besorgen und Bestellen? Letzteres ist als verabsolutierte Form des Besorgens zu begreifen. Insofern trifft Don Ihde einen Punkt, wenn er schreibt: »The Nature of the ready-to-hand does anticipate the notion of standing-reserve [...].«<sup>103</sup> Jedoch handelt es sich hier um keine nur quantitative Steigerung, sondern um eine qualitative Veränderung.<sup>104</sup> Das heißt, im Bestellen erscheint mir das Seiende ausnahmslos im instrumentellen Modus des verfügbaren Bestands – entkoppelt von anderen Entwürfen –, und dies geht einher damit, dass die »Eigenständigkeit und Selbstheit« des Seienden (selbst noch als Gegenstand, Zuhandenes oder Vorhandenes) verloren geht.<sup>105</sup> Somit bedingt die durch die moderne Technik sich ereignende Totalisierung eines gewissen Seinsentwurfs eine Verschiebung, insofern das Besorgen zum Bestellen wird – und Existenz zunehmend besser als »Im-Gestell-Sein« zu beschreiben wäre. Es ist diese Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Besorgen und Bestellen, die ich präferiere.<sup>106</sup>

#### IV. Vier zeitliche Dimensionen neuzeitlicher Technik

Welche zeitlichen Dimensionen hat nun aber der Seinsentwurf der neuzeitlichen Technik? Vier Punkte gilt es zu besprechen. Zu Anfang der *Bremer Vorträge* konstatiert Heidegger ein Schrumpfen zeitlicher und räumlicher Entfernungen aufgrund der Beschleunigung, die durch Verkehrsmittel wie das Flugzeug sowie Medien wie Radio, Film und Fernsehen ermöglicht wird. Vor allem dem Fernsehen schreibt Heidegger eine außerordentliche Relevanz zu: »Den Gipfel aller Beseitigung aller Entfernung erreicht die Fernsehapparatur, die bald das ganze Gestänge und Geschie-

---

während bislang ihre verstreuten Erscheinungen und Versuche in den umfassenden Bereich von Kultur und Zivilisation eingebaut blieben« (Martin Heidegger: »Wozu Dichter?« (1946) in: *Holzwege*, Frankfurt am Main 2003, S. 269–320, hier S. 289).

102 Seubold: *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, S. 58. Vgl. hierzu auch ebd., S. 73 und 178.

103 Ihde: *Heidegger's Technologies*, S. 51.

104 Vgl. Seubold: *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, S. 177.

105 Ebd., S. 50.

106 Was Heideggers Beschreibungsintention in *Sein und Zeit* betrifft, muss geschlossen werden, dass diese nicht einheitlich war: »Manchmal wollte er das Dasein im allgemeinen beschreiben, manchmal nur das Dasein des 20. Jahrhunderts« (Richard Rorty: »Eine andere mögliche Welt«, in: Christoph Jamme und Karsten Harries (Hg.): *Martin Heidegger: Kunst, Politik, Technik*, München 1992, S. 135–141, hier S. 136). Stimmt das, was ich über den Unterschied zwischen Besorgen und Bestellen ausführe, dann offenbart Heideggers spätere Diskussion des Daseins im 20. Jahrhundert eine neue Dimension und ist nicht identisch mit der Beschreibung aus *Sein und Zeit*.

be des Verkehrs durchjagen und beherrschen wird.«<sup>107</sup> Das Internet ist hier natürlich nur der nächste Schritt.<sup>108</sup> Auffällig ist, wie oft Heidegger vom *Rasen* spricht. Zitiert wurde bereits die Stelle, wo von dem, was »mit seiner Selbstverständlichkeit über uns hinwegrast«, die Rede ist. An anderer Stelle spricht er vom »Rasen des Bestellens«.<sup>109</sup> Und in *Beiträge zur Philosophie* diskutiert er die Schnelligkeit als eine der »Verhüllungen der Seinsverlassenheit«.<sup>110</sup> Diese Diskussion erinnert sehr stark an die Diskussion der Neugier aus *Sein und Zeit*. So sei die Schnelligkeit »das Nicht-aushalten in der Stille des verborgenen Wachsens und der Erwartung; die Sucht nach dem Über-raschenden, immer wieder unmittelbar und anders Forttreißenden und ›Schlagenden‹; die Flüchtigkeit als Grundgesetz der ›Beständigkeit‹. [...] die Ruhelosigkeit des stets erfinderischen Betriebes [...]«.<sup>111</sup>

Beschleunigung ist natürlich eines der großen Themen, wenn es um moderne Zeitlichkeit geht. Aus soziologischer Perspektive hat sich vor allem Hartmut Rosa mit dem Paradoxon beschäftigt, dass ständig neue Techniken eingeführt werden, um Zeit zu sparen – und damit freie Zeit zu schaffen – letztlich aber mit dem Ergebnis, immer weniger Zeit zu haben.<sup>112</sup> Dieses *Keine-Zeit-Haben* beschäftigte Heidegger seit Anfang der Zwanzigerjahre. Im letzten Abschnitt war bereits von der schlechten Gegenwart die Rede: »Keine Zeit haben heißt, die Zeit in die schlechte Gegenwart des Alltags werfen.«<sup>113</sup> Letzteres hängt für Heidegger mit dem Phänomen, das er später »Schnelligkeit« nennt, zusammen; doch mehr ist hier im Spiel.

Rosa zufolge besteht der Grund dafür, dass wir immer weniger Zeit haben, darin, dass wir die Zahl der Tätigkeiten oder »Outputs per Zeiteinheit« ständig steigern.<sup>114</sup> Heidegger würde dem nicht widersprechen, aber er würde hinzufügen, dass die Fokussierung auf Zeiteinheiten und überhaupt auf die Zeit als Folge von Jetztpunkten das letztlich tiefere Problem darstellt:

»Daß man heute im Sport z.B. mit Zehntel von Sekunden rechnet, heißt nicht, daß wir die Zeit dadurch schärfer fassen und so die Zeit gewinnen, sondern dieses Rechnen ist der sicherste Weg, die wesenhafte Zeit zu verlieren, d.h. immer weniger Zeit zu ›haben‹.

107 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 3.

108 Vgl. Günter Figal: »The Universality of Technology and the Independence of Things. Heidegger's Bremen Lectures *Once More*«, in: *Research in Phenomenology* 45 (2015), S. 358–368, hier S. 360.

109 Heidegger: »Die Frage nach der Technik«, S. 33.

110 Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1938), in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 65, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2014, S. 120.

111 Ebd., S. 121.

112 Vgl. hierzu Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main 2005, S. 39ff., sowie derselbe: *Beschleunigung und Entfremdung*, Berlin 2016, S. 30. Für das Thema der Beschleunigung insgesamt vgl. auch Paul Virilio: *Rasender Stillstand*, Frankfurt am Main 2015, sowie Judy Wrayman: *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago 2016.

113 Heidegger: *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), S. 118.

114 Rosa: *Beschleunigung und Entfremdung*, S. 29. Vgl. hierzu auch ebd., S. 27 und 32ff.

Genauer gedacht: der wachsende Zeitverlust ist nicht durch dieses Rechnen mit der Zeit verursacht, sondern: dieses Rechnen mit der Zeit begann in dem Augenblick, da der Mensch plötzlich in die Unruhe kam, daß er keine Zeit mehr hatte. Dieser Augenblick ist der Beginn der Neuzeit.«<sup>115</sup>

Letztere Gedanken schließen fast nahtlos an die im vorherigen Abschnitt besprochenen an: Der moderne Mensch technisch-wissenschaftlicher Prägung sucht die Zeit sozusagen am falschen Ort. Er misst und rechnet immer mehr, verpasst aber, was die Zeit *ursprünglich* ist. Das heißt, er verpasst deren ekstatisch-horizontales Wesen und erst recht deren eigentliche Zeitigung. Beschleunigung ist die Folge dieses Verpassens und dieser Fokussierung auf die Jetzt-Zeit. Sie folgt aber auch aus dem zweiten zeitlichen Aspekt des Entwurfs der Technik, nämlich daraus, dass alles erscheint als etwas, das sofort und jederzeit verfügbar ist.<sup>116</sup>

An der These, dass das Sein seit Beginn der abendländischen Philosophie als Anwesenheit ausgelegt wird, hält der späte Heidegger fest. Seiendes erscheinen zu lassen, bedeutet gemäß dieser Auslegung »Anwesenlassen«.<sup>117</sup> Das heißt, tritt etwas in die Unverborgenheit hervor, dann kommt es in sein Anwesen. Hierin liegt ein Vorrang der Gegenwart, insofern Seiendes nur dann erscheint, wenn wir es gegenwärtig erfassen, und dieser Vorrang verstärkt sich, wenn das Anwesende als Bestellbares erfahren wird: »Das in solcher Weise Ständige und ständig Anwesende ist der Bestand.«<sup>118</sup> In den Worten »Ständiges« und »Bestand« schwingt mit, dass etwas aus dem Fluss des Werdens herausgenommen wird.<sup>119</sup> Das, was ist – was als Bestimmtes erscheint –, das be-steht; es steht fest; es ist fixiert oder festgeschnürt, und zwar im Hinblick auf ganz bestimmte Wirkungen und Erfolge. Letztere müssen jederzeit und sofort verfügbar sein. Heidegger spricht dem Bestellen eine gewisse Ungeduld zu – einen gewissen Unwillen, auf die jeweiligen Wirkungen zu warten. Alles hat somit als sofort und jederzeit wirksam zu erscheinen: »Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen.«<sup>120</sup> In dieser Beschreibung eines auf sofortige Wirksamkeit oder auf ein

---

115 Martin Heidegger: *Was heißt Denken?* (Vorlesung Wintersemester 1951/52), Tübingen 1954, S. 41.

116 Auch wenn Rosa den Ursprung der neuzeitlichen Beschleunigung in der Wettbewerbs- und Wachstumslogik der modernen Marktwirtschaft sieht, zeigen sich interessante Querverbindungen zu Heideggers Untersuchung – z.B. wenn Rosa schreibt, »dass die Beschleunigung des Lebenstempos unsere (also die moderne) Antwort auf das Problem der Endlichkeit und des Todes ist« (Ebd., S. 41).

117 Martin Heidegger: »Zeit und Sein« (1962), in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 2000, S. 1–25, hier S. 2. Für Kritik an dieser These vgl. Ernst Tugendhat: »Heideggers Seinsfrage«, in: *Philosophische Aufsätze*, S. 108–135, hier S. 129.

118 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 31.

119 Vgl. zu diesem Gedanken Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 120ff., sowie Seubold: *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, S. 189.

120 Heidegger: »Die Frage nach der Technik«, S. 16. Vgl. hierzu auch Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 28.



wirksames Jetzt fokussierten Verhaltens hören wir Heideggers Kritik des vulgären Zeitverständnisses und der »Metaphysik der Präsenz«.<sup>121</sup> Außerdem drängen sich hier viele Aspekte unserer informationstechnologischen Existenz zur Veranschaulichung auf. Ganz offensichtlich verfolgt die Digitalisierung und Vernetzung der Umwelt – inklusive der Integration von künstlicher Intelligenz in diese – den Zweck, auf Wirkungen nicht mehr warten zu müssen, sondern alles sofort und jederzeit verfügbar zu haben. Die Privilegierung der Gegenwart ist hier aber nur eine Seite der Medaille; die andere ist eine berechnete Zukunft: »Im Anschein der reinen Gegenwart, den das gegenständige, das Objektive, bietet, versteckt sich die Hab-gier des vorstellenden Berechnens.«<sup>122</sup>

Tatsächlich ist die markanteste zeitliche Dimension des neuzeitlichen Seinsentwurfs dessen Präsentation von Seiendem als Berechenbarem. Das heißt, unter den Bedingungen dieses Entwurfs zeigt sich eine vorausberechnete Zukunft. Dabei spielte das Rechnen bereits in der existenzialen Zeituntersuchung eine Rolle. Schließlich rechnen wir ja immer mit der Zeit, auch dann, wenn die besorgte Zeit ihr lebensweltliches Gewand noch nicht abstreifte und zur reinen Jetzt-Zeit wurde. Doch erst die durch moderne Uhrentechnologien erscheinende Jetzt-Zeit lässt eine kontrollierbare und programmierbare Zukunft vollständig auf den Plan treten. Berechenbarkeit wird zum Gegenstandskriterium: »Für die Naturwissenschaft ist nur etwas als anwesend, wenn es vorausberechenbar und insofern es dieses ist.«<sup>123</sup> Erinnern wir uns an die Diskussion der Jetzt-Zeit und führen uns vor Augen, wie die Fortschritte der moder-

121 Motzkin: »Time and Technology in Heidegger's Thought«, in: Ezrahi, Mendelsohn und Segal (Hg.): *Technology, Pessimism, and Postmodernism*, S. 140.

122 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 25. Mit Blick auf das Gegenwärtigen betont Zimmerman die Bedeutung, die Heidegger Film und Fotografie zuspricht: »For Heidegger, however, film and photography were instruments in the technological drive to make everything wholly present, unconcealed, available for use« (Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity*, S. 86). Diese Gedanken stehen in einem Zusammenhang zu aktuelleren medien- und kulturwissenschaftlichen Analysen wie derjenigen Jonathan Crarys. Letzterer spricht von der 24/7-Kultur spätkapitalistischer Gesellschaften, die sich durch »halluzinatorische Präsenz« und »permanente Zugänglichkeit« auszeichne. Vgl. Jonathan Crary: *24/7. Schlaflos im Spätkapitalismus*, Berlin 2014, S. 31. Überhaupt erfreut sich das Thema einer aufgrund neuer Medientechnologien dominanten Gegenwartsdimension schon länger einer gewissen Beliebtheit. So schreibt Helga Nowotny vom »unaufhaltsamen Verschwinden der Kategorie Zukunft und ihrer Ersetzung durch etwas, das [...] erstreckte Gegenwart« zu nennen wäre; und Bernd Scherer spricht daran anschließend von einer Zeit, »die reine Gegenwart geworden« sei (Helga Nowotny: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt am Main 1993, S. 9, sowie Bernd Scherer: »Wider die Herrschaft des Augenblicks«, in: derselbe (Hg.): *Die Zeit der Algorithmen*, Berlin 2016, S. 12–28, hier S. 20). Heidegger kommt in diesem Zusammenhang nicht nur eine Vorreiterrolle zu, sondern das Verdienst, diese und verwandte Thesen philosophisch ausbuchstabiert zu haben.

123 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 43. In »Die Zeit des Weltbildes« heißt es: »Die Forschung verfügt über das Seiende, wenn es dieses entweder in seinem zukünftigen Verlauf vorausberechnen oder als Vergangenes nachrechnen kann. [...] Nur was dergestalt Gegenstand wird, ist, gilt als seiend.« (Heidegger: »Die Zeit des Weltbildes«, S. 87). Vgl. hierzu auch Heidegger: »Die Frage nach der Technik«, S. 21.



nen Wissenschaft, Navigation, Industrie usw. an Fortschritte der Zeitmessung gebunden waren, dann zeigt sich die Kontinuität zwischen Daseinsanalytik und Technikdenken immer klarer.<sup>124</sup>

Die vertiefende Totalisierung des Seinsentwurfs der modernen Technik besteht schließlich darin, schlichtweg alles in den Bereich des Berechenbaren zu rücken und das Bestellen somit »ins Unabsehbare zu treiben«.<sup>125</sup> Dies schließt natürlich mit ein, den Menschen selbst als Bestand – und folglich als etwas Vorausberechenbares und Kontrollierbares – aufzufassen. Zweifelsohne hat Heidegger hier die moderne Biologie, Medizin und Psychologie im Blick.

Hinsichtlich des Begriffs des Rechnens warnt Heidegger vor einer zu engen Auslegung: »Wir dürfen diesen Titel allerdings nicht in dem verengten Sinne von Operieren mit Zahlen verstehen. Rechnen im weiten, wesentlichen Sinne meint: mit etwas rechnen, d.h. etwas in Betracht ziehen, auf etwas rechnen, d.h. in die Erwartung stellen.«<sup>126</sup> Auf etwas zu rechnen – bzw. etwas zu erwarten –, muss vom geduldrigen, unbestimmten und für Neues offenem Warten unterschieden werden. Beim Erwarten im Sinne des Rechnens geht es darum, Vorgänge zu steuern und zu regeln sowie idealerweise eine bestimmte Zukunft sicherzustellen. Das heißt, es geht darum, der Zukunft das Offene zu nehmen. Aus dem »es könnte so oder so« soll ein »es wird so« werden. Insofern geht es hier wieder um die bereits thematisierte Entmodalisierung der Existenz: »Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens. [...] Die Steuerung selbst wird ihrerseits überall gesichert. Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens.«<sup>127</sup> Zur Steuerung und Sicherung gehört außerdem die Speicherung – vor allem die Speicherung von Energie, die jederzeit und sofort verfügbar sein soll. Spricht Heidegger schließlich vom »Kreisgang der Bestellbarkeit«<sup>128</sup>, dann beschreibt er einen kybernetischen Entwurf der Natur und der sozialen Welt, und seine Diskussion hier nimmt viel von dem vorweg, was mit Blick auf die Informationstechnologie über Netzwerke und Kontrollregime geschrieben wurde.<sup>129</sup>

---

124 Vgl. hierzu auch Luckner: *Heidegger und das Denken der Technik*, S. 94. Für eine schöne Darstellung des Zusammenhangs von neuzeitlicher Wissenschaft, Navigation und technischer Zeitmessung – bzw. Uhrentechnik – vgl. Thomas De Padova: *Leibniz, Newton und die Erfindung der Zeit*, München 2017.

125 Heidegger: »Der Satz der Identität«, S. 23.

126 Martin Heidegger: »Wissenschaft und Besinnung« (1953), in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 7, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main 2000, S. 37–65, hier S. 52.

127 Heidegger: »Die Frage nach der Technik«, S. 16. Auf den Punkt bringt es auch diese Passage: »Verzicht auf eine frei wachsende Wandlung von Grund aus; das Unberechenbare ist hier nur das in der Berechnung noch nicht Bewältigte, an sich aber einst auch Einzufangende; [...]« (Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, S. 121).

128 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 37.

129 Die Idee der »Kontrollgesellschaft« geht auf Gilles Deleuze zurück, wurde aber auch durch Michel Foucault entscheidend geprägt. Vgl. Gilles Deleuze: »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in: *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt am Main 1993, S. 243–262, so-

Nun könnte man sich fragen, worin der Unterschied zwischen einer Bewandnisganzheit und einer Bestellungskette oder einem Kreisgang der Bestellbarkeit gründet. Schauen wir uns zur Beantwortung dieser Frage ein konkretes Beispiel an – nämlich die Kohleförderung: Kohle »ist zur Stelle für die Bestellung der in ihr gespeicherten Sonnenwärme. Diese wird herausgefordert auf Hitze, die bestellt ist, Dampf zu liefern, dessen Druck das Getriebe treibt, wodurch eine Fabrik in Betrieb bleibt.«<sup>130</sup> Vor allem zwei Dinge fallen auf. Zunächst zeigt eine Bestellungskette wie die hier Beschriebene einen hohen Abstraktionsgrad, der sie von konkreten lebensweltlichen Kontexten und einem konkreten existenzialen Worum-Willen entrückt. Zweitens erfährt das Bestellbare, indem man sich auf es als solches bezieht, eine Reduktion auf quantifizierbare Größen. Wie in den meisten anderen von Heideggers Beispielen handelt es sich hier um Energie. Eine Bestellungskette basiert also auf der Reduktion von etwas auf eine quantifizierbare Größe, mit der sich dann so rechnen lässt, dass zukünftige Entwicklungen dieser Größe optimal gesteuert werden können. Letztlich geht es also darum, »daß sich die Natur in irgendeiner rechnerisch feststellbaren Weise meldet und als ein System von Informationen bestellbar bleibt.«<sup>131</sup> Offensichtlich thematisiert Heidegger hier das, was unter den Stichworten »Digitalisierung« und »Informationstechnologie (IT)« heute in aller Munde ist.

Doch was ist hier eigentlich in aller Munde? Um zu beurteilen, ob Heidegger wirklich die Informationstechnologie thematisiert, müssen wir uns wohl hier auf einen minimalen Begriff dieser Technologie einigen. Paul E. Cerruzi folgend, schlage ich dazu folgenden Begriff vor: Im Zentrum der IT stehen universelle, miteinander vernetzte Rechenmaschinen, die auf einer Konvergenz mehrerer Technologien (wie Lochkartentechnik, Telefon, Radio usw.) beruhen. Diesen werden gemäß einem Dualsystem codierte Informationen als Daten – genauer gesagt als Sequenzen von Einsen und Nullen – zugespielt, gespeichert, gemäß Algorithmen zu Rechenergebnissen verarbeitet, wieder gespeichert und zu multimedial breit aufgefächerten Outputs decodiert.<sup>132</sup> Zugrunde liegen alldem Verknüpfungen elektronischer Schaltkreise.<sup>133</sup>

---

wie Michel Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I* und *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt am Main 2006. Zu den zahlreichen Studien, die das Thema der Kontrolle mit Blick auf die Informationstechnologie auszubuchstabieren versuchen, gehören Wendy Hui Kyong Chun: *Control and Freedom. Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*, Cambridge, London 2006, sowie Seb Franklin: *Control. Digitality as Cultural Logic*, Cambridge, London, 2015. Helga Nowotny führt die Themen Beschleunigung, erstreckte Gegenwart und Kontrolle zusammen, wenn sie schreibt: »Eine Gegenwart, die auf beschleunigte Innovation ausgerichtet ist, beginnt die Zukunft zu verschlingen« (Nowotny: *Eigenzeit*, S. 12).

130 Heidegger: »Die Frage nach der Technik«, S. 15.

131 Ebd., S. 22.

132 Vgl. Paul E. Cerruzi: *Computing. A Concise History*, Cambridge, London 2012, S. 142–143.

133 Ceruzzi erzählt seine Geschichte entlang von vier Linien, von denen ich drei aufgreife: a) »das digitale Paradigma«, b) »Konvergenz«, c) »Festkörperelektronik«, d) »Mensch-Maschi-

Auch wenn es zu Heideggers Schaffenszeit bereits universelle Rechenmaschinen gab, hatte sich die Informationstechnologie, so wie hier beschrieben, noch nicht vollständig entfaltet.<sup>134</sup> Der Umstand, dass Heidegger seine Texte vor der Entwicklung – oder zumindest der breiten Nutzung – des Internets schrieb, ändert jedoch nichts daran, dass er das Wesen der IT gut im Blick hatte, wenn es denn stimmt, dass sich die IT durch das Ziel auszeichnet, auf Basis elektronischer Schaltkreise die Umwandlung möglichst vieler Sachverhalte und Vorgänge in speicherbare, berechenbare, kontrollierbare und kommunizierbare Daten zu bewerkstelligen. »Speichern«, »Berechnen« und »Steuern« sind Schlüsselbegriffe in Heideggers Diskussion des Gestells; und die Idee der Kommunikation als »Transfer codierter Informationen«<sup>135</sup> spielt ebenfalls eine Rolle: »Das Leitwort für diese Grundhaltung des heutigen Daseins lautet: Information. [...] Information besagt [...] die Benachrichtigung, die den heutigen Menschen möglichst schnell, möglichst umfassend, möglichst eindeutig, möglichst ergiebig über die Sicherstellung seiner Bedürfnisse, ihres Bedarfs und dessen Deckung unterrichtet.«<sup>136</sup> Bereits der erste Satz der *Bremer Vorträge* hatte Kommunikation im Informationszeitalter prägnant auf den Punkt gebracht: »Alle Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein«.<sup>137</sup>

Wichtig zu beachten bleibt, dass Heidegger zufolge der Seinsentwurf der Technik – mit seinem Berechnen, Speichern, Steuern und Sichern – auch dort herrscht, wo wir versuchen, eventuelle Übel technisch zu beseitigen, um unser physisches Überleben zu gewährleisten:

»Alle bloße Jagd auf die Zukunft, ihr Bild zu errechnen in der Weise, daß man halb gedachtes Gegenwärtiges in das verhüllte Kommende verlängert, bewegt sich selber noch in der Haltung des technisch-rechnenden Vorstellens. Alle Versuche, das bestehende

---

ne-Interface« (ebd., S. X–XVI). Mein Dank gilt hier Suzana Alpsancar, die mir die Notwendigkeit aufzeigte, im Zusammenhang mit meinen Überlegungen einen minimalen Begriff der IT zu formulieren, und die mich auf Ceruzzis Bestimmung hinwies.

134 Vgl. ebd., S. 9. Manuel Castells sieht den Beginn des Informationszeitalters in den Siebzigerjahren, als sich die IT privatwirtschaftlich im Silicon Valley entfaltete. Vgl. Manuel Castells: *The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume 1: The Rise of the Network Society*, Oxford, Malden (MA) 1996, S. 5 und 47.

135 Cerruzzi: *Computing*, S. 9.

136 Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund* (1955–1956), 8. Aufl., Stuttgart 1997, S. 203.

137 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 3. Hubig schreibt treffend: »Steuerung und Regelung sind die beiden technischen Grundoperationen moderner Technik, das hat Heidegger richtig gesehen« (Hubig: *Die Kunst des Möglichen*, S. 100). Die Bedeutsamkeit von Steuerung und Regelung für die IT zeigt sich klar bei einem ihrer wichtigsten Entwicklungsschritte, nämlich bei der Grundlegung der Kybernetik: »We have decided to call the entire field of control and communication theory, whether in the machine or in the animal, by the name Cybernetics, which we form from the Greek κυβερνήτης or steersman« (Norbert Wiener: *Cybernetics or, Control and Communication in the Animal and the Machine* (1947), Mansfield Centre 2013, S. 11). Für die Verbindung von Kontrolle und Lochkartentechnik – einer Schlüsseltechnologie der informationstechnologischen Konvergenz – vgl. Lars Heide: *Punched-Card Systems and the Early Information Explosion 1880–1945*, Baltimore 2009, S. 1ff. Für Heideggers Diskussion der Kybernetik vgl. Wolf: *Hermeneutik und Technik*, S. 246.

Wirkliche morphologisch, psychologisch auf Verfall und Verlust, auf Verhängnis und Katastrophe, auf Untergang zu verrechnen, sind nur ein technisches Gebaren.«<sup>138</sup>

Die vierte und letzte zeitliche Dimension des Seinsentwurfs der modernen Technik liegt in der Verzeitlichung des Entwurfs selbst. Dieser ist nämlich – wie jeder andere Entwurf – ein Wahrheitsgeschehen. Nicht nur aus Sicht des traditionellen Wahrheitsbegriffs, sondern auch aus derjenigen der aktuell vorherrschenden Erkenntnis- und Sprachphilosophie befremdet es, Wahrheit nicht als Eigenschaft von Sätzen, Urteilen oder Propositionen zu verstehen. Heidegger zufolge ist sie nun aber primär das, was *geschehen* muss, damit etwas erscheint. Wahrheitsgeschehen und sich ereignender Seinsentwurf stehen somit für das Gleiche. Bisweilen nennt Heidegger das Wahrheitsgeschehen auch ›Ereignis‹. Hubert Dreyfus folgend verstehe ich das Ereignis hier als ein durch den Vollzug bestimmter Praktiken gegebenes Hintergrundverstehen, das den Vollzug konkreter intentionaler Bezüge ermöglicht. Ein solches Verstehen wird nicht gemacht – in dem Sinne, dass wir es planvoll entwickeln. Vielmehr werden wir – vor allem als je einzelne Individuen – in ein solches geworfen oder *geschickt*. Letzteres hat Heidegger im Sinn, wenn er die Technik »ein Geschick« nennt.<sup>139</sup>

In »Zeit und Sein« führt er außerdem aus, dass der sich ereignende Seinsentwurf auch die Zeit *gibt* – bzw. sich die Zeit ereignen lässt.<sup>140</sup> Die ursprüngliche Zeit wird nun also nicht mehr als Außer-sich-Sein oder Aufspreizen des Daseins erklärt, sondern als etwas, das dem Dasein im Ereignis *gegeben* wird, insofern sich hier die horizontalen Dimensionen von Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft auf eine bestimmte Art öffnen: »Zeit-raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet.«<sup>141</sup>

Natürlich klingt es merkwürdig, zu behaupten, dass es Zeit nur gebe im Ereignen. Letzteres scheint die Zeit bereits vorauszusetzen. Im Prinzip ist das Problem also ähnlich wie dasjenige, das uns im vorletzten Abschnitt begegnete: Um die ursprüngliche Zeit denken zu können, scheinen wir auf den Begriff einer anderen Zeit angewiesen zu sein. Hier würde Heidegger einwenden, dass wir das Ereignis eben nicht als Teil einer Zeitreihe verstehen dürfen. Wie genau wir das Ereignis oder das Ereignen

---

138 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 76.

139 Ebd., S. 69. Ihde beschreibt Heideggers Wahrheitstheorie als eine »complex field theory« (Ihde: *Heidegger's Technologies*, S. 30). Für die Idee des Seins als Hintergrundverstehen vgl. Dreyfus: *Being-in-the-World*, S. 235. Insgesamt sind meine Überlegungen stark durch Dreyfus' Heideggerinterpretation beeinflusst. Vgl. hierzu vor allem auch Hubert L. Dreyfus: »Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics«, in: Charles Guignon (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, S. 289–316.

140 Vgl. Heidegger: »Zeit und Sein«, S. 20 und 24.

141 Ebd., S. 15.

nen aber zu verstehen haben, bleibt unklar. Heideggers späte Gedanken zur Zeit sind somit noch einmal deutlich dunkler als seine früheren.<sup>142</sup>

Zu Recht wurde außerdem oft beklagt, dass ein Verständnis der Wahrheit als Geschehen Gefahr läuft, die Idee der Wahrheit abzuschaffen, da verschiedene Wahrheitsgeschehnisse gleichberechtigt nebeneinander stehen könnten und dem Relativismus folglich Haus und Hof offenständen.<sup>143</sup> Jedoch beurteilt Heidegger Wahrheitsgeschehnisse durchaus unterschiedlich. So sieht er beim Entwurf der Technik das Problem, dass dieser uns »in der Erfahrung und Bestimmung der Dinge unfrei«<sup>144</sup> macht. Aufgrund seiner Totalität blendet er nämlich andere Entwürfe aus und verdeckt damit, was er selbst ist: *ein* Entwurf. Außerdem blendet er einen ursprünglicheren Seinsentwurf aus, demzufolge Seiendes nicht erscheint als etwas, das von uns herausgefordert wird, sondern als etwas, das von sich selbst her zur Erscheinung kommt:

»Wo dieses [das Ge-stell] herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung. Vor allem verbirgt das Ge-stell jenes Entbergen, das im Sinne der *ποίησις* das Anwesende ins Erscheinen her-vor-kommen läßt. Im Vergleich hierzu drängt das herausfordernde Stellen in den entgegengesetzt gerichteten Bezug zu dem, was ist. Wo das Ge-stell waltet, prägen Steuerung und Sicherung des Bestandes alles Entbergen. Sie lassen sogar ihren eigenen Grundzug, nämlich dieses Entbergen als ein solches nicht mehr zum Vorschein kommen.«<sup>145</sup>

Der poetische Zugang zu den Dingen ist der Zugang zu ihnen als *Physis* (*φύσις*). Als letztere zeigt sich Seiendes von sich her. Es kommt also sozusagen von sich aus auf uns zu und wird nicht im Hinblick auf bestimmte Wirkungen von uns bestellt. Während Seiendes als Bestand das von uns Herausgeforderte ist, handelt es sich bei Seiendem als *Physis* um »das von sich aus aufgehende Her-vor-bringen«.<sup>146</sup> In »Der

142 Vgl. hierzu Rainer Marten: »Zeit und Sein«. Schlussstück eines Denkens«, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2013, S. 271–277. Marten wirft Heidegger vor, nicht zwischen Gegenwart im räumlichen und zeitlichen Sinne klar unterschieden zu haben, und Anwesenheit fälschlicherweise mit Gegenwart im zeitlichen Sinne verknüpft zu haben. Angesichts der Kritik von Marten und Tugendhat erscheint Heideggers These, dass das Sein bereits in der Antike zeitlich verstanden wurde, problematisch. Dies untergräbt aber nicht meine zentralen Überlegungen hier. Problematischer würde sich erweisen, wenn Marten darin Recht hat, dass Heidegger den aristotelischen Begriff des Jetzt missversteht, und dass es keine Jetzt-Zeit gibt. Diesen Einwand zu diskutieren, würde nun allerdings den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen und muss daher an anderer Stelle nachgeholt werden.

143 Vgl. Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, S. 334–395, und Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1988, S. 182ff.

144 Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*, S. 38.

145 Heidegger: »Die Frage nach der Technik«, S. 27. Zur Totalität des technischen Seinsentwurfs und der daraus resultierenden Unfreiheit vgl. Wolf: *Hermeneutik und Technik*, S. 250, sowie Mark Blitz: »Understanding Heidegger on Technology«, in: *The New Atlantis* 41 (Winter 2014), S. 63–80, hier S. 69 und 77.

146 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 65.

Ursprung des Kunstwerkes« diskutiert Heidegger die Physis als Erde. Mit dem Wort ›Erde‹ betont er deren Undurchsichtigkeit. Erde entzieht sich dem rechnerischen Zugriff und bleibt unbeherrschbar: »Offen gelichtet als sie selbst erscheint Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht, und d.h. ständig sich verschlossen hält.«<sup>147</sup>

Offensichtlich ist der Entwurf der Technik für Heidegger etwas, das es in einem gewissen Sinne zu überwinden gilt. Diese Überwindung wäre das eigentliche »Ereignis«.<sup>148</sup> Somit muss zwischen zwei Ereignisbegriffen unterschieden werden: Einerseits steht ›Ereignis‹ für jedes Wahrheitsgeschehen – d.h. für jeden sich ereignenden Seinsentwurf. Andererseits – und vor allem – steht das Wort für die Überwindung des Seinsentwurfs der neuzeitlichen Technik. Dieses Ereignis können wir nicht herbeiführen; es gibt hier nichts zu machen. Wir können es aber vorbereiten, indem wir ein »besinnliches Denken«<sup>149</sup> gegenüber dem rechnenden stärken. Heidegger sieht ersteres bedroht. Geht es verloren, dann »hätte der Mensch sein Eigenstes, daß er nämlich ein nachdenkendes Wesen ist, [...] weggeworfen«.<sup>150</sup> Das Nachdenken muss – und hier meldet sich Heideggers frühere Idee der Phänomenologie als einer Destruktion der Geschichte – das Natürlichste hinterfragen und die Bedingungen unserer Vollzüge zutage fördern. Damit muss es auch einen Einblick in den Entwurf des Ge-stells – d.h. *unseren* Seinsentwurf – als eben dieses eröffnen: einen geschichtlichen Entwurf. Dies wäre für Heidegger *das* Ereignis und »die Keh-

147 Martin Heidegger: »Der Ursprung des Kunstwerkes« (1935/36), in: *Holzwege*, S. 1–74, hier S. 33. Für die Idee der Natur als etwas, das die Wissenschaften »in seiner Wesensfülle durch ihr Vorstellen nie umstellen können« vgl. Heidegger: »Wissenschaft und Besinnung«, S. 59 sowie 56. Aufschlussreich ist in diesem Kontext der Aufsatz »Hebel – der Hausfreund«: »Es ist jenes Fragwürdige, daß die berechenbare Natur als die vermeintlich wahre Welt alles Sinnen und Trachten des Menschen an sich reißt und das menschliche Vorstellen zu einem bloß rechnenden Denken verändert und verhärtet. [...] Es ist jenes Fragwürdige, daß die natürliche Natur in das Nichtige eines Phantasiegebildes herabsinkt und nicht einmal mehr die Dichter anspricht« (Martin Heidegger: »Hebel – der Hausfreund«, in: *Aus der Erfahrung des Denkens, Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 13, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 2002, S. 133–154, hier S. 146). Zu diesem Themenkomplex vgl. die Diskussion in Seubold: *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, S. 50, 65, 74, 85, 103, 154, 165, 176 und 291, Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity*, S. 110 und 163, Stiegler: *Technik und Zeit*, S. 22, sowie Ernst Wolfgang Orth: »Zum Begriff der Technik bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger«, in: *Phänomenologische Forschungen* 20 (1987): *Handlungssinn und Lebenssinn: Zum Problem der Rationalität im Kontext des Handelns*, S. 91–122, hier S. 108.

148 Heidegger: »Der Satz der Identität«, S. 25.

149 Martin Heidegger: »Gelassenheit« (1955), in: *Gelassenheit. Heideggers Meßkircher Rede von 1955. Mit Interpretationen von Alfred Denker und Holger Zaborowski*, München 2014, S. 7–26, hier S. 13.

150 Ebd., S. 25. Im Zusammenhang mit besinnlichem Denken, Einkehr, Kehre und Ereignis spricht Heidegger auch vom ›Sprung‹. Außerdem spricht er von der eigenen Zeitlichkeit des besinnlichen Denkens: »Gerade weil diese Einkehr einen Sprung verlangt, braucht sie ihre Zeit, die Zeit des Denkens, die eine andere ist als diejenige des Rechnens, das heute überall an unserem Denken zerrt« (Heidegger: »Der Satz der Identität«, S. 30).

re«.<sup>151</sup> All dies heißt nicht, dass wir uns von den Geräten und Netzen gänzlich abwenden und in die unberührte Natur flüchten. Es heißt vielmehr, dass wir eine andere Haltung einnehmen, welche Heidegger »Gelassenheit« nennt:

»Wir lassen die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt herein und lassen sie zugleich draußen, d.h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben. Ich möchte diese Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort nennen: *die Gelassenheit zu den Dingen*.«<sup>152</sup>

Das Ja zu den technischen Geräten gilt es an dieser Stelle entschieden zu unterstreichen, und zwar nicht nur, weil ein völliges Nein einem regressiv-naiven Unterfangen gleichkäme, sondern weil Menschen in vielen Situationen ein wohlbegründetes Interesse an belastbaren Prognosen, intelligenten Modellen und erfolgreichen Steuerungen haben. Das Leben in einer Pandemie macht dies nur allzu deutlich. Der Seinsentwurf der Technik hat also das Potenzial, viele Übel zu beseitigen und Leid zu reduzieren. Aus Heideggers Beschreibungshöhe gerät dies zuweilen aus dem Blick. Belastbare Prognosen, intelligente Modelle und erfolgreiche Steuerung sind aber keine Zwecke an sich, und hier kommt das Nein ins Spiel. Sie bedürfen in der jeweiligen Situation einer Begründung und sind nicht in allen Bereichen am rechten Platz. Insofern ist der technische Entwurf auf ›Höheres‹ angewiesen und zu begrenzen.<sup>153</sup>

Im Wort ›Gelassenheit‹ schwingt aber auch der poetische Zugang zum Seienden mit. Der technische Seinsentwurf zeichnet sich ja durch seine totalitäre Eindringlichkeit aus: Bestellen steht für Herausfordern, Eingreifen, Ausnehmen, Manipulieren usw. Dagegen stehen Sein-lassen, Gewähren-lassen, Wahren und Hüten. Meint Heidegger, dass das Ereignis als Kehre diese letztere Haltung zu Seiendem privilegiert? Ist dies gemeint, wenn er davon spricht, in ein »ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren«?<sup>154</sup> Was bedeuten aber hier »ursprünglicher« und »anfänglicher«? Sollte hiermit lediglich ein Seinsentwurf gemeint sein, der dem der neuzeitlichen Technik vorausging, dann

---

151 Heidegger: *Bremer Vorträge*, S. 68.

152 Heidegger: »Gelassenheit«, S. 22 und 23.

153 Spätestens hier stechen die Ähnlichkeiten zur Frankfurter Kritik an einer totalitär werdenden instrumentellen Vernunft ins Auge. Vgl. hierzu vor allem Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1947), Frankfurt am Main 2007, sowie Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main 1969. Tiefe Differenzen zeigen sich allerdings mit Blick auf das Höhere, das den Seinsentwurf der Technik zu begrenzen hat. Stehen bei Horkheimer und Habermas hier eine objektive oder kommunikative Vernunft, bleibt unklar, was hier bei Heidegger steht. Diese Unklarheit führt dazu, dass Heideggers Spätphilosophie in einem gewissen Sinne »faschismusanfällig« (Ernst Tugendhat: »Heidegger und Bergson über die Zeit«, S. 25) bleibt.

154 Heidegger: »Die Frage nach der Technik«, S. 28.



wäre nicht ersichtlich, warum wir in diesen wieder einkehren sollten. Nur weil etwas in diesem Sinne ursprünglicher ist, ist dessen Bevorzugung keineswegs begründet.

Heidegger nennt Phänomene aber vor allem dann ›ursprünglich‹, wenn sie das Wesen einer Sache charakterisieren. Inwiefern könnte also dasjenige Wahrheitsgeschehen, das es Seiendem ermöglicht, sich von sich selbst her als Verschließendes zu zeigen, dem Wesen der Wahrheit entsprechen? Eine Antwort auf diese Frage könnte darin liegen, dass bei Wahrheit als Unverborgenheit die Verborgenheit immer mitgedacht ist. Im Unverborgenen steht nur, was vom Verborgenen umgeben ist und in dieses wieder zurücktreten kann: »Verbergung gehört *wesensmäßig* zur Unverborgenheit – *wie das Tal zum Berg*.«<sup>155</sup> Auch die Idee der Wahrheit als »Lichtung«<sup>156</sup> unterstützt diesen Gedanken. Licht lichtet nur, insofern es in die Dunkelheit fällt. Die Lichtung im Wald ist nur Lichtung, insofern sie von den Schatten der Bäume umgeben ist. Dabei darf das Wahrheitsgeschehen nicht wie das Aufziehen des Vorhangs und das Freigeben der Bühne verstanden werden. Als Geschehen ist die Wahrheit nicht statisch. Das Möglichsein des Daseins stammt auch daher, dass Neues und anderes stets sichtbar werden kann, während Gesehenes sich wieder verbirgt. Alles, was erscheint, verbirgt sich außerdem, insofern es stets mehr an ihm zu entdecken gibt. Im radikalsten Fall versagt es sich, insofern wir einzig feststellen, *dass* es ist. Schließlich spielt Verbergen auch eine Rolle, insofern sich herausstellen kann, dass eines durch anderes verstellt wurde – dass wir also einem Schein unterlegen haben. All diese Formen des Verbergens gehören Heidegger zufolge zu dem, was er ›Wahrheitsgeschehen‹ oder ›sich ereignender Seinsentwurf‹ nennt.<sup>157</sup>

Am Entwurf der Technik stößt Heidegger sich, weil dieser sich gegen das Verbergen kehrt. Die Technik kann Sich-Verbergendes nicht akzeptieren und wendet sich so gegen dasjenige, was das Wesen der Wahrheit als Fuge von Unverborgenheit und Verborgenheit mitausmacht. Letztlich führt dies aber zur größtmöglichen Verbergung: Der Seinsentwurf verbirgt sich als das, was er ist, und verwischt die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem.<sup>158</sup>

Fassen wir die Ergebnisse dieses Abschnitts zusammen. Vier zeitliche Dimensionen ließen sich im Hinblick auf die neuzeitliche Technik ausmachen: *a)* das Rasen, *b)* die sofortige und ständige Verfügbarkeit, *c)* die Berechenbarkeit im Sinne von

155 Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 90.

156 Heidegger: »Der Ursprung des Kunstwerkes«, S. 40.

157 Ebd., S. 40.

158 Bereits in *Sein und Zeit* heißt es: »Wenn es aber Sein nur ›gibt‹, sofern Wahrheit ›ist‹, und je nach der Art der Wahrheit das Seinsverständnis sich abwandelt, dann muß die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit das Verständnis des Seins des Daseins und des Seins überhaupt gewährleisten.« (Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 316.) Seubold verweist zu Recht auf eine Verbindung zwischen dem Hüten der Verborgenheit und dem Achten der Eigenständigkeit von Dingen. Vgl. Seubold: *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, S. 306–312. Vgl. auch Friedrich-Wilhelm v. Herrmann: »Das Ereignis und die Frage nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst«, in: Jamme und Harries (Hg.): *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, S. 241–259, hier S. 257.



Steuern, Regeln und Sichern – also im Sinne einer bestellten Zukunft und d) die Verzeitlichung der Technik in dem Sinne, dass ihr Wesen darin liegt, sich als Seinsentwurf des Ge-stells zu ereignen – als ein Entwurf also, der einen Zeit-Raum öffnet, den die zeitlichen Dimensionen a) bis c) charakterisieren. Blicken wir auf diese Ergebnisse vom Standpunkt der Daseinsanalyse, dann fällt wieder die Kontinuität auf. Die Diskussion der vulgären Zeit nimmt viel von dem vorweg, was in der Diskussion des Ge-stells ausbuchstabiert ist. Speziell der Fokus auf Gegenwart zugunsten von Gewesenheit, Geschichtlichkeit und Zukunft, die Jagd auf letztere zugunsten ihres Hüterns als etwas Offenem sowie die Entmodalisierung der Existenz bleiben zentrale Themen.<sup>159</sup>

## V. Zwei Einwände zum Abschluss

Heideggers Technikdenken ist aufgrund seiner bisweilen nostalgisch-romantisierenden Note, in die sich auch Motive völkischen Denkens mischen, zu Recht angegriffen worden. Was für alle philosophischen Texte gilt, das gilt für Heideggers jedoch im Besonderen: Es bieten sich verschiedene Interpretationspfade, und ich meine, dass wir Heideggers Technikdenken ein gutes Stück weit lesen können bei gleichzeitiger Streichung der nostalgisch-romantisierenden Note. Um das philosophisch Überzeugende an diesem Denken zu treffen, was ich in diesem Text aus zeittheoretischer Perspektive zu leisten versucht habe, müssen wir dies sogar tun.<sup>160</sup>

159 Ausgelassen habe ich hier Heideggers Idee des »Gevierts«, welche eigentlich mit in unseren Themenbereich gehört. Mit dem Moment des Himmels kommt hier nämlich auch die Zeit erneut ins Spiel. Außerdem ist die Diskussion des Gevierts als eines »Spiegel-Spiel[s] von Welt« ein weiterer Anlauf, das Ereignis – bzw. den »Reigen des Ereignens« – neu zu beschreiben. Da diese Diskussion aber »ein ganz neues Fass aufmacht« und zum Schwierigsten in Heideggers Werk zählt, habe ich sie hier ausgeklammert. Vgl. Heidegger, *Bremer Vorträge*, S. 19.

160 Für Berührungspunkte zwischen Heideggers Technikdiskurs und einem völkischen Denken vgl. Zimmerman: *Heideggers Confrontation with Modernity*, S. 3–45, Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 16ff., Ihde: *Heidegger's Technologies*, S. 90, sowie Blitz: »Understanding Heidegger on Technology«, S. 70. Für Kritik an der nostalgischen Note vgl. Wolf: *Hermeneutik und Technik*, S. 258 und 270. Das Widerwärtige in Heideggers Denken zeigt sich mit Blick auf unser Thema u.a. in seinen antisemitischen Auslassungen zum Rechnen und in seinen zum Teil unsäglich und abstoßenden Vergleichen: »Unter dem nivellierenden Blick des Seinsphilosophen erscheint auch die Judenvernichtung als ein beliebig auswechselbares Geschehen« (Jürgen Habermas: »Heidegger – Werk und Weltanschauung« [Vorwort], in: Victor Fariás: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1989, S. 11–37, hier S. 32). Spätestens an dieser Stelle muss dann auch das Gespräch – vor allem das philosophische – abgebrochen werden, was Herbert Marcuse und Emmanuel Lévinas gut auf den Punkt brachten. Vgl. hierzu Karsten Harries: »Verwahrloste Welt. Philosophie, Politik und Technik«, in: Jamme und Harries (Hg.): *Martin Heidegger: Kunst – Politik – Technik*, S. 203–221, hier S. 213 und 214. Zu Heideggers Antisemitismus vgl. Peter Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main 2015. Trawny unterscheidet zu Recht zwischen Heideggers Besprechung der Technik als »Machen-

Eine spannende Frage im Anschluss an das philosophisch Überzeugende oder zumindest Bedenkenswerte ist, wie sich gemeinsam mit dem Entwurf einer bestellten Zukunft Entwürfe einer offenen Zukunft behaupten können. Christoph Hubig hat das Ge-stell im Kontext von Möglichkeitsräumen diskutiert: »Mittelbar finden wir solche grundlegenden Metaphern auch im Einsatz bei der Vorstellung eines Möglichkeitsraums als Gewebe, Sys-tem oder Ge-stell (Martin Heidegger), innerhalb dessen konkrete Technik stattfindet, als Aktualisierung dieses Möglichen erwirkt wird und ihrerseits [...] neue Möglichkeitsräume konstituiert.«<sup>161</sup> Die hier angesprochenen Möglichkeitsräume haben allerdings eher etwas mit möglichen Wirkungen oder Erfolgen zu tun. Das heißt, hier geht es wohl kaum um die mit einer offenen Zukunft zusammenhängende Modalisierung, die Heidegger seit den Zwanzigerjahren beschäftigte. Ich meine, dass wir mit Blick auf diese über Vollzüge und Tätigkeiten nachdenken müssen, die (sozusagen) außerhalb des Ge-stells stattfinden. Genauer gesagt: Die Frage ist, wie sich dasjenige, was Heidegger unter den Titeln »eigentliche Zeitigung der ursprünglichen Zeit«, »besinnliches Denken« und »Gelassenheit« diskutiert, in concreto zeigen könnte, und wie der technische Seinsentwurf begrenzt werden müsste, um dieses Sich-Zeigen zu ermöglichen.<sup>162</sup>

Dabei bleibt zu beachten, dass Heidegger mit »dem Ereignis« wohl letztlich etwas ins Auge fasst, was über die Begrenzung des technischen Seinsentwurfs hinausgeht und für eine völlige Wandlung des Bezugs zum Sein und zu den Dingen steht. Wie wir uns diese Wandlung, unsere Existenz sowie die Rolle der technischen Geräte nach ihr – wenn diese Geräte dann überhaupt noch eine Rolle spielen – vorzustellen haben, bleibt im Dunkeln. Das Ereignis gewinnt hier eine quasi-messianische Note, die zu Recht problematisiert wurde. In jedem Fall scheint die Gelassenheit für Heidegger weniger Ziel als Übergangsphänomen zu sein.<sup>163</sup>

---

schaft« während der dreißiger und frühen vierziger Jahre und dessen späteren Idee der Technik als Ge-stell. Dieser Unterschied kam in diesem Aufsatz zu kurz und verlangt eine weiterführende Diskussion an anderem Ort – gerade auch weil sich Heideggers antisemitische Res-sentiments in seinen Überlegungen zur Machenschaft klarer zeigen. Vgl. Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* S. 24, 57 und 133.

161 Hubig: *Die Kunst des Möglichen*, S. 35.

162 Stiegler schreibt: »Der Zugang zur Antizipation ist der Zugang zum Möglichen« (Stiegler: *Technik und Zeit*, S. 214). Wenn dies stimmt, dann müssten wir über den Unterschied zwischen Antizipation und Vorhersage (oder Berechnung) sprechen. Da auch das Träumen, Warten und Hoffen einen Zugang zum Möglichen öffnet, wäre außerdem über die hier relevanten Unterschiede nachzudenken. Ist das Mögliche der Antizipation das gleiche Mögliche wie das des Träumens, Wartens oder Hoffens? In diesem Kontext wären sowohl Heideggers Analyse der Langeweile als auch Walter Benjamins Überlegungen zu Langeweile, Warten und Träumen von Interesse. Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2004, S. 117–249, sowie Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, Erster Band, Frankfurt am Main 2015, S. 156–178.

163 Vgl. für diese Interpretation Dreyfus: »Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics«, S. 309. Ich danke außerdem den Teilnehmer\*innen meines Heideg-

Ein zweiter, oft formulierter Einwand richtet sich gegen die Allgemeinheit von Heideggers Technikverständnis. Letzteres sei zu abstrakt, essentialistisch, deterministisch und historisch naiv, da es die verschiedenen Kontexte und die »Multidimensionalität« konkreter Techniken völlig ignoriere.<sup>164</sup> Die Skepsis gegenüber einem Thematisieren des Wesens der Technik – bzw. der Technik mit großem ›T‹ – ist außerhalb der Philosophie weit verbreitet. Innerhalb des Fachs ist dieser Einwand stark gemacht worden von Postphänomenologen wie Don Ihde und Jan Verbeek. Ihde forderte bereits vor Jahren eine empirische Wende, welche der Spezifik von Technologien Rechnung trägt und einer allgemeinen Wesensbestimmung Adieu sagt: »[O]ne size does not fit all, and one analysis for all is next to useless [...]«<sup>165</sup>

Behauptet Heidegger, dass sich ein bestimmter Seinsentwurf ereignet und dass dieser sogar dominant ist, insofern er andere verdrängt, dann muss sich dies natürlich an der Art und Weise, wie uns konkretes Seiendes erscheint, nachvollziehen lassen. Insofern muss hier ein Nachweis erbracht werden. Zweifelsohne stimmt es, dass Heidegger hier nicht alles gelingt und dass einige seiner Beispiele schief stehen. Auch Ihdes und Verbeeks Gegenbeispiele sind aber nicht schlagend. So verweist Ihde auf die Informationstechnologie als einen Bereich, dem Heideggers Denken nicht gerecht werde.<sup>166</sup> Dies ist bemerkenswert, da – wie im letzten Abschnitt gezeigt wurde – gerade die Informationstechnologie dem Ge-stell entspricht. Und auch die von Verbeek genannten Fälle scheinen mir keine klaren Gegenbeispiele zu liefern:

»Modern communication technologies, for instance, make it possible for human beings to interact with others outside of their immediate environments without approaching these people from a ›will to power‹. And medical technologies, to be sure, depend on an interpretation of the human body in which it is a manipulable material, but this interpretation in most cases serves another purpose: care and respect. I am aware that these counterexamples are neither shocking nor surprising, but precisely their triviality makes clear that there is a blind spot in Heidegger's approach.«<sup>167</sup>

Es mag sein, dass moderne Kommunikationstechnologien (wie Smartphones) nicht unbedingt zu machtorientierter Interaktion führen – obwohl hier viel darauf ankommt, was wir unter ›Macht‹ verstehen. Zunächst einmal sorgen sie aber dafür, dass jede von uns zunehmend sofort und jederzeit verfügbar ist und sich dieser Verfügbarkeit schwer entziehen kann. Unabhängig davon, ob dies gut oder schlecht ist, entspricht es der zweiten zeitlichen Dimension des Ge-stells. Und beim Einsatz me-

---

gerseminars aus dem WS 2020/21 – speziell Julian Benzmann und Jonathan Krude –, die mir diesen Sachverhalt klarer vor Augen geführt haben.

164 Ihde: *Heidegger's Technologies*, S. 115.

165 Ebd., S. 120. Für den »empirical turn« vgl. Hans Achterhuis (Hg.): *American Philosophy of Technology. The Empirical Turn*, Bloomington, Indianapolis 2001. Für Kritik speziell an Heidegger vgl. Ihde: *Heidegger's Technologies*, S. 109, sowie Verbeek: *What Things Do*, S. 4ff.

166 Vgl. Ihde: *Heidegger's Technologies*, S. 120.

167 Verbeek: *What Things Do*, S. 66.

dizinischer Technologien geht es zunächst darum, physische Prozesse zu kontrollieren und physisches Überleben zu sichern. Letzteres kann dabei aus unterschiedlichen Gründen geschehen. Ich will nicht abstreiten, dass Sorge und Respekt hier oft eine Rolle spielen, aber natürlich müssten wir uns nun – auch mit Blick auf Heideggers Verständnis der Sorge – darüber unterhalten, was genau wir unter ›Sorge‹ und ›Respekt‹ hier verstehen. In jedem Fall ist auch dieses Beispiel nicht so trivial wie Verbeek es darstellt, da sich bei weiterem Nachdenken schwierige medizinethische Fragen melden.<sup>168</sup>

Abschließend spreche ich mich dafür aus, das philosophische Nachdenken über das Wesen der Technik nicht gegen eine empirienahe Analyse konkreter Technologien auszuspielen. Natürlich kann ersteres zu leeren Allgemeinplätzen führen. Letzteres kann aber auch zur blinden Materialsammlung werden, die kein Gespür mehr hat für allgemeine Sachverhalte und Tendenzen – und damit dem Denken eine Möglichkeit gesellschaftlicher Kritik entzieht. Somit votiere ich dafür, das eine zu tun, ohne das andere zu lassen. Außerdem komme ich zu dem Schluss, dass zumindest beim Tun des einen – genauer gesagt beim Nachdenken über das grundsätzliche Verhältnis von Technik und Zeit – Heideggers Philosophie trotz all ihrer bekannten Abgründe und Widerwärtigkeiten ein wichtiger Ausgangspunkt für uns bleibt.<sup>169</sup>

- 
- 168 Hier könnte auch ›das Höhere‹, auf das unser Verhältnis zu technischen Geräten angewiesen bleibt, ins Spiel gebracht werden. Das heißt, im respektvollen und sorgsamem Umgang mit der medizinischen Technik könnte sich Gelassenheit zeigen. Eine subtile Kritik an postphänomenologischen Ansätzen liefert: Jochem Zwier, Vincent Blok und Pieter Lemmens: »Phenomenology and the Empirical Turn: a Phenomenological Analysis of Postphenomenology«, in: *Philosophy and Technology* 29/4 (2016), S. 313–333. Die Autoren argumentieren vor allem, dass die Postphänomenologie genau den Seinsentwurf – die Art und Weise, wie Dinge zur Erscheinung kommen –, den Heidegger unter dem Titel ›Ge-stell‹ diskutiert, unkritisch in ihrer Beschreibungsperspektive auf die konkreten Gebrauchszusammenhänge von technischen Artefakten übernehmen: »Heidegger's question concerning the essence of modern technology has not simply been surpassed, and cannot be dismissed as ›classical‹ in the sense of ›outdated‹ philosophy of technology, since it takes consideration of an ontological structuring of reality to which the postphenomenological method unequivocally adheres« (Ebd., S. 330).
- 169 Beim Schreiben dieses Aufsatzes haben mir die Gespräche mit Ludger Schwarte und den Studierenden meines im Wintersemester 2019/20 an der Universität Potsdam gehaltenen Seminars *Ethische Probleme der digitalen Technik* sehr geholfen. Ihnen allen gilt mein Dank. Ich bedanke mich außerdem für ihre hilfreichen Bemerkungen bei Thomas Ebke, Logi Gunnarsson, Andreas Kaminski, Oliver Müller und vor allem für die sehr detaillierten Kommentare bei zwei anonymen Gutachter\*innen, die mich den Text stark verändern ließen.