

Jahrbuch [jtphil.nomos.de]
Technikphilosophie 2021

Friedrich | Gehring | Hubig | Kaminski | Nordmann [Hrsg.]

Konfigurationen der Zeitlichkeit

7. Jahrgang 2021

edition
sigma



Nomos

Jahrbuch Technikphilosophie

7. Jahrgang 2021

Alexander Friedrich | Petra Gehring | Christoph Hubig
Andreas Kaminski | Alfred Nordmann [Hrsg.]

Konfigurationen der Zeitlichkeit

Gastherausgeber des Schwerpunkts:
Thomas Hilgers und Ludger Schwarte

Wissenschaftlicher Beirat:

Dirk Baecker (Witten/Herdecke), Cornelius Borck (Lübeck), Dominique Bourg (Lausanne/Schweiz), Gerhard Gamm (Darmstadt), Gabriele Gramelsberger (Aachen), Armin Grunwald (Karlsruhe), Mikael Hård (Darmstadt), Rafaela Hillerbrand (Karlsruhe), Erich Hörl (Lüneburg), Bernward Joerges (Berlin), Nicole C. Karafyllis (Braunschweig), Wolfgang König (Berlin), Peter A. Kroes (Delft/Niederlande), Carl Mitcham (Bejing/China), Audun Øfsti (Trondheim/Norwegen), Claus Pias (Lüneburg), Michael M. Resch (Stuttgart), Günter Ropohl † (Frankfurt), Bernhard Siegert (Weimar), Dieter Sturma (Bonn), Guoyu Wang (Dalian/China), Jutta Weber (Paderborn)



Nomos

edition
sigma





Gefördert durch den VDI. / Supported by VDI.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-8487-7050-2 (Print)
978-3-7489-1096-1 (ePDF)

ISSN 2297-2072 (print)
2297-2080 (eBooks)

British Library Cataloguing-in-Publication Data

A catalogue record for this book is available from the British Library.

ISBN 978-3-8487-7050-2 (Print)
978-3-7489-1096-1 (ePDF)

Library of Congress Cataloguing-in-Publication Data

Friedrich, Alexander / Gehring, Petra / Hubig, Christoph / Kaminski, Andreas / Nordmann, Alfred

Konfigurationen der Zeitlichkeit. Jahrbuch Technikphilosophie 2021

Alexander Friedrich / Petra Gehring / Christoph Hubig / Andreas Kaminski / Alfred Nordmann (eds.)

377 pp.

Includes bibliographic references.

ISBN 978-3-8487-7050-2 (Print)
978-3-7489-1096-1 (ePDF)

Redaktion / Editorial Team: Suzana Alpsancar, Maike Arnold, Kai Denker, Hildrun Lampe, Tom Poljansek

Korrektorat / Copy Editors: Ronja Deiler, Laura Grosser, Katja van de Rakt, Stefanie Cosgrove

edition sigma in der Nomos Verlagsgesellschaft

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

This work is subject to copyright. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers. Under § 54 of the German Copyright Law where copies are made for other than private use a fee is payable to "Verwertungsgesellschaft Wort", Munich. No responsibility for loss caused to any individual or organization acting on or refraining from action as a result of the material in this publication can be accepted by Nomos or the editors.

Inhaltsverzeichnis

Editorial 9

Schwerpunkt

Gastherausgeber: Thomas Hilgers, Ludger Schwarte

Thomas Hilgers

Technik und Zeit bei Heidegger 19

Yvonne Förster

Zwischen Mensch und Maschine: Zeitstrukturen in technologischen Lebenswelten 53

Sebastian Lederle

Der Zusammenhang von Technisierung, Zeitgewinn und Selbsterhaltung im Ausgang von Hans Blumenberg 69

Oliver Müller

Social Media und das Leiden an der Herrschaft der Timeline 101

Ludger Schwarte

Zeit, Architektur und Kontrolle 121

Erich Hörl

Environmentalitäre Zeit 137

Gabriele Gramelsberger, Alexander Friedrich, Sarine Waltenspül

Wissenschaftslabore als artifizielle Zeitkonfigurationsräume. Techniken der Dehnung, Transformation und Aufhebung von Zeit 163

Abhandlung

Olivier Del Fabbro

In Between the Natural and the Artificial: The Mode of Existence of Self-
Reproducing Cellular Automata 197

Bastian Weiß

Rules of the Game. Über den formenden Einfluss eines technischen
Regelbegriffs 221

Cornelius Borck

Why Not Postphenomenology? Ein Zwischenruf zu Don Ihdes
Technikphilosophie 235

Archiv

Maurice Merleau-Ponty

»Die Gewohnheit« – Wahrnehmungsphänomenologie als Weg in die
Technikphilosophie? 259

Diskussion

Dirk Homrigh

Technogene Menschenkunde? 273

Tom Poljanšek

Ein gewogener Leser auf Tauchstation. 281

Jürgen Meutgens

Mit Todesalgorithmen mal eben die Welt retten 295

Kontroverse

Editorial der Kontroverse	303
<i>Yongmou Liu (PR China), Carl Mitcham (USA), Alfred Nordmann (Germany)</i>	
Corona Perspectives – Philosophical Lessons from a Pandemic	304
<i>Andreas Folkers</i>	
Bevölkerung und vitale Systeme, oder: Die Kurve und die Linie	308
<i>Stefan Böschen</i>	
Spannungsfelder von Kontrolle und Erproben: Konturen einer ›verfeinerten Technokratie‹?	310
<i>Janne Mende</i>	
Public and Individual Interests – Implications of the COVID-19 Pandemic	312
<i>Steve Fuller</i>	
Prolegomena to the Political Science of Civil Libertarianism	315
<i>Christopher Coenen</i>	
Breaking the Spell of TINA – An Integrative Notion of Socio-Technical Progress	318
<i>Langdon Winner</i>	
The Virus Is a Catalyst, Society Itself the Disease	323
<i>Rene von Schomberg</i>	
Global Public Goods	326
<i>René Umlauf</i>	
Zur technischen Krisenhaftigkeit der Corona Krise	329
<i>Astrid Schwarz</i>	
Corona und Körperumwelten – Ökotechnologische Erkundungen	333

Kommentar

Thilo Hagendorff

Ethics of Machine Learning. A Critical Appraisal of the State of the Art 341

Glosse

Alfred Nordmann

Verweigerung der Zeit – Mannheimer Stellungnahmen 353

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 359

Editorial

Im Rahmen der Kooperation des *Jahrbuch Technikphilosophie* und der Zeitschrift *Technikgeschichte* haben sich beide Fachzeitschriften im Jahr 2021 dem Thema *Zeit* gewidmet. Während sich das Themenheft »Technik und Zukunft« (*Technikgeschichte* Bd. 88, Heft 1) mit neuen Aspekten und methodischen Herausforderungen einer Analyse historischer Technikzukünfte befasst, lotet der Schwerpunkt dieses Jahrbuchs Ansätze und Fragestellungen zur Reflexion der Temporalität von Technologien aus, die unsere Gegenwart prägen.

Es lässt sich kaum behaupten, dass Technik und Zeit ein viel diskutiertes Thema der aktuellen Zeitphilosophie ist. Zumindest im deutsch- und englischsprachigen Raum geht es in den gegenwärtigen Debatten nach wie vor zumeist um die Frage, wie genau sich *nicht-temporale* und *temporale Theorien der Zeit* verstehen lassen, sowie um die Frage, welche dieser Theorien dem Wesen der Zeit entspricht. Nicht-temporale (beziehungsweise *tenseless*) Theorien gehen von einem statischen Blockuniversum mit früher-später Reihen (sogenannten B-Reihen) aus, während temporale (beziehungsweise *tensed*) Theorien ein dynamisches Universum mit einem Wandel von Zukunft zu Gegenwart und Vergangenheit (sogenannten A-Reihen) voraussetzen. Philosoph*innen diskutieren diese Theorien häufig auch vor dem Hintergrund des aktuellen Forschungsstands der Physik. Überhaupt geht es heute oft um eine philosophische Interpretation physikalischer Theorien. Fragen zur Absolutheit, Relationalität oder Konventionalität der Zeit werden im Lichte dieser Theorien besprochen. Eine große Rolle spielen außerdem Diskussionen zur Möglichkeit von Zeitreisen und zur Richtung der Zeit beziehungsweise zum Zeitpfeil. Insgesamt lässt sich sagen, dass die Zeitphilosophie in einem engen Verhältnis zur Wissenschaftstheorie und zur Philosophie der Physik existiert.

Aus der Perspektive der Technikphilosophie sieht die Sachlage anders aus. In den aktuellen Debatten steht der Gedanke, dass es einen Zusammenhang zwischen Technik und Zeit gibt, des Öfteren im Raum. Angesichts klassischer Zeitphilosophien ist dies ein naheliegender Gedanke. Die erste ausgearbeitete Zeitphilosophie der abendländischen Tradition findet sich im vierten Buch der aristotelischen Physik. Aristoteles bestimmt hier die Zeit als die Zahl – beziehungsweise Zählung – einer Ausdehnungsgröße durchlaufenden Bewegung. Da das relevante Zählen ein Messen impliziert, und Messen eine Technik ist oder voraussetzt, stellt sich bereits mit Blick auf Aristoteles die Frage nach dem Verhältnis von Technik und Zeit.

Von einem wirklich großen Thema lässt sich hier aber nur sprechen, wenn wir aktuelle Debatten der Geistes-, Sozial-, und Kulturwissenschaften mit in den Blick neh-

men. Hier begegnet nun die These, dass sich im Informationszeitalter aufgrund neuer Technologien zeitlich grundsätzlich etwas verändere. Dass sich zeitlich grundsätzlich etwas verändert, kann hier dreierlei bedeuten: es kann bedeuten, dass (a) der Zeitbegriff oder bestimmte Zeitbegriffe sich verändern, dass (b) das Zeitbewusstsein von Menschen sich verändert, oder dass (c) die Zeit selbst sich verändert. Manche würden einwenden, dass man diese Veränderungen nicht voneinander trennen kann. Andere würden einwenden, dass sich nicht alle diese Veränderungen konsistent denken lassen. Wie sollte die Einführung neuer Technologien irgendetwas an der Zeit selbst verändern? Aus kantischer Perspektive könnte man versuchen, diesem Gedanken Plausibilität zu verleihen, indem man die Idee der Zeit als Form und transzendentaler Bedingung der Erfahrung stärkt. Entwickelt man außerdem den Gedanken, dass Erfahrung immer technisch vermittelt ist, dann könnte man eine transzendente Verschränkung von Zeit und Technik vermuten und fragen, inwiefern technische oder technologische Veränderungen auch Veränderungen der Zeit sind. Kant zufolge müßte die Zeit freilich immer die Ordnung des Nacheinanders bleiben. Dennoch könnte sich diese Ordnung aufgrund ihrer technischen Vermittlung unterschiedlich zeigen. Aus der Sicht anderer Philosophen (wie Bergson oder Heidegger) ist die Ordnung des Nacheinanders jedoch nur eine Zeit – und nicht einmal die ursprüngliche, sondern eine Derivation, die eng an die Verwendung von Techniken geknüpft ist. Ob sich nun unter informationstechnologischen Bedingungen – beziehungsweise unter den Bedingungen informationstechnischer Netze – die Zeit noch als Ordnung des Nacheinanders zeigt, ist eine aktuell intensiv diskutierte Frage. Neben den Themen der *Sequenzialität* und *Linearität* spielt auch das der *Beschleunigung* weiterhin eine Rolle.

Ein weiteres Phänomen steht unter dem Titelwort *Entzeitlichung* zur Diskussion: Nachdem in neuzeitlicher Semiotik, Erkenntnistheorie, Ontologie und Ästhetik das klassische Ordnungsschema einer sortalen Trennung des Räumlichen und Zeitlichen durch Modellierungen abgelöst war, die auf die Verräumlichung des Zeitlichen und die Verzeitlichung des Räumlichen abhoben, stellt sich angesichts der Effekte der Virtualisierung die Frage, ob und wie sich Figurationen der Zeitlichkeit nicht bloß verändern, sondern – subjektiv – quasi aufgehoben werden, verschwinden, ihre klassischen Definitionsbereiche verlieren. Die technisch ermöglichte Allgegenwart von ›Allem von überall her hier und jetzt‹, nicht bloß als virtuelle Realität, sondern mit zunehmender Performanz auch als virtuelle Wirklichkeit, entzieht den herkömmlichen Konzeptualisierungen ihren Boden und fordert zu neuen Bestimmungen von ›Gegenwärtigkeit‹ heraus, die diese nicht mehr in Ansehung der Problematik zeitlicher oder räumlicher ›Grenzen‹, sondern in ihrem Modalstatus und entsprechenden ›Schranken‹ begreift. Es geht dann um die Notwendigkeit oder Möglichkeit (Kontingenz, Disponibilität etc.) von Wirklichkeit.

Im Anschluss an prozessphilosophische Überlegungen steht außerdem die These im Raum, dass digitale Technologien eine neue Zeit schaffen, insofern sie Entitäten

verflüssigen und alles in ein ständiges Werden hineinziehen. Andere Begriffe, die in aktuellen Debatten eine Rolle spielen, sind *Gleichzeitigkeit* – beziehungsweise *Synchronizität* –, *Gegenwartsdehnung*, *Wiederholung*, *Permanenz* sowie *Prävention*, *Sicherung* und *Kontrolle*. Die meisten dieser Begriffe werden auf die eine oder andere Weise in den Beiträgen dieses Schwerpunktes auftauchen. Für das philosophische Nachdenken bleibt der Rückbezug dieser Begriffe, Themen und Thesen auf die eingangs genannten Grundfragen der Zeitphilosophie entscheidend – das heißt, der Rückbezug auf die Frage nach dem Wesen der Zeit sowie nach deren Absolutheit, Relativität oder Konventionalität.

Eine Grundlage legt der erste Text, in dem Thomas Hilgers das Verhältnis von Technik und Zeit bei Heidegger diskutiert. Dabei spielen sowohl Heideggers frühe Zeitphilosophie wie dessen späteres Technikdenken eine Rolle. Nicht nur in der da-seinsanalytischen Beschreibung alltäglichen Verhaltens taucht die Technik auf, sondern auch in der Unterscheidung zwischen ›ursprünglicher Zeitlichkeit‹, ›besorgter Zeit‹ und ›Jetztzeit‹. Vieles von dem, was Heidegger im Rahmen dieser Unterscheidung entwickelt, bleibt in seiner späteren Diskussion der neuzeitlichen Technik relevant. Deren zeitliche Dimensionen sind: a) das Rasen, b) die sofortige und ständige Verfügbarkeit (als ›schlechte Gegenwart‹), c) die Berechenbarkeit im Sinne des Steuerns und Sicherns, und d) die Verzeitlichung der Technik im Sinne eines ›Wahrheitsgeschehens‹. Heidegger nimmt hier nicht nur viel von dem vorweg, was heute mit Blick auf die Zeit unter informationstechnologischen Bedingungen diskutiert wird, sondern schlägt auch eine bedenkenswerte philosophische Bestimmung und Erklärung dessen vor. Mit der Differenz zwischen eigentlicher und uneigentlicher Zeitigung gibt er außerdem einen wichtigen Impuls, um über eine gelungene Zeit im Informationszeitalter nachzudenken.

Gegen eine klare Trennung von menschlicher Zeiterfahrung und einer technologischen Prozessen eigenen Zeitlichkeit wendet sich Yvonne Förster. So ist es verkürzt, ersterer die Zeit verstanden als A-Reihe und letzterer die Zeit verstanden als B-Reihe zuzuordnen. Vielmehr lässt sich eine Verschränkung verschiedener Zeitstrukturen beobachten: McTaggarts Begriffe der A- und B-Reihe sind somit beide relevant sowohl für die Beschreibung menschlicher Zeiterfahrung wie auch für die Beschreibung der Zeitlichkeit informationstechnologischer Prozesse. Ohne die bestehende Differenz zu ignorieren, geht es auch darum, ›menschliche und technologische Zeit als eine Kontinuität‹ zu begreifen. Hierfür kann Merleau-Pontys Idee des ›Fleisches‹ fruchtbar gemacht werden. Durch diese Idee lassen sich Wahrnehmung und Wahrgenommenes in eine Kontinuität rücken und bestimmte Technologien als Wahrnehmungsformen verstehen. Unsere Lebenswelt ist ein menschlich-technologisches Netz von Wahrnehmungsprozessen, dessen verschiedene Zeitstrukturen (qualitative und quantitative, subjektive und objektive) sich nicht klar voneinander trennen las-

sen. Aufgabe bleibt es, dieses Netz möglichst genau zu analysieren, um letztlich eine gelungene ethische Beurteilung konkreter Technologien zu ermöglichen.

Mit Blick auf Blumenbergs im Rahmen von Phänomenologie, Anthropologie, Technisierung und Rhetorik unternommener Erörterung menschlicher Selbsterhaltung nimmt Sebastian Lederle die Zeit unter die Lupe. Blumenberg zufolge unterliegt der Technisierung das Streben, durch Beschleunigung Zeit zu gewinnen, die dann wiederum anderweitig genutzt werden kann. Ziel der Technisierung ist somit keineswegs das Ermöglichen einer freien Zeit, sondern die Steigerung dessen, was in einer gegebenen Zeitspanne verrichtet werden kann. Daher ist die Technisierung letztlich verbunden mit der Gefahr einer Überforderung des Menschen. Während begrifflichen Akten außerdem das Streben unterliegt, Zukunft durch gelungene Präventionen berechenbar zu machen, zielen rhetorische Akte auf Verzögerung und Entschleunigung ab. Damit könnten letztere ein Gegengewicht zur Technisierung schaffen. Jedoch könnten auch sie selbst wieder in den Bereich der Technisierung integriert werden, insofern die durch sie eröffneten Freiräume erneut für andere Tätigkeiten nutzbar gemacht werden. Eine wirklich ›digressive Zeit‹ müsste demgegenüber als ›Eigenzeit‹ erscheinen, die mit dem Imperativ der Zeitgewinnung bricht, und eine Gegenwart sich zweckfrei entfalten lässt.

In Oliver Müllers Beitrag geht es dann um diejenige Zeit, welche digitale soziale Medien ihren Nutzer*innen vorgeben. Müller identifiziert hier ein ›linearisiertes, chronometrisiertes Zeitregime‹. Die Nutzung sozialer Medien zeichnet sich also nicht nur durch eine ständige Beschleunigung aus, sondern vor allem durch die Erfahrung einer linearisierten sowie chronometrisierten Zeit – beziehungsweise durch eine ›Timelinisierung‹. Die Struktur dieser Erfahrung und ihre Vermittlung durch digitale soziale Medien diskutiert Müller mit Blick auf Heideggers daseinsanalytische Zeittheorie, Untersuchungen der phänomenologisch-psychiatrischen Tradition sowie aktuelle Studien zum Nutzungsverhalten sozialer Medien. In dieser Diskussion zeigen sich dann eine ›ekstatisch-horizontale‹, eine ›dimensionale‹ und eine ›zyklische‹ Zeit als drei Alternativen zur vorherrschenden linearen. Im Hintergrund der Untersuchung stehen ethisch orientierte Fragen nach einer gelungenen Zeitlichkeit und der Zweifel, dass das lineare Zeitregime die bestmögliche Antwort auf solche Fragen liefert.

Um die Bedeutung technisch bedingter Alternativen zur chronometrischen Zeiterfahrung dreht sich auch der folgende Beitrag, auch wenn hier letztlich in entgegengesetzter Richtung argumentiert wird. An einen Gedanken Cornelius Castoriadis' anschließend unterscheidet Ludger Schwarte zwischen einer logisch-apparativen und einer imaginär-sozialen Seite der Institution der Zeit. Schwarte zufolge wurde das neuzeitliche Zeitregime der Uhren im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts in logisch-apparativer Hinsicht durch ein Zeitregime der Netzwerke ersetzt. In der Ordnung dieser Netzwerke werden Ereignisse und Vorgänge gerade nicht mehr linear-chronologisch organisiert. Komplementär dazu lässt sich die imaginär-soziale Seite

dieses Zeitregimes – Überlegungen von Gilles Deleuze und Michel Foucault aufgreifend – als ›Kontrollzeit‹ charakterisieren. Aus der Perspektive eines traditionellen Zeitbegriffs, der die Zeit als linearen Ablauf versteht, präsentiert sich die Kontrollzeit paradoxerweise als ›entzeitlich‹: Zeit wird hier nicht mehr als dynamischer Wandel oder Abfolge von Ereignissen erlebt, sondern als Integral vielschichtiger Gegenwartfelder, die vor allem durch technisch generierte Permanenz gekennzeichnet sind. Im Hintergrund dieses Gedankengangs steht die Idee einer Architektur der Zeit. Diese konstituiert sich durch eine jeweils ganz bestimmte Konstellation von Artefakten und Medien, vermittels welcher die Berechnung, Erfahrung und Interpretation der Zeit konkret miteinander verbunden werden.

Im darauffolgenden Beitrag wendet sich Erich Hörl der ›environmentalitären Zeit-Form‹ zu. Unter ›Environmentalität‹ ist die aktuelle Macht-, Wissens-, und Kapital-Form beziehungsweise der heute global wirkmächtige Vereinnahmungsapparat zu verstehen. Environmentalität ist dabei eine defizitäre Spielart der Umweltlichkeit, welche ein auf Medientechniken basierendes Grundmoment von Weltbildung ist. Ihre Zeit-Form ist eine maschinische und zeichnet sich durch Mikrot temporalität aus. An Antoinette Rouvroys Begriff der ›Präemption‹ und Mark Hansens Begriff des ›Feed-Forward‹ anknüpfend wird diese Zeit-Form genauer ausbuchstabiert. Kritisch herausgestellt wird außerdem, dass durch die environmentalitäre Steuerung ein operatives Vorausgreifen auf eine nun automatisch fixierte Zukunft stattfindet, und dass somit der Bereich des Möglichen stark beschnitten wird. Demgegenüber gilt es, eine umweltliche Zeitigung zu profilieren, die sich der ›automatischen Antizipation‹ widersetzt und schlussendlich ›auf radikal-relationalen technoökologischen Erfahrungsweisen‹ basierende Formen der Weltbildung und des Weltbewohnens ermöglicht.

Abschließend geht es im Beitrag von Gabriele Gramelsberger, Alexander Friedrich und Sarine Waltenspül um die Manipulation und Operationalisierbarkeit zeitlicher Abläufe durch Labortechniken. Die Autor*innen sprechen in diesem Kontext von ›Phänomentechniken des Zeitlichen‹ – beziehungsweise von ›Zeitkonfigurations-techniken‹ –, die auch außerhalb des Labors wirksam werden, insofern sie ›neue Wirklichkeitsverhältnisse ermöglichen‹. Drei Fallbeispiele werden zur Unterstützung dieser These besprochen: die Trudelforschung in der Aerodynamik, bei welcher vor allem die Hochfrequenzkinematografie eine Rolle spielt, die ›stop-and-flow‹-Technik in der Biochemie und die Vitrifizierung in der Kyrobiologie. Letztere eröffnet die Möglichkeit, die Eigenzeit des Lebens durch Kühlung zu kontrollieren, und biologische Zeit anzuhalten. Hier zeigt sich, wie eine Phänomentechnik die Zeitlichkeit eines Prozesses nicht nur sichtbar, sondern verfügbar macht, und zwar auf eine Art und Weise, die für verschiedene Aspekte aktueller Lebensführung relevant wird (wie zum Beispiel für die Familienplanung.) Letztlich geht es hier also nicht nur um die Möglichkeit, Leben anders zu erfahren, sondern um die Möglich-

keit eines anderen Lebens. Zeitkonfigurationstechniken drücken somit – im starken Sinne des Wortes – eine ›operative Epistemologie‹ aus.

In der Rubrik *Abhandlungen* denken dieses Jahr Olivier Del Fabbro über »The Mode of Existence of Self-Reproducing Cellular Automata« und Bastian Weiß »Über den formenden Einfluss eines technischen Regelbegriffs« nach, während Cornelius Borck mit einem »Zwischenruf zu Don Ihdes Technikphilosophie« an die im letzten Jahrbuch begonnene Debatte über die Postphänomenologie anschließt und mit einer wissenschaftshistorischen Betrachtung dieser Denkströmung neue Akzente auch im Hinblick darauf setzt, was Postphänomenologie sein könnte.

Für das *Archiv* haben Petra Gehring und Christoph Hubig einen Abschnitt aus Maurice Merleau-Pontys *Phénoménologie de la Perception* (1945) neu gelesen und kommentiert. Dabei zeigt sich, dass der phänomenologische Klassiker für Grundlagenfragen in Sachen Bewusstsein, Leib, Geschlechtlichkeit und Intersubjektivität bereits originelle theoretische Pointen enthält, von denen – bei entsprechend sorgfältiger Lektüre – systematische Impulse für die Technikphilosophie ausgehen können.

In der Rubrik *Diskussion* werden drei aktuelle Publikationen besprochen. Dirk Hommrich diskutiert das jüngst von Martina Heßler und Kevin Liggieri herausgegebene Handbuch zur *Technikanthropologie*. Tom Poljansek unterzieht Dawid Kasprovicz *Wissensgeschichte der Immersion* einer selbst wissensgeschichtlich vorgehenden Lektüre. Und Jürgen Meutgens staunt über Roberto Simanowskis *Todesalgorithmus*, in dem eine nahende KI-Diktatur als letzte Alternative zur Abwendung des drohenden Klimakollapses verkündigt wird.

Die diesjährige *Kontroverse* befasst sich dieses Jahr mit einem anderen unausweichlichen Thema. Andreas Folkers, Stefan Böschen, Janne Mende, Steve Fuller, Christopher Coenen, Langdon Winner, Rene von Schomberg, René Umlauf und Astrid Schwarz diskutieren zehn technikphilosophische Thesen zu Corona von Liu Yongmou, Carl Mitcham und Alfred Nordmann.

Was es mit dem florierenden Feld der »Ethics of Machine Learning« auf sich hat, kommentiert Thilo Hagendorff in »A critical appraisal of the art«, in deren Ausgang der Autor die Notwendigkeit eines Übergangs von rein deontologischen Ansätzen für bloße ›Check-box‹ Guidelines hin zu einem umfassenderen, nachhaltigen Ansatz sieht. Ein solcher Ansatz müsse auch der Bedeutung von ›soft skills‹, technomoralischen Werten, und den Herausforderungen Rechnung tragen, die sich mit dem Anspruch moralisch gerechtfertigten Handelns in einer zunehmend marktförmig orientierten Welt verbinden.

Alfred Nordmanns *Glosse* anlässlich von William Kentridges Installation *The Refusal of Time* in der Kunsthalle Mannheim schließt mit einer Reprise des Schwerpunktthemas den Jahrgang ab, der in diesen Zeiten, in denen wir Zeit und Zeitlich-

keit neu haben erfahren müssen, später erschienen ist als sonst. Aber für ein Jahrbuch noch immerhin – rechtzeitig.

Die Herausgeber

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.¹

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.²

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.

I. Die Technik in Sein und Zeit

Spätestens seit Mitte der Zwanzigerjahre wird Heideggers Denken von einer Frage bestimmt: der sogenannten Seinsfrage – d.h. der Frage nach dem »Sinn von Sein«. ³ 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. ⁴ 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. ⁵

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«, ⁶ 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«. ⁷ Im Besorgen, welches mein »In-der-Welt-Sein« ⁸ ausmacht, erscheint alles als »Zeug« oder »Zuhandenes«. ⁹

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 geneigtere 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.

Zuhändenes erscheint jedoch nie isoliert. Der Hammer wird gebraucht, *um* Nägel in die Wand zu schlagen. Er »verweist«¹⁰ 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«, »Verweisungs-ganzheiten« und schlussendlich »Bewandtnisganzheiten«.¹¹ 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«.¹²

Im Besorgen ist das Dasein letztlich aber immer auf sich selbst bezogen, »worum-willen«¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ 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«¹⁶ 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.«¹⁷

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«¹⁸ verstehen. Das heißt, in einem gewissen Sinne können wir in *Sein und Zeit* eine »Phänomenologie des Mittelgebrauchs«¹⁹ 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«.²⁰ 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.²¹ 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.²² Was das Dasein aus seinen Bezügen reißt und eine Modusverschiebung der Existenz erlaubt, geschieht in der »Vereinzelung«.²³ 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.²⁴

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 Gimmler: »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?«²⁵

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.«²⁶ 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.²⁷ 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«²⁸ – *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?««²⁹

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.«³⁰ *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.«³¹

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.«³² 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.³³ Vielversprechender könnte es daher sein, das Außer-sich-Sein als eine Art »Aufspreizen«³⁴ 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.³⁵

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*.«³⁶ 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 Bewandnisanzheit – innerzeitlich konkret zu organisieren.³⁷ Weil die ursprüngliche Zeit intentionalitäts- und tätigkeitsfundierend ist, fordert sie somit ein Besorgen der Zeit im Sinne des Schaffens von Innerzeitigkeit.³⁸ 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.³⁹ 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.«⁴⁰ 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«⁴¹ 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.⁴² 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.⁴³ 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 Möglichsein und Seinkönnen, das ich jeweils *schon* und zugleich *noch* bin.⁴⁴

Die Ekstase der Gegenwart bezieht Heidegger schließlich auf das »Verfallen«.⁴⁵ Mich auf ein Möglichsein 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«⁴⁶ – 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.⁴⁷

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 ausgezeichnete 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.«⁴⁸

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*.⁴⁹ Der vorlaufenden Entschlossenheit steht somit das »vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen«⁵⁰ 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.⁵¹

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.⁵²

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.⁵³

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«⁵⁴ 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.«⁵⁵

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.«⁵⁶ 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.«⁵⁷ 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.⁵⁸ 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.⁵⁹

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.«⁶⁰ 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«. ⁶¹

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. ⁶² 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. ⁶³

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. ⁶⁴ 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. ⁶⁵

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.