

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 1

Artikel: Heideggers "Be-sinnung" auf die Technik : auf der Fahrt vom "Gestell" zum "Geviert"

Autor: Marafioti, Rosa Maria

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047469>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROSA MARIA MARAFIOTI

Heideggers „Be-sinnung“ auf die Technik Auf der Fahrt vom „Gestell“ zum „Geviert“

Wandelt sich rasch auch die Welt
wie Wolkengestalten,
alles Vollendete fällt
heim zum Uralten.

(Sonett an Orpheus I, 19, Rainer Maria Rilke)

1. TRAGWEITE UND BEHANDLUNGSART DER FRAGE NACH DER TECHNIK

Die Illusion, dass die Technik die Zukunft der Menschheit in eine immer hellere „*belle époque*“ verwandeln könnte, wurde bereits vom Wind der „Stahlgewitter“¹ des „Großen Krieges“ hinweggefegt. Sie zerbrach jedoch endgültig im Wirbel der „feuerige[n] Pauke“² des Zweiten Weltkrieges. In ihm kam am deutlichsten diejenige Verbindung der Technik mit einer „instrumentellen“ Vernunft hervor,³ deren Vollendung die Rationalität zum Umschlag in den Wahnsinn brachte und die Menschheit an den Rand der Selbstaussrottung führte. Aus diesem Grund arbeiteten die Intellektuellen die Frage nach der Technik Mitte der 1940er Jahre umfassender denn je aus, in der Überzeugung, dass ihre Stellung nunmehr entscheidend für das Überleben und die Definition des Menschenwesens geworden war. Mehrere Geisteswissenschaftler versuchten, auf die impliziten Voraussetzungen der Technik zurückzugehen, um ihren Ursprung, Sinn und Auswirkung aus verschiedenen Perspektiven zu erhellen. Unter diejenigen, die diesbezüg-

¹ Mit dieser prägnanten Metapher bezeichnet Ernst Jünger den Ersten Weltkrieg in seinem 1920 veröffentlichten Werk *In Stahlgewittern*. „Illusionen der Technik“ hätte der Titel des Buches des Bruders Friedrich Georg, letztendlich verändert in „Die Perfektion der Technik“, lauten sollen (vgl. JÜNGER, Ernst: *Das zweite Pariser Tagebuch* [= Sämtliche Werke 3]. Stuttgart: Klett Cotta 1979, 236; JÜNGER, Friedrich-Georg: *Die Perfektion der Technik* [1939–1946], 8. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann 2010 [= PT], 157). Zur technikkritischen Haltung, die bereits im ersten Drittel des 20. Jh. bei deutschen Vertretern der „konservativen Revolution“ vorzufinden sei, vgl. MERLIO, Gilbert: *Kultur- und Technikkritik vor und nach dem Ersten Weltkrieg*, in: STRACK, Friedrich (Hg.): *Titan Technik. Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, 19–41.

² CELAN, Paul: *Halbe Nacht*, in: *Mohn und Gedächtnis* (1944–1952). München: Deutsche Verlags-Anstalt 2012, 13.

³ Zur Analyse der im Zweiten Weltkrieg zerstörerischen Wirkung der „Mittel-Zweck-Rationalität“, die von jedwedem Sinn absehe, vgl. HORKHEIMER, Max: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ und „Notizen 1949–1969“ (= *Gesammelte Schriften* 6), 2. Auflage. Frankfurt a.M.: Fischer 1998, 19–186.

lich betonten, dass das Wesen der Technik „nichts Technisches“⁴ im Sinne der technischen Werkzeuge und ihres Gebrauches sei, fällt auch Martin Heidegger.

Heidegger hält die Technik für „kein ‚menschliches‘ Gemächte und Tun“⁵, weil er sie „seynsgeschichtlich“ versteht, und zwar als dasjenige Geschehen des Seins selbst (Seyn), das sich mit der Epoche von dessen Geschichte decke, die „Neuzeit“ genannt werde. Deshalb bestimmt Heidegger die Technik als „die Grundform“ der „neuzeitlichen Wahrheit [...] des Seienden“ – die Weise, in der das Seiende in seinem Sein während der Neuzeit entborgen werde –, die er jedoch für die „Zernichtung der Wahrheit [des Seyns] in das vergessene Unwesen“⁶ hält. Denn seiner Meinung nach verweigere sich das Seyn im „Zeitalter der Technik“ so, dass es die Vollendung der Vergessenheit seiner selbst veranlasse. Wenn sogar diese Vergessenheit vergessen werde, könne das Seyn nicht eigentlich „wesen“ (sich vollziehen): Es wende sich vielmehr gegen sich selbst vernichtend, es *unwese*.

Im Nihilismus der letzten Phase der Neuzeit vollbringe sich das traditionelle Denken des Seins, das sich als „Meta-physik“ gestaltet habe, indem es das Sein als das über (μετά) das Seiende Hinausgehende und darum nur hinsichtlich des Seienden begriffen habe. Dementsprechend sei die Wahrheit des Seins selbst im metaphysischen Denken ungedacht geblieben. Da Heidegger die Technik als „die eigentliche Vollendung der ‚Metaphysik‘“ und als ihre „Wahrheit“⁷ denkt, indem er behauptet, dass die Technik die Metaphysik zu ihrem „Ende“ im Sinne der Entfaltung aller seiner Wesensmöglichkeiten bringe, drückt er weiter aus, dass sich die Überwindung der Metaphysik zusammen mit einer „Verwindung“ der Technik ereignen könnte.⁸ Wenn die Technik „verwunden“ würde, würde sie nicht aufgegeben, sondern würde sich eine Wende vollziehen, die die „Kehrseite“ der technischen Vorgänge und das Wesen der Technik samt dem sie freilassenden geschichtlichen Entzug des Seyns sichtbar werden ließe. Deswegen diene die „Besinnung“ auf die Technik zur Erinnerung an die Verborgenheit bzw. an die Wahrheit des Seyns, die Heidegger ab der Mitte der 1930er Jahre ausgehend vom griechischen Begriff der „ἀ-λήθεια“ – Un-Verborgenheit –

⁴ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Gesamtausgabe*. Frankfurt a.M.: Klostermann: 1975- (= GA), Bd. 7, 7, 21, 24, 36; GA 79, 34, 60; GA 76, 320, 345.

⁵ GA 76, 312.

⁶ GA 96, 238; GA 76, 311; vgl. 285, 287, 298, 310, 312; GA 9, 340. Die Technik sei „Wesensgrund und Vollzugsform und Ziel der Neuzeit“, da sie „die Grundart der Neuerung“ (GA 71, 94) ausmache.

⁷ GA 76, 294; vgl. 126.

⁸ Zur „Verwindung“ der Technik vgl. GA 79, 69. Für die Sachgemäßheit, das Verb „verwinden“ statt „überwinden“ auch bezüglich der Metaphysik zu gebrauchen, vgl. GA 6.2, 366–370; GA 7, 59f.; GA 14, 30; GA 73.2, 1243; GA 97, 75f., 381; GA 98, 323–325, 369f.; GA 102, 285. Für die Bedeutung von „verwinden“ im heideggerschen Denken vgl. GA 100, 232f.

definiert, wobei er behauptet, dass sie im „ersten Anfang“ der Seynsgeschichte vergessen worden sei.⁹

Da Heideggers Auffassung der Technik an seine Definition der Seynswahrheit anknüpft, ist es angebracht, sie zuerst in Erinnerung zu rufen. Dies wird ermöglichen, Heideggers Schriften über die Technik aus den 1940er Jahren – deren Ergebnisse in den Bremer Vorträgen (1949) und im Aufsatz *Die Frage nach der Technik* (1953) ausführlich dargestellt werden – im heideggerschen Denken und in der Debatte um die Technologie zu kontextualisieren, an der sie (oft unausdrücklich) teilhaben. Dadurch wird ein Weg eingeschlagen, auf dem ein sachgemäßer Umgang mit der Technik vorbereitet werden kann, der über jegliche schlichte Ablehnung der (mehr oder minder) neuen Technologien sowie über alles blinde Vertrauen in sie hinwegläuft: zwei Einstellungen, die heutzutage gleichermaßen zerstörerisch wirken würden, wenn sie auch gar nicht unmöglich wären.

2. DIE WAHRHEIT DES SEYNS ALS EREIGNIS DES „VER-HÄLTNISS“

In *Vom Ereignis (Beiträge zur Philosophie)* (1936–1938) und in den sogenannten „seynsgeschichtlichen Abhandlungen“ (1936–1944)¹⁰ bestimmt Heidegger die Wahrheit ursprünglich als einen „Urstreit“ zwischen Unverborgenheit und Verbergung, der diejenige „Lichtung“ eröffne, in der etwas, sich zeigend, erscheinen und somit „an-wesen“ bzw. Seiendes sein könne. Die Eröffnung der Lichtung sei ein Geschehnis, durch das das Seyn den Menschen „brauche“, um sich in ein Seiendes „einrichten“ zu können. Dieses ausgezeichnete Seiende, in dem die Verbergung des Seyns geborgen bzw. verwahrt werden solle, vermöge seinerseits erst im Offenen der Lichtung, durch den Menschen, in Erscheinung zu treten.¹¹ Während der Mensch dazu vom Seyn „gebraucht“ werde, vollbringe er sein eigenes Wesen und werde zum „Da-sein“: zum Ort, in welchem die Seynswahrheit geschehen könne.

Seyn und Menschenwesen stünden somit in einer ursprünglichen Beziehung, die Heidegger „Ereignis“ nennt: Im Geschehnis der Wahrheit des Seyns würden Seyn und Mensch aneinander über-eignet und somit einander vereignet; aber erst durch diese wechselseitige Angewiesenheit könne jeder von ihnen zu seinem Eigenen (das Seyn zu seiner Entfaltung in der

⁹ Zur Beseitigung der λήθη (Verborgenheit) in der ἀλήθεια (Unverborgenheit) vgl. GA 54, 199; GA 65, 350; den „Entsturz der ἀ-λήθεια“ in GA 71, 50–53 (wieder abgedruckt in GA 98, 186–190); GA 73.1, 138–151. Für die Folgen dieser Beseitigung in der Metaphysikgeschichte vgl. BOEDER, Heribert: *Heideggers Vermächtnis. Zur Unterscheidung der Ἀλήθεια*, in: RICHTER, Ewald (Hg.): *Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1997, 107–123.

¹⁰ Für diese Schriften, in denen Heidegger das Gefüge des seynsgeschichtlichen Denkens darstellt, vgl. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Nachwort des Herausgebers*, in GA 66, 429–437, hier 433f.

¹¹ Vgl. GA 5, 48f.; GA 80.2, 648f., 883; GA 65, 348f., 354, 389–391.

Lichtung und der Mensch zu seinem Wesen als Da-Sein) kommen.¹² Die Wahrheit des Seyns lasse sich darum als „Ereignis“ charakterisieren und sei geschichtlich zu verstehen: Das Seyn „schicke“ sich dem Menschen „zu“, damit er die Lichtung in verschiedenen Weisen – je nach Zeitalter – sich eröffnen lasse, indem es sich jedoch entziehe. Mitte der 1940er Jahre denkt Heidegger das „Ge-schick“ des ~~Seyns~~ – die Versammlung des sich entziehenden Seyns in seinem Schicken, durch welches es den Menschen auf sein Verhältnis mit ihm versammele und damit zum Entbergen des Seins des Seienden anspreche – als „Welt-Geschick“, d.h. als „Geschick der Welt“.¹³ Darunter versteht Heidegger die Entfaltung der Wahrheit des Seyns in einem lichtenden Bereich – die Welt –, der sich in vier Bedeutsamkeitsgegenden gliedere, in denen jedes Seiende einen Sinn je nach der Weise erwerbe, in der sein Sein erscheine.¹⁴

Heidegger zählt zu den vier Weltgegenden die Menschen als die Sterblichen, die Göttlichen, den Himmel und die Erde. Er nennt ihre Versammlung „Ge-Viert“ und spielt darauf mit dem Kreuz an, das er über das Wort „Seyn“ ab der Mitte der 1940er Jahre legt und mit dem er zugleich auf den „Vorenthalt“ des Seyns verweist, das sich nie als ein anwesendes Seiende gebe, da es *nichts* Seiendes sei.¹⁵ Das Nichts des Seins selbst, mit dem seine Verborgenheit zusammenhänge, breche im Nichts des Seins des Menschen, d.h. im Tod, ein. Deshalb stellt Heidegger fest, dass sich die höchste Verborgenheit des Seyns im Tod versammele. Insofern die Verborgenheit zur Seynswahrheit gehöre und sie gerade diejenige der zwei Wesungsdimensionen des Seyns – Verborgenheit und Unverborgenheit – sei, die geborgen werden müsse, um nicht vergessen zu werden, hält Heidegger die

¹² Zur Reichweite des Wortes „Ereignis“ vgl. GA 71, 145–178; für den „Brauch“ als Befreiung des Menschen zu seinem eigenen Wesen vgl. GA 5, 367; GA 73.2, 1200; GA 78, 135; GA 100, 132, 140, 256.

¹³ Heidegger verwendet das Präfix „Ge“, um der Bedeutung eines Wortes den Sinn der Vereinigung hinzuzufügen oder diesen zu betonen. Für die Erklärung des Wortes „Geschick“ vgl. GA 7, 25; GA 97, 47; zum Zusammenhang von Geschick des Seyns und Geschick der Welt vgl. GA 97, 492; GA 98, 46, 56; GA 99, 132.

¹⁴ Zu den vier Weltgegenden, deren Begriff Heidegger ab der Mitte der 1930er Jahre ausarbeitet (vgl. GA 65, 310), vgl. GA 7, 150–153; GA 79, 17f.; GA 80.2, 961f., 975f., 1072–1075; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1999, 259–282. Für die Bedeutung des Wortes „Gegend“, dem Heidegger die althochdeutsche Version „Gegnet“ vorzieht, indem er das Wesen der Wahrheit durch sie erläutert, vgl. GA 13, 47, 63f.; GA 77, 114, 146f. Zur Tragweite der Auseinandersetzung Heideggers nicht nur mit Hölderlin, sondern auch mit Homer und Hesiod für die Definition des Gevierts, vgl. RENTSCH, Thomas: *Martin Heidegger: das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*. München: Piper 1989, 216.

¹⁵ Zu den Bedeutungen des Kreuzes und des durchgekrenzten Seyns vgl. GA 9, 411; die mit *Die Durchkreuzung des Seins* betitelte Sektion in GA 73.2, 930–939; GA 98, 198; GA 99, 63f., 87, 125, 131, 174; GA 100, 219.

Sterblichen für „die eigentlich Gebrauchten“¹⁶ zur Entfaltung der Seynswahrheit in der Welt und zur Bergung der Verborgenen in einem ausgezeichneten Seienden, in dem sich die vier Weltgegenden sammeln würden, um das Geviert auszumachen.

Heideggers Ansicht nach könnten die Menschen vom Seyn gebraucht werden und sich dadurch als die Sterblichen vollziehen, wenn sie ein solches Seiendes „hervor-brächten“ – es ans Licht der Lichtung zur Anwesenheit brächten. Dann würden sie es „hegen“ und „pflegen“ – „bauen“ – und sich bei ihm aufhalten – „wohnen“. In den Vorträgen *Das Ding* (1950) und *Bauen Wohnen Denken* (1951) knüpft Heidegger an die Etymologie von „wohnen“ als „sein“, „colere“, „aedificare“ an und greift auf das althochdeutsche „thing“ zurück, das „Versammlung“ bedeute, um das von den Menschen „gebaute“ Seiende „Ding“ zu nennen.¹⁷ Aus Heideggers Perspektive lassen die Menschen das Seiende zum „Ding“ werden, d.h. verwahren es, indem sie die Vier des Gevierts versammeln und somit „schonen“. Dies tritt ein, wenn die Menschen sich zu ihrem sterblichen Wesen „geleiten“, die Erde „retten“ (auf ihr achtungsvoll leben), den Himmel „empfangen“ (sich auf den Lauf des Himmels ausrichten) und die in ihm zu erscheinenden Göttlichen erwarten.¹⁸

Im Vortrag *Die Sprache* (1950) führt Heidegger das Beispiel von Georg Trakls Gedicht *Ein Winterabend* (1912) an, das sich als ein „Ding“ erweist, soweit es andere Seiende sich in ihrem wahren Sein zeigen lässt und dadurch als „Dinge“ – Versammlung des Gevierts – enthüllt.¹⁹ Aus der dichterischen Beschreibung des „Baums der Gnaden“ – der in der Erde wurzele, sich dem Segen des Himmels durch sein Blühen öffne und als verborgene

¹⁶ GA 100, 279. Heidegger spricht auf S. 274 und in GA 73.1, 950 von einem „Brauch“ auch der Göttlichen. Wegen ihres Verhältnisses zum Tod und ihrer Fähigkeit zum Sprechen seien die Menschen gegenüber den anderen drei des Gevierts jedoch ausgezeichnet (vgl. GA 12, 203, 249; GA 73.2, 1206; GA 97, 291f.). Zum Tod als „Gebirg des Seins“ vgl. DEMSKE, James M.: *Sein, Mensch und Tod*. Freiburg i.Br.: Alber 1963, 164–171.

¹⁷ Dazu sowie zur Rolle des Menschen beim „Bauen“ des Dinges und darum beim Geschehen der Welt vgl. GA 7, 148f., 153, 155, 160–162; GA 80.2, 1071f., 1087f.; GA 13, 138f.; GA 79, 13–17; GA 80.2, 965–967; GA 99, 171. Auf der Basis des vereinigenden Vermögens, das Heidegger dem Ding zuspricht, bezeichnet Mitchell sein späteres Denken als „a thinking of mediation and relationality“ (MITCHELL, Andrew J.: *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*. Evanston: Northwestern Univ. Press 2015, 5; vgl. 3–23).

¹⁸ Zum Himmel als Herkunftsbereich der Göttlichen, die Heidegger als „Boten“ der Gottheit ausgehend von Hölderlin definiert, vgl. GA 4, 16–18, 168–169; GA 7, 204; GA 39, 52; GA 73.1, 813.

¹⁹ Vgl. Heideggers Auslegung von Georg Trakls *Ein Winterabend* (in: *Das dichterische Werk*. München: DTV 1972, 58) in GA 12, 14–30; GA 80.2, 986–1004, 1010–1026. Ein anderes Beispiel eines Gedichtes, das als ein „Ding“ bezeichnet werden kann, da es das „dinghafte“ Vermögen von Paul Cézannes Bild *Montagne Sainte-Victoire* offenbart, ist Heideggers *Cézanne* (in GA 81, 303, 327, 347f.). Zu Heideggers Auffassung der Dichtung als Enthüllung des Seins vgl. GA 5, 62; GA 80.2, 582–585, 591, 609, 642f.; GA 39, 29; GA 55, 369.

Frucht das rettende Heilige gebe, das den Sterblichen hold sei²⁰ – wird ein zweifaches Zusammengehören ersichtlich: Zum einen seien Erde und Himmel, Göttliche und Sterbliche durch den Baum der Gnaden aufeinander so angewiesen, dass jeder von ihnen erst dank seinem Verweis auf die anderen in sein *Eigenes* befreit werde; zum anderen stehe ihr Geviert in einer wechselseitigen Beziehung mit dem sie versammelnden Baum, da dieser sich als „Ding“ *eigentlich* vollziehe, nur sofern er die Vier in ihrem „Unterschied“ „zusammen-halte“ und sie zugleich aneinander binde. Im „Verhältnis“ – in demjenigen Bezug, welcher jeden der zueinander Bezogenen an sich halte und somit sein Wesen verwahre – von Geviert und Ding eröffne sich die Welt, zu der das als Ding anwesende Seiende gehöre. Deswegen entfalte sich die Wahrheit des Seyns im Zusammenhang „Welt Ding“.

Indem das Verhältnis von Welt und Ding das Sein selbst geschehen lasse, ermögliche es ihm, zu seinem *Eigenen* zu kommen. Aus diesem Grund bezeichnet Heidegger das Ereignis „Weltend / Dingend“²¹ und verwendet ab dem Ende der 1940er Jahre den Ausdruck „Ereignis des Verhältnisses“, dessen dreifacher Sinn besonders anhand der Aufzeichnungen der *Schwarzen Hefte* nachvollziehbar ist.²² In der Wendung „Ereignis des Verhältnisses“ bedeutet „Verhältnis“ zuerst das „Spiegel-Spiel“, das die Vier im Geviert versammele. Es nennt weiter den „Unterschied“, der Welt und Ding trenne und zugleich verbinde,²³ und bezieht sich schließlich auf den Halt, den das Seyn dem Welt Ding und umgekehrt gewähre: Einerseits werde das Sein des Seienden im Welt Ding entborgen und die Verborgenheit des Seins

²⁰ Vgl. GA 12, 20f.; GA 80.2, 993f., 1016f. Andere Beispiele von in Trakls Gedicht genannten Dingen sind der Schneefall, die Abendglocke, das Haus und der Tisch, das Brot und der Wein. In weiteren Vorträgen beschreibt Heidegger als Dinge auch die Brücke und den Schwarzwaldhof (vgl. GA 7, 154–156; GA 80.2, 1078–1082), die Bauwerke des „Weltgebäudes“ (vgl. GA 13, 139), den Krug (vgl. GA 77, 126–137; GA 79, 5–8; GA 80.2, 955–965), den Turm und das Bild (vgl. GA 77, 198f.), den Baum, den Brunnen und das Haus im Dorf, den Pflug auf dem Feld, das Kreuz im Herrgottswinkel, das Halstuch der Großmutter (vgl. GA 80.2, 549).

²¹ GA 99, 81; vgl. 78. Nach Terzi beweise Heideggers Auffassung des Seinsgeschehens zuerst im Bereich des Ereignisses und dann der Welt, dass ein „endlicher Vorrang‘ der Weltfrage“ (389) vor der Seinsfrage in der heideggerschen Philosophie vorhanden sei, der zu einigen Aporien führe (vgl. TERZI, Roberto: *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*. Milano: Mimesis 2016, 376–378, 384–390).

²² Vgl. GA 98, 255f., 275f., 293; GA 99, 20, 29, 65, 81, 151, 176; GA 100, 20, 66, 265; TRAWNY, Peter: *Nachwort des Herausgebers*, in GA 100, 297–303, hier 301f. Davon ausgehend klärt sich der Sinn des Wortes „Verhältnis“, das in Heideggers Schriften gelegentlich (z.B. in GA 9, 332; GA 12, 203; GA 73.2, 961; GA 79, 22) auftaucht. Um das Verhältnis von Welt und Ding von den anderen Verhältnisweisen abzugrenzen, gebraucht Heidegger die Verben „gönnen“ (die Welt gönne das Ding) und „gebären“ (das Ding gebäre die Welt) (vgl. GA 12, 19, 21; GA 80.2, 995, 1017; GA 98, 304, 308; GA 102, 396, 399f.).

²³ Zum Unterschied von Welt und Ding vgl. GA 12, 22f., 26f.; GA 80.2, 995f., 1017f. Zum Spiegel-Spiel des Weltgevierts vgl. GA 79, 18f., 46–48; GA 98, 140f., 176, 222, 281; GA 99, 37, 123–124; GA 100, 109. Für den Verweis auf die Grundlosigkeit der Welt, die im Begriff des Spiegel-Spiels implizit sei, vgl. GUTSCHMIDT, Rico: *Sein ohne Grund: die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*. Freiburg: Alber 2016, 139–143.

selbst in ihm geborgen; andererseits vollziehe sich das Verhältnis von Welt und Ding nur, falls es die Wahrheit des Seins als Un-Verborgeneheit zum Austrag bringe. Deshalb gebe das Seyn dem Verhältnis den Anstoß und stütze es weiter. Insofern aber das Seyn sein Eigenstes vorenthalte, indem es sich in das Welt Ding schicke, entziehe es sich als tragender Grund und setze das ganze dreifache Verhältnis in Gefahr.

3. „VERWEIGERUNG“ DER WELT UND „VERWAHRLOSUNG“ DES DINGES

Heideggers Meinung nach habe sich das Seyn beim ersten *Anfang* seiner Geschichte in seinem Geschehen *gefangen*,²⁴ zumal sein Entzug die ihm entsprechende Verborgeneheit mit fortgerissen habe. Demzufolge sei zuerst die Unverborgeneheit sowie dann das in ihr unverborgene Sein des Seienden in den Vordergrund getreten und habe die Verborgeneheit immer mehr beseitigt: das Seiende habe sich vor das Sein gestellt, es überschattet²⁵ und den Vorrang vor ihm eingenommen. Hiermit habe die Metaphysik begonnen und die Verborgeneheit des Seyns sei vergessen worden. Während der Metaphysikgeschichte habe der Mensch das „Maß“ seines Wesens – das „Ge-setz“, d.h. die Norm, an die sich alle Regeln der Menschentätigkeiten auf der Erde anpassen sollten, damit sich die Menschen auf ihr eigenes Sterblichsein und auf ihr Verhältnis mit dem Sein selbst versammeln würden – nicht mehr vom Gott durch den Himmel empfangen.²⁶ Im Gegensatz dazu sei das Seyn – dessen Schickung das dreifache Verhältnis des Ereignisses eröffne und deshalb der Ursprung aller Gesetze sei – dem „Joch“ des Seienden unterworfen worden.²⁷

Denn der Mensch habe das höchste Seiende zum Vorbild für das Sein selbst erhoben und nach ihm seine Haltung gegenüber dem Seienden im

²⁴ Vgl. die Bedeutung von „An-fang“ in GA 70, 13, 18 und die Anmerkung über das „Fallenlassen“ und „Fangen“ durch die Technik in GA 76, 303.

²⁵ Vgl. GA 66, 145; GA 76, 314, wo Heidegger schreibt: „Das Seiende stellt sich vor das Sein [...] vollends wenn die Nacht [...] zum Tag gemacht wird.“ Schon im Brief an Elisabeth Blochmann vom 12.09.1929 hatte Heidegger den „heutigen“ Menschen kritisiert, weil er die Nacht zum Tag mit dem Ziel der Fortsetzung seines Betriebes mache (vgl. HEIDEGGER, Martin/BLOCHMANN, Elisabeth: *Briefwechsel 1918–1969*, hg. v. Joachim W. Storck, 2. Auflage. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft 1990, 32).

²⁶ Vgl. GA 4, 167–169; GA 7, 200f.; GA 10, 167, wo der Tod als die „Maßgabe des Unermäßlichen“ bestimmt wird. Zum Gesetz als Maß, das dem Menschen das Seyn zuweise, damit er sich auf das Verhältnis mit ihm versammele und als Sterblicher „wesen“ könne, vgl. GA 9, 361; GA 12, 248; GA 97, 123, 155, 377; GA 99, 27, 106; GA 100, 232. Heidegger entwickelt seinen Begriff des Gesetzes, indem er die Vorrede zum Werk Adalbert Stifters *Bunte Steine und Erzählungen*, betitelt mit *Das sanfte Gesetz*, auslegt (vgl. GA 97, 38, 109). Für die Möglichkeit, Normen zur Orientierung des individuellen und gemeinsamen Lebens aus Heideggers Frühwerk zu entnehmen, vgl. MASSA, Manuela: *Leben, Sprache und Welt bei Heidegger und Wittgenstein*. Freiburg: Alber 2019, 223–237.

²⁷ Zur Ende der 1930er Jahre verwendeten Metapher des „Jochs“ vgl. GA 65, 332–335; GA 66, 95, 315; GA 71, 11, 59.

Ganzen ausgerichtet. So sei zuerst die Idee des Guten, dann ein allmächtiger Gott und schließlich der Mensch selbst, als vernunftbegabtes Lebewesen, als Maß genommen worden. In der ersten Phase der Neuzeit habe sich das *ego cogito* als dasjenige *sub-jectum* durchgesetzt, das entschieden habe, was als „seiend“ zu betrachten sei, indem es sich das Sein vor-gestellt und zum *ob-jectum* gemacht habe. Im zweiten Abschnitt der Neuzeit sei der Rationalismus „zu einem unbedingten ‚konstruktiven‘ und dergestalt vorgreifend“ geworden, dass sich die Subjektivität des Subjektes als „sich-vor-sich-bringendes (vorstellendes) Anstreben seiner selbst“, d.h. als Wille erwiesen habe, dessen Zusammengehörigkeit mit der Macht in Nietzsches Gedanken des Willens zur „Macht“²⁸ zum Ausdruck gekommen sei.

Heidegger ist der Ansicht, dass Nietzsches Begriff des Willens die Wahrheit unserer Gegenwart bereits erfasse und die Metaphysik vollende. Denn insofern der Wille zur Macht die Erhaltungs- und Steigerungsbedingungen seiner selbst in der Gestalt von „Werten“ setze, führe er das Sein des Seienden auf eine eigenartige Form beständiger Anwesenheit, nämlich auf diejenige des Wertes zurück, der sich im Voraus abschätzen, verrechnen und total beherrschen lasse.²⁹ Auf diese Weise werde das Sein selbst in seiner unverfügbaren Verborgenheit völlig vergessen und es sei mit ihm *nichts*.³⁰ Im *Nihilismus* der Endphase der Neuzeit werde deshalb das eigentliche Nichts des Seyns – seine Unvergleichbarkeit mit jeglichem Seienden – und mithin das Nichts des Menschen – der Tod – gänzlich ausgelassen. Das dementsprechende „Unwesen“ von Seyn und Mensch mache das „Wesen“ vom Weltgeviert als Geschehen der Seynswahrheit unmöglich.

²⁸ GA 96, 68, Nr. 52; GA 6.2, 407; vgl. 412. Nach Heidegger sei Nietzsches Übermensch nur die Umkehrung des von ihm genannten „letzten Menschen“: Während die Betonung zuerst auf die *ratio* in der metaphysischen Definition des Menschen als *animal rationale* gelegen worden sei, habe sie sich schließlich zur *animalitas* verlagert. Für die entgegengesetzte Auslegung Georg Pichts, der von Heidegger ausgeht und dann Nietzsche als Überwinder der Metaphysik würdigt, vgl. WOLF, Jean-Claude: *Georg Picht. Geschichtsphilosophie als Transzendentalphilosophie*, in: BROCK, Eike/GEORG, Jutta (Hgg.): „– ein Leser, wie ich ihn verdiene“. *Nietzsche-Lektüren in der deutschen Philosophie und Soziologie*. Stuttgart: J.B. Metzler 2019, 75–90, hier 85, 89.

²⁹ In GA 6.2, 87–94, 205; GA 47, 29f. deutet Heidegger Nietzsches Fragment: „Der Gesichtspunkt des ‚Werths‘ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs- Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ (NIETZSCHE, Friedrich: *Sämtliche Werke* [= Kritische Studienausgabe in 15 Bänden]. Berlin: De Gruyter 1980– [= KSA], Bd. 13, 36). Dazu und zur gegenwärtigen Geltung von Heideggers Auslegung vgl. DE GENNARO, Ivo: *Wert und Wirtschaft. Eine Unterscheidung*, in: DE GENNARO, Ivo/QUITTERER, Josef/SMEKAL, Christian/TASSER, Barbara (eds.): *Ethics in economic life: Challenges to a globalizing world*. Innsbruck: Innsbruck University Press 2009, 44–58, hier 49–51.

³⁰ Heidegger unterscheidet den „eigentlichen“ Nihilismus vom „uneigentlichen“, indem er den ersten mit dem ursprünglichen Nichts des Seyns zusammenfallen lässt, das die Vergessenheit seiner selbst – was so viel heißt wie den uneigentlichen Nihilismus – veranlasse. Zur Zusammengehörigkeit beider Nihilismusweisen vgl. GA 6.2, 360–363; MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: *Nietzsche-Interpretationen*, Bd. 3. Berlin: Walter de Gruyter 2000, 251–256.

Aus Schriften zwischen der Mitte der 1940er Jahre und der Mitte der 1950er Jahre geht hervor, wie Heidegger die Verschlossenheit der vier Weltgegenden in der Zeit der vollendeten Metaphysik auffasst. Er ist der Meinung, dass sich der Mensch nicht als Sterblicher vollziehe, sofern er seine Endlichkeit außer Acht lasse und, statt das Maß seines Wesens vom Himmel zu nehmen, diesen mit „planetarischem Luftverkehr“ zerreiße.³¹ Der Mensch maße sich an, sogar die Sterne zu erzeugen, sofern er „künstliche Monde“ abschieße und die Nacht zum Tag mache, um immer mehr herstellen und verdienen zu können. Er behandle dabei die Erde ausschließlich als einen Ressourcentank und nivelliere sie zu einem vollständig eroberten Globus. Die Ausbeutung der Erde missachte den inneren Sinn der Naturphänomene und verändere die Richtung des irdischen Kreislaufs, um künstlich erzeugte Bedürfnisse auch kraft Gewächshäuser und Züchtungstechniken zufriedenzustellen. Dadurch „verwese“ sich die Erde zu einem sinnlos im Universum kreisenden „Irrstern“, zu einem „Planeten“ (πλάνης ἀστήρ).³²

Heidegger sieht eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen der Umstellung des Verhältnisses von Erde und Himmel und die verunstaltete Umkehrung des Verhältnisses von Sterblichen und Göttlichen. Denn einerseits sei das erste Verhältnis aus dem Grund umgestellt, dass die Menschen die maßgebende Botschaft des Gottes durch die am Himmel sich bekundenden Göttlichen nicht mehr annehmen; andererseits könne jene Botschaft von den Menschen nicht einmal erhalten werden, soweit der Himmel sich verschließe.³³ Der Abschied des Menschen vom Himmel – den Heidegger mit Hölderlin als die Dimension des Heiteren sowie des Heilen versteht, als welches sich dasjenige Heilige offenbare, in dem sein „Element“ die Gottheit habe – habe mit dem Anfang der Metaphysik bei Plato bereits begon-

³¹ Zur „Verstellung“ des Wesens des Todes vgl. GA 79, 27, 56–57; zur „Verwüstung“ des Himmels vgl. GA 73.1, 813; GA 102, 318; GA 100, 277, wo Heidegger auf den Abschuss des Sputniks am 04.10.1957 verweist.

³² Zu dieser Verwandlung der Erde vgl. GA 7, 96; GA 97, 17, 386; GA 98, 10; GA 99, 32; GA 102, 205; zur Verbindung der „Verwüstung“ der Erde mit der Vergessenheit des Wesens der Welt vgl. auch GA 73.1, 813. Für die „Pionierfunktion“ von Heideggers Denken im Bereich der Ökologie vgl. VIETTA, Silvio: *Heidegger's Ecological Criticism*, in: DÜRBECK, Gabriele/STOBBE, Urte/ZAPF, Hubert/ZEMANEK, Evi (eds.): *Ecological Thought in German Literature and Culture*. New York: Lexingtonbooks 2017, 79–90; VIETTA, Silvio: *Zukunftsdenker Heidegger und der Skandal der jüngsten Heidegger-Debatte*, in: *Heidegger Studies* 35 (2019), 199–215. Heidegger nimmt einige Überlegungen wieder auf, die schon in Oswald Spenglers *Der Mensch und die Technik* (1931) ausgeführt wurden. Besonders der Gedanke der Technik als Emanzipation von den natürlichen Verhältnissen, die zur Verwandlung der Erde in Rohstoffe und zum (Selbst)zusammenbruch führe, wird von vielen Philosophen später entwickelt. Unter diesen vgl. ANDERS, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), 3. Auflage. München: Beck 2010, 239, nach dem die Technik die Erde auf eine „ausbeutbare Mine“ reduziere und die göttliche Macht der *creatio ex nihilo* in die *potestas annihilationis* umkehre.

³³ Vgl. GA 5, 272, 319; GA 9, 338f., 351f.

nen. Die platonische „Ideenauslegung des Seins“ habe „den Abschied des Götterwesens“³⁴ veranlasst und die Voraussetzungen für das Konzept des *ex nihilo* schaffenden, monotheistischen Gottes schon gelegt. Der sich selbst erzeugende jüdisch-christliche Gott habe dann „die Vergötterung des Ursacheseins als solchen“ und die „Entgötterung“³⁵ als Verlust des eigentlich Göttlichen bewirkt.

In der Neuzeit sei der Mensch – als „das Ich oder als das Wir der Gesellschaft, [...] als Staat und Nation und [...] Volk“³⁶ – prometheisch an die Stelle Gottes getreten. Die Beziehung mit einer Gottheit, die sich am Ende nur als eine leere Hülse vorstellen lasse, habe sich in den Innenraum des Bewusstseins verlegt und in ein religiöses Erlebnis verwandelt,³⁷ das von der Machtpolitik der Kirche zunutze gemacht worden sei. Die Verödung des geistigen Lebens des heutigen Menschen verrate jedoch den „Fehl Gottes“ unseres Zeitalters, einer „dürftige[n] Zeit“, die „in einem gedoppelten Mangel und Nicht steh[e]: im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht“³⁸ eines „letzten“ kommenden Gottes. Heidegger schreibt, dass erst durch die Überwindung der Metaphysik „die Möglichkeit eines Zeit-Raumes geschaffen [wird], in dem die Gottschaft der Götter aus der Wesung des Seyns entspringt und Vergöttung [des Seienden] und Entgötterung [des Göttlichen] hinfällig geworden sind.“³⁹ Mit „Wesung des Seyns“ meint Heidegger das ganze Wahrheitsgeschehen als *Un-Verborgenheit*, das

³⁴ GA 73,1, 819. Zu Heideggers geschichtlicher Auffassung der alten Götter vgl. CAPOBIANCO, Richard M.: *Heidegger and the Gods: On the Appropriation of a Religious Tradition*, in: DAHLSTROM, Daniel (ed.): *Hermeneutics and the Tradition*. Washington: American Catholic Philosoph. Assoc. 1988, 183–188.

³⁵ GA 66, 240; vgl. GA 100, 37. Heideggers Kritik verschärft sich parallel zu seiner Begeisterung für Nietzsche, Hölderlin und für die griechische Auffassung des Göttlichen, die er von jenem Dichter erbt. Trotzdem wendet Heidegger sich nicht gegen den monotheistischen Gott als solchen (vgl. GA 7, 185). Kierkegaards Unterscheidung von Christlichkeit und Christentum sich aneignend (vgl. THONHAUSER, Gerhard: *Ein rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin: Walter De Gruyter 2016, 460–464), stellt er vielmehr der theoretischen Auffassung Gottes sowie deren Instrumentalisierung seitens der Kirche den aufrichtigen Glauben gegenüber.

³⁶ GA 5, 92. Zum Ersatz des christlichen Gottes durch andere höchste Werte vgl. Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 467.

³⁷ Vgl. GA 5, 76 und GA 80,2, 709, 736, wo Heidegger die „Entgötterung“ als „fünfte Erscheinung der Neuzeit“ aufzählt, in der Gott durch „Beweise“ „bestellt“ (vgl. GA 79, 31) oder im „Erlebnis“ gesucht (vgl. GA 65, 416; GA 98, 406) werde. In GA 80,2, 1150, beruft sich Heidegger auf Max Kommerell, indem er das „Weltalter des abwesenden Gottes“ als die Zeit „der, wie Kommerell sagt, augenschließenden Frömmigkeit“ bezeichnet.

³⁸ GA 4, 47. Heidegger eignet sich Hölderlins Ausdrücke an, die er jedoch umdeutet. Zum Unterschied zwischen den Auffassungen des Göttlichen von Heidegger und Hölderlin vgl. BOJDA, Martin: *Hölderlin und Heidegger. Wege und Irrwege*. Freiburg: Alber 2016, 369–394.

³⁹ GA 66, 241. Zur Entgegensetzung zwischen einem „göttlichen Gott“ und dem Gott der Metaphysik vgl. GA 11, 77; THURNHER, Rainer: *Gott und Ereignis – Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie*, in: *Heidegger Studies* 8 (1992), 81–102.

sich nur im Ge-Viert – zu dem die Göttlichen gehören – entfalten könne und deswegen mit dem „Wesen“ vom Welt Ding zusammenhänge.

Während der Vollzug des Weltgevierts in der Vollendung der Metaphysik unmöglich werde, vermehrten sich die *Weltanschauungen*: systematische Vorstellungen der Welt, die zuerst auf das Seiende im Ganzen beschränkt und dann auf ein „Bild“ – zum vom Subjekt zwecks seiner Erkenntnis und Bemächtigung gestellten Gegenstand – reduziert werde. Die Möglichkeit für die Entstehung des Begriffs eines *Weltbildes* in der Neuzeit⁴⁰ bezeuge die Verweigerung des Weltgevierts, die ihrerseits darauf hindeute, dass sich das Seyn am höchsten verweigere. Des Seyns „ent-eignet“, könne sich das Ver-Hältnis von Seyn und Welt Ding sowie das in diesem Bezug eingeschlossene Ver-Hältnis von Geviert und Ding nicht ereignen. Das Ereignis des Verhältnisses bleibe darum aus und die Beziehung zwischen seinen Gliedern baue sich als eine „Ent-eignis“ auf: vom Seyn verlassen,⁴¹ könnten sich Sterbliche und Göttliche, Himmel und Erde nicht eigentlich vollziehen und sich deshalb im Ding nicht versammeln.

Das Ding könne sich seinerseits nicht ereignen, soweit der Mensch das Geviert in ihm nicht schone und es nicht *verwahre*: Die Verweigerung der Welt gehe mit der *Verwahrlosung* des Dinges einher, da einerseits das Ding nicht mehr der Ort sei, aus dem sich die *Wahrheit* des Seyns entfalte; andererseits bleibe es ohne Wahr, *wahrlos*.⁴² Ein solcher Zustand erstrecke sich auf das Seiende als solches im Ganzen, das nicht mehr in seinem *wahren* Sein entborgen werden könne, soweit dieses sich nur in den vier Bedeutsamkeitsgegenden der Welt zu zeigen vermöge: Aufgrund der „Entweltung“⁴³ werde das Seiende nicht *gewahrt*. Die Entweltung bestehe aus dem Vorenthalt des Himmels, aus der „Enterdung, Entmenschung [und] Entgötterung des Seienden“, die sich aus der „Enteignung des Seyns“ ergäben, das die „*Wahrnis*“ bzw. die „*Wahrheit*“⁴⁴ des Seienden selbst sei.

⁴⁰ Vgl. GA 5, 89–93; GA 6.2, 179; GA 76, 126, 297. Heidegger stellt dem „Welt-Bild“ das „Welt-Geschick“ gegenüber.

⁴¹ Zur Enteignis als Folge des Vorenthaltes und Zeichen der Seinsverlassenheit vgl. GA 65, 120, 231; GA 66, 59, 364; GA 71, 132, 165f.; GA 73.1, 24, 170, 865; GA 73.2, 1207; zur Enteignung als Seinslosigkeit, aber zugleich Verweis auf die Ereignis, vgl. GA 14, 27f., 50, 52; GA 70, 121–123; GA 71, 122, 132f., 197; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Transzendenz und Ereignis: Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar. Würzburg: Königshausen & Neumann 2019, 123f., 137–139, 205.

⁴² Vgl. GA 79, 46–52, 75.

⁴³ GA 76, 297; vgl. 307. Im Hintergrund von Heideggers Überlegungen wird wohl die Debatte um die Rolle der Säkularisierung bei dem in den Zweiten Weltkrieg gemündeten Verfall gewesen sein, zu der Heidegger durch seine implizite Auseinandersetzung mit Friedrich Gogartens Begriff der Verweltlichung beiträgt (vgl. GA 98, 102).

⁴⁴ GA 76, 297, 316, 290; vgl. 289, 311, 322, 369f.

4. DAS „GE-STELL“ UND DIE ZWEIFELTÄTIGKEIT SEINER GEFAHR

Die „Ver-wahr-losung“ des Seienden vollende sich durch die Technik, die das Sein in seinem „Raff“ zunichtemache, indem sie es ausnutze und ihm keinerlei *Eigenständigkeit* zuerkenne, zumal sie es als „Be-stand“ – als das, was bestellt sei, „auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen“⁴⁵ – entberge. In den Bremer Vorträgen und in *Die Frage nach der Technik* betont Heidegger, dass die Technik, als Entbergungsweise, jedoch ein Geschick des Seins selbst sei. Deshalb nennt er das Wesen der Technik „Ge-Stell“⁴⁶ und vertritt die These, dass die Welt und das Gestell das „Selbe, das in sich unterschiedliche Wesen des Seins“, so seien, dass dieses Wesen sich „in einer Entgegensetzung“ vollbringe, und zwar derart, „daß Welt sich verborgener Weise in das Ge-Stell entsetz[e].“⁴⁷ Wie Heidegger diese Entsetzung auffasst, leuchtet ausgehend von den Bedeutungen ein, die er im Wort „Gestell“ anklingen lässt.

Mit dem Präfix „Ge“ spielt Heidegger auf eine dreifache Versammlung an. Erstens bedeutet das Gestell die Gesamtheit der Weisen des Stellens, in denen das Sein des Seienden bestellt werde und die sich als ein „Herstellen“ verdeutlichen ließen, das das Sein als etwas „Wirkliches“ (im Sinne der Ursache von erfolgreichen Wirkungen) in den Bereich einer ständigen Verfügbarkeit durch ein vorgreifendes Rechnen hervor-bringe.⁴⁸ Zweitens heißt „Gestell“, dass der Mensch sich in die Ausführung des Bestellens versammele und deshalb sich in sein (enteignendes) Verhältnis mit dem Seyn bringe, das das Menschenwesen „be-stelle“, damit es selbst durch das Herstellen in der Weise der äußersten Verweigerung geschehen könne.⁴⁹ Drittens verweist das Gestell darauf, dass die Technik dem Geschehen des Seyns und mithin der Seynswahrheit durch das Bestellen nachstelle, insofern ihr Betrieb den Anschein erwecke, dass alles ein Gemachtes des alleinigen die Maschinen benutzenden Menschen sei; denn Letzterer maße sich an, sogar sein Wesen – seine biologische Ausstattung und sein Denkvermögen⁵⁰ – herzustellen.

⁴⁵ GA 7, 17; vgl. GA 79, 28f.

⁴⁶ Vgl. GA 7, 20; GA 79, 32; GA 76, 319; GA 98, 40; GA 99, 48.

⁴⁷ GA 79, 53; vgl. 52.

⁴⁸ Vgl. die Aufzählung der Weisen des Stellens in GA 98, 73–76 und die Auslegung des „Wirklichen“ als des „Wirkenden“ und „Er-folgten“ in GA 7, 42–44, 50.

⁴⁹ Das Bestellen als Inanspruchnahme des Menschenwesens im Gestell wird von Heidegger als „Ge-,setz‘ des Seyns“ (vgl. GA 7, 20, Fn. „f“) bezeichnet und setzt voraus, dass der Mensch im (privativen) Verhältnis immer mit den Vier des Weltgevierts bleibt (vgl. 21, Fn. „i“; GA 76, 354).

⁵⁰ Heidegger kritisiert implizit den nationalsozialistischen Entwurf der „Rassenzüchtung“ und explizit die kybernetische Auffassung des Menschen. Schon Ende der 1930er Jahre schreibt er, dass der Mensch zu einem „technisierten Tier“ (GA 65, 98, 275; vgl. GA 95, 154, Nr. 33; 360, Nr. 1) geworden sei. Ab den 1950er Jahren fügt er hinzu, dass das Gehirn „elek-

Das Nachstellen der Wahrheit des Seyns, das dessen Vergessenheit zuspitzen lasse, zumal es sich als das „in sich gesammelte Stellen“⁵¹ in den drei oben genannten Sinnen verwirkliche, wird von Heidegger „Ge-fahr“ genannt, da „Nachstellen“ auf Althochdeutsch „fara“ heiße. Soweit die Gefahr die eigene Vollzugsweise der Technik sei, spricht ihr Heidegger dieselbe „janusköpfige“ Natur des Gestells zu⁵²: Wenn die Gefahr nicht als solche verstanden werde, stelle sich der Mensch als Verkörperung des Willens zur Macht auf und trete in das bloße Wollen gegen das Seyn ein, seine Zugehörigkeit in dieses vergessend; wenn der Mensch die Gefahr dagegen erfahre, blicke er in das Wesen der Technik als Ge-schick des Seins selbst ein und erinnere sich daran, dass er und das Seyn aufeinander angewiesen seien.⁵³

In der Seynsgeschichte habe sich der erste Fall verwirklicht. Der Aufstand des Menschen habe zur „Ver-nichtung“, d.h. zur „Ver-wüstung“ im Sinne der völligen Verdrängung des Seyns geführt, die jedoch von der Verweigerung des Seins selbst veranlasst gewesen sei: Das Seyn habe jegliches Seiende verlassen, sodass sich die Welt in eine „Wüste“ – eine sinnlose Öde – verwandelt habe.⁵⁴ Aus diesem Grund behauptet Heidegger, dass die vom menschlichen Aufstand verursachte Vernichtung, tiefer begriffen, sich als eine Selbstvernichtung des Seins selbst enthülle, welches, sich im Willen zur Macht verdeckend, die technologische Zivilisation bis an den Rand der Selbstzerstörung gebracht habe.⁵⁵

Da Heidegger die These der (Selbst)vernichtung des Seyns in Schriften aus der Mitte der 1940er Jahre – besonders in den *Feldweg-Gesprächen*

tronisch“ erzeugt werden könne (vgl. GA 97, 309; GA 100, 45), weswegen es sich in eine „Denkmaschine“ (GA 96, 195; vgl. GA 76, 368; GA 97, 34; GA 100, 154) verwandelt habe. Auch wenn Heidegger manchmal ausdrückt, dass „der Mensch selber zum bestellten Bestand [...] geworden“ (GA 100, 277) sei, ist er grundsätzlich der Meinung, dass das Menschenwesen nie ganz „bestellbar“ werden könne (vgl. GA 7, 19; GA 79, 37). Für Heideggers Auslegung der Kybernetik vgl. vor allem GA 89, 457–462; GA 102, 64, 75f., 194–196, 260, 291–293.

⁵¹ GA 79, 53. Heidegger hält das Nachstellen für die ursprüngliche unter den im Ge-Stell mitgemeinten Weisen des Stellens (vgl. GA 76, 319–321, 327; GA 97, 337, 382; GA 98, 138, 280, 298).

⁵² Zur „Zwischenstellung“ des Gestells vgl. GA 7, 20, Fn. „f“; GA 14, 63; GA 15, 367–370; GA 76, 341; GA 100, 192, 281; GA 101, 11–14; GA 102, 146–151, 180f., 209f., 307.

⁵³ Heidegger stützt sich auf den gemeinsamen Stamm „fahr“, um die Erfahrung der vergessenen Seynswahrheit mit der Gefahr zu verbinden (vgl. GA 97, 386, 388).

⁵⁴ Vgl. GA 77, 18f., 211–214, 241; GA 82, 554; GA 69, 48f., wo Heidegger auf den Aphorismus in Nietzsches *Zarathustra* eingeht: „Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!“ (KSA 4, 385).

⁵⁵ Zur (Selbst)vernichtung des Seyns, der Technik und der in ihr zugespitzten abendländischen Überlieferung vgl. vor allem GA 97, 18, 251, 20, wo Heidegger sich implizit auf den Holocaust beruft und ihn als „Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte“ charakterisiert. Unter jene, die den Gedanken des „Selbstmords“ schon gehäuert hatten, in den die Technik sich selbst und den sie ausübenden Menschen triebe, fallen auch O. Spengler und F.G. Jünger (vgl. SPENGLER, Oswald: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* [1931]. München: Beck 1931 [= MT], 5; PT, 157).

(1944–1945) und den *Anmerkungen der Schwarzen Heften* (1942–1948) – ausführt, stellt er sie anlässlich der Grausamkeit des Zweiten Weltkrieges und in impliziter Auseinandersetzung mit den die jüngsten Geschehnisse ihrer Zeit auslegenden Intellektuellen auf. Er erläutert den Zusammenbruch der technischen Welt und der in sie gemündeten kulturellen Tradition weder als ein unabwendbares Schicksal noch als eine dialektische Umkehrung, die die Menschheit am Ende ihrer vermeintlichen Entwicklungs- und Fortschrittsgeschichte vom Herren zum Sklaven der Technik gemacht hätte.⁵⁶ Er lehnt die geläufige kulturelle und anthropologische Interpretation der Technik ab, auch wenn er das Technische nicht für etwas Übermenschliches im Sinne des „Dämonischen“ hält.⁵⁷ Denn das im Schrecken des Totalitarismus sich offenbarende „radikale Böse“ sieht er weder als einen *mal élémental*, der aus dem Zusammenspiel von Sein und elementaren Menschentrieben entspränge, noch als Folge einer unabhängigen üblen menschlichen Gesinnung, noch als Ausschaltung des Denkens in der Angleichung an „höhere“ Befehle.⁵⁸

Wie die Technik, so sei auch das Böse nach Heidegger seynsgeschichtlich zu verorten und bestehe darin, dass das Sein sich durch den „grimmi- gen Aufruhr“ des Menschen verzehre, der sich von ihm in der Neuzeit so absondere, dass er alles kraft eines nivellierenden Stellens unter seine ausbeutende Kontrolle bringe, weswegen nichts „heil“ erhalten werden könne.⁵⁹ Das Böse – wie auch das „Bösartige“, seine Erscheinung in der mate-

⁵⁶ Für die These der Versklavung und des unvermeidlichen Endes vgl. MT, 75 und SPENGLER, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes* (1918–1922). Düsseldorf: Albatros 2007; für die Umkehrung in die Irrationalität vgl. HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, 21. Auflage. Frankfurt a.M.: Fischer 2013, 214. Mag Heidegger den Menschen auch als „Funktionär der Technik“ (GA 5, 294; vgl. GA 7, 94; GA 100, 264) bestimmen, ist er der Ansicht, dass die Alternative „Beherrschung“ oder „Versklavung“ durch die Technik „an den wesentlichen Fragen“ (GA 76, 286; vgl. 343, 346; GA 94, 426f., Nr. 12) vorbeigehe, zumal er dem Menschen eine gewisse Verantwortung nicht absprechen will.

⁵⁷ Zur Kritik der meisten Technikauffassungen vgl. GA 76, 294–296, 319f., 327f., 331f. Für die Zurückweisung der Thesen, die Technik sei eine Schaffung der Intelligenz (Max Bense) oder das Dämonische (die Brüder Jünger) vgl. GA 79, 61f.; GA 90, 15, 207, 279, 299.

⁵⁸ Kants Begriff vom „radikalen Bösen“, der von Schelling in den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* produktiv angeeignet wurde und mit dem sich Heidegger auseinandersetzte, wird von mehreren Autoren überarbeitet, die in der Nachkriegszeit Bezugspunkte zur Deutung der unmittelbaren Vergangenheit wurden. Unter diesen seien mindestens Emmanuel Lévinas (vgl. das Konzept von „mal élémental“ im *Post-scriptum* zu *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [1934]. Paris: Payot & Rivage 1997, 25f.) und Hannah Arendt (vgl. die Begriffe vom „radikalen“ und „banalen“ Bösen bzw. in: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* [1951], 2. Auflage. München: Piper 1991, 941f. und in: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, 4. Auflage. München: Piper 2013) erwähnt. Heidegger erinnert beiläufig an Arendts Auffassung in seinem Brief vom 22.12.1953 (vgl. ARENDT, Hannah/HEIDEGGER, Martin: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, 4. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann 2013, 94).

⁵⁹ Zu einer Erörterung der ausführlichsten Stellen, in denen Heidegger sich zum Bösen äußert, vgl. IRLÉN BORN, Bernd: *Der Ingrim des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des*

riellen und geistigen Zerstörung – komme deswegen dem Ge-Stell als dem enteignenden Brauch des Menschen durch das Seyn nach, der sich dennoch in seine ereignende Gestaltung durch die Erfahrung der Gefahr augenblicklich umkehren könne.

Im ereignenden Brauch des Menschen würde sich dieser gegen das Seyn nicht mehr durchsetzen, sondern ließe sich auf es ein und erhielte somit seine „Huld“, indem er sich seiner Schickung – obzwar in der Form der Technik – öffnen würde. Demzufolge merkt Heidegger an, dass der Brauch so böse wie huldreich sei und zitiert Hölderlins Verse: „Wo aber Gefahr ist, wächst // Das Rettende auch.“⁶⁰ Die Gefahr sei gleichsam die Versammlung zweier Fahrten, denen der Grimm des Bösen und die Huld der Güte entsprächen, zumal sie Grimm und Huld sich ineinander und unzertrennlich fügen ließen.⁶¹ Die Umkehr von der einen zu der anderen Fahrt könne sich keinesfalls kraft des Willens des Menschen vollziehen, aber auch nicht ohne dessen Bereitschaft, seine Sucht nach Leisten und Wirken aufzugeben und den Sinn des technischen Zeitalters zu erforschen.

5. SICH ZURECHTFINDEN IN DER „KONSTELLATION“ DES WESENS

Die „Be-sinnung“ auf die Technik könnte sich nach Heidegger als „bewirkend“⁶² erweisen, soweit sie zum Ereignis des Brauchs gelange und dadurch den Menschen auf einen „anderen“ Anfang seines weltlichen Verhältnisses mit dem Seyn vorbereite, das in eine weitere Epoche der Seynsgeschichte einzuführen vermöchte. Schon im „ersten“ Anfang dieser Geschichte, in Griechenland, habe die „Inkubation“ des Gestells begonnen. Denn einerseits hätten die Griechen das Sein als φύσις im Sinne des reinen Aufgehens aus dem Sichverbergen aufgefasst; andererseits sei die φύσις als „das Sich-von-selbst-machen“⁶³ und daher als etwas Machbares für das entsprechende Vorgehen der τέχνη begriffen worden. Somit sei der Charakter

Bösen. Wien: Passagen 2000, dessen Titel Heideggers Definition des Bösen wiederaufnimmt (vgl. GA 77, 208). Heidegger eignet sich die Metapher des Bösen als Wunde (205, 219, 230) von Schelling an und verwendet das althochdeutsche „heil“ – „gesund“, „ganz“, „unversehrt“, „gerettet“ –, um auf die Bewahrung des Seienden im Geviert anzuspielen. Vgl. dazu auch MARAFIOTI, Rosa M.: *Heideggers Auffassung des Bösen. Seyn und Mensch im Abgrund der Freiheit*, in: *Heidegger Studies* 37 (2021), 31–56.

⁶⁰ HÖLDERLIN, Friedrich: *Patmos*, in: *Sämtliche Werke* (= Große Stuttgarter Ausgabe 2.1). Stuttgart: Kohlhammer 1951, 165–188, hier 165, 173, 179, 184; zitiert in GA 79, 72; GA 7, 29, wo Heidegger präzisiert, dass „retten“ heiße, „das Wesen erst zu seinem eigentlichen Scheinen zu bringen.“

⁶¹ Vgl. GA 9, 360; GA 77, 215; GA 97, 334, 337, 349, 359, 380, 385, 387, 392, 401; GA 82, 572.

⁶² Vgl. GA 7, 63; GA 76, 322f., 349f., 355–359; GA 82, 503; GA 100, 207.

⁶³ GA 65, 126. Aufgrund des weiteren Sinnes, den Heidegger dem Wort „Inkubation“ gibt (vgl. GA 10, 80f., 95f., 172), nimmt er gegen die gemeine These Stellung ein, nach der die Technik in der Anwendung der modernen Naturwissenschaft beruhe, und schließt: „[M]an könnte eher den Satz umkehren“ (GA 76, 299; vgl. 125, 320; GA 77, 6–9; GA 80.2, 1108).

der *θέσις*, des Stellens, sowohl im Aufgehen des Seins als auch im ihm entsprechenden Verhalten des Menschen erkannt worden. Die *θέσις* in der *φύσις* und in der *τέχνη* bestehe darin, dass jede von beiden, auf ihre eigene Weise, etwas ins Unverborgene herstelle, indem das natürliche sowie das künstliche Hervorbringen das Hergestellte innerhalb der ihm gemäßen Grenzen versammele und so in einer *μορφή*, einer „Gestalt“, vorliegen lasse.⁶⁴

Im Laufe der Metaphysikgeschichte habe der Mensch das Sein zunehmend vergessen, weswegen es sich in der Neuzeit nicht mehr als *φύσις* gegeben habe, sondern als „Machenschaft“. Mit diesem Wort meint Heidegger das Wesen dessen, was im Voraus durchgängig verrechenbar und machbar sei, d.h. das Unwesen des Seyns, dessen „höchste Form“ der Wille zur Macht sei⁶⁵, für deren Entfaltung nicht mehr die *τέχνη*, sondern die Maschinenteknik benötigt werde. Der Mensch, der diese betreibe, sei kein „Schaffender“, sondern ein „Arbeiter“, der das Seiende in einer Gestalt einsperre,⁶⁶ um es in die kreisläufige Bewegung der krafterzeugenden Selbststeigerung der Macht mitreißen zu können.

Ernst und Friedrich Georg Jüngers sowie Arnold Gehlens Ausdrücke implizit wiederaufnehmend, betrachtet Heidegger in Entwürfen zur Entstehung der modernen Technik auch die „Perfektion“ bzw. die Vollendung der Technik im Endabschnitt der Neuzeit und schreibt, dass die Technik als keine „zweite Natur“ des Menschen definiert werden könne: Sie gehöre eher zum (Un)wesen des Menschen, der das Sein als Machenschaft sich in ein ausgezeichnetes Seiendes einrichten lasse.⁶⁷ Dieses Seiende sei kein

⁶⁴ Vgl. GA 5, 70–72; GA 79, 62–66. Zu Heideggers Begriff der Gestalt, auch in Bezug auf das Geviert, vgl. CATTANEO, Francesco: *L'essere, il divino, la forma. Su alcuni motivi in Walter F. Otto e Martin Heidegger*, in: *Dianoia* 30 (2020), 146–165, hier 159–161.

⁶⁵ Vgl. GA 65, 107–109, 126–132; GA 66, 16–24, 173; GA 69, 46–47; GA 6.1, 58; GA 47, 324.

⁶⁶ Heidegger beruft sich auf Ernst Jüngers *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), mit dem er sich vor allem in den Schriften auseinandersetzt, die in GA 90 veröffentlicht wurden. Die Fixierung durch die Gestalt belange auch den Menschen an, der zum „Typos“ (vgl. GA 90, 194f.; GA 96, 31, Nr. 12) und zur „organischen Konstruktion“ gemacht werde (vgl. MENESATTI, Valentina: *Ernst Jünger e l'immagine del corpo*, in: GORGONE, Sandro/GUERRA, Gabriele [eds.]: *L'eco delle immagini e il dominio della forma*. Milano: Mimesis 2014, 181–197, hier 182–189). Zum Zusammenhang „Gestalt-Gestell“ vgl. GA 76, 320f.; GA 101, 10–12.

⁶⁷ Vgl. GA 76, 296, 334, 339f., 343, 365. Obwohl die heideggerschen Verweise auf die „Perfektion der Technik“ ihren positiven Begriff bei Ernst Jüngers *Der Arbeit* explizit betreffen (vgl. die Randbemerkungen in GA 90, 381, 391, 393, 410, 425), wird Heidegger wohl auch den kritischen Inhalt des dieser Perfektion gewidmeten Buches von Friedrich Georg Jünger im Auge behalten haben. Mit dem Ausdruck „zweite Natur“ beruft sich Heidegger implizit einerseits auf Arnold Gehlens Auffassung der Technik als „*nature artificielle*“ (GHELEN, Arnold: *Die Seele im technischen Zeitalter* [1949, 1957]. Hamburg: Rowohlt 2004 [=StZ], 7; vgl. 141, 147f., 151–153; *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940]. Frankfurt a.M.: Athenaiion Verlag 1974, 348) des Menschen, andererseits auf Ernst Jüngers Konzept der „organischen Konstruktion“ und auf die These der Identifikation von Technik und Elementarkräften, die zuerst beide Brüder Jünger vertreten, dann nur Ernst (vgl. GEYSER, Andreas: *Die Brüder Jünger und „das Elementare“*, in: FIGAL, Günther/KNAPP, Georg [Hgg.]: *Natur*. Tübingen: Attempto 2011, 117–151, hier 135–137, 140–148).

„Ding“, sondern die „Werkzeugmaschine“, die als „Krafterzeugungsmaschine“ die „einfangende Entfesselung der Kräfte“⁶⁸ in der automatischen Drehbewegung ihrer Bestand-Stücke zwecks der Übermächtigung der Macht vermöge. Die „Kon-stellation“⁶⁹ der Machinenteknik – der Bereich, in dem Mensch und Seyn durch die Technik miteinander im enteignenden Verhältnis stünden – sei jedoch das Ge-Stell, dessen „Wesensgenealogie“⁷⁰ das Gehör für das Echo der *θέσις* und der *μορφή*, das im Gestell noch anklinge, schaffen könne. Davon ausgehend wäre es möglich, auf die Zugehörigkeit von Seyn und Mensch im Geviert der Welt durch das Ding zurückzugehen und den Richtungssinn der technischen Welt als Verweigerung des Gevierts in der Verwahrlosung des Dinges zu enthüllen.

Im Vortrag *Gelassenheit* (1955) nennt Heidegger die diesem verborgenen Sinn angemessene Haltung „die Offenheit für das Geheimnis“ und behauptet, dass sie sich mit der „Gelassenheit zu den Dingen“⁷¹ verflechte. Diesen letzten Ausdruck verwendet Heidegger weder als zeitkritische Stellungnahme gegen die Technik noch zur Anweisung auf eine sehnsüchtige Rückkehr zum „verlorenen Paradies“ eines „edlen Wilden“. Er will vielmehr „eine freie Beziehung“⁷² zur Technik entwerfen, dank der der Mensch sie nicht verabsolutiere, sondern als nur eine der unerschöpflichen Eröffnungsweisen der Welt erfasse. Nach Heidegger sage eine solche Haltung „gleichzeitig ‚ja‘ und ‚nein‘ [...] zu den technischen Gegenständen“⁷³: Der Mensch bliebe von diesen wohl abhängig, doch würde er sich an sie nicht blind ausliefern, soweit er sie auf der Basis ihres verborgenen Bedeutungszusammenhanges – des Gestells – verstünde. Somit würden die technischen Gegenstände als angewiesen auf das Verhältnis von Seyn und Mensch erfasst und könnten gerade dadurch als etwas Selbständiges – als „Dinge“ – „wesen“.

Der Einblick in den Sinn der technischen Welt könnte „ein[en] tiefgreifende[n] Wandel [auch] im menschlichen Verhältnis zur Natur“⁷⁴ „bewir-

⁶⁸ GA 76, 306–308, 303, 367f. Für das in der Literatur zur Technik gewöhnliche Bild der automatischen Kreisbewegung, deren bestes Beispiel laut Heidegger das „Auto-mobil“ sei (vgl. 307f.), vgl. PT, 40 f.; StZ, 15.

⁶⁹ GA 76, 329; vgl. 323, 330; GA 7, 34, 36; GA 79, 75, 77; GA 98, 127, 368.

⁷⁰ GA 79, 65. Heidegger weist genealogisch auf, dass die „Maschinenteknik grundverschieden von *τέχνη* und doch desselben Wesensgrundes [ist], dieser in seinem geschichtlichen Abfall“ (GA 76, 310; vgl. 289f.).

⁷¹ GA 16, 527f. Ein ähnlicher Sachverhalt wird in GA 77, 139f., 228f. dargestellt. Zur Analogie zwischen Heideggers Beschreibung der Gelassenheit und Friedrich Georg Jüngers Andeutungen auf einen zur universellen Mechanisierung alternativen Umgang mit der Technik vgl. GREGORIO, Giuliana: *Tecnica e modernità in Friedrich Georg Jünger*, in: *Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti*, vol. LXXII (1996), 359–374, hier 374.

⁷² GA 7, 8.

⁷³ GA 16, 527. Zu diesem eigenartigen „Handeln“ vgl. LUCKNER, Andreas: *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld: Transcript Verlag 2008, 132–136.

⁷⁴ GA 16, 527.

ken“. Im Aufsatz *Hebel – der Hausfreund* (1957) bestimmt Heidegger diese Wende als eine „neue“ Erfahrung der „Natürlichkeit der Natur“⁷⁵, die zur Bergung des Geheimnisses führen würde, das sich im Auf- und Untergehen der Naturphänomene ahnen lasse und das vom Wort φύσις schon angedeutet worden sei. Auf das ungedachte Sichverbergen der φύσις zurückzukommen und durch es zum Entzug des Seyns zu gelangen, würde es ermöglichen, die Abwesenheit des Göttlichen im Zeitalter der Technik als die eigentümliche Anwesenheit des „verborgensten“ Gottes⁷⁶ auszulegen, der alle noch nicht entfaltenen Gestalten der Gottheit schütze. In der augenblicklichen Begegnung mit einem solchen Gott erhalte der Mensch das Maß seines Wesens, um auf einer zunehmend unvorhersehbaren Erde und unter einem immer tieferen Himmel „unterwegs“ wohnen zu können.

⁷⁵ GA 13, 146; vgl. 144f. Obwohl Heidegger behauptet, dass die berechnende Betrachtung der Naturwissenschaft der Natur ihr „Natürliches“ beraubt habe (vgl. GA 98, 48f.; GA 100, 288f.), schließt er die Möglichkeit nicht aus, dass die wissenschaftliche Berechenbarkeit der Naturphänomene den Weg zu deren Natürlichkeit nicht ganz versperre und neben einer ursprünglichen Naturauffassung weiter bestehen könne.

⁷⁶ Vgl. GA 98, 403. Damit meint Heidegger den „Gott im Weltalter des Ereignisses“ (401), den „kommenden“ Gott (402), die „höchste“ Gottheit bzw. die Gottheit des Gottes „des Seyns“ (408), d.h. den „letzten“ Gott.

Zusammenfassung

Heideggers Behandlung der Frage nach der Technik ist in seinem „Ereignis-Denken“ sowie in der Debatte um die vernichtende Verbindung zwischen einer Art „instrumenteller“ Vernunft und den von ihr gebrauchten technischen Mitteln zu kontextualisieren, die besonders nach dem Zweiten Weltkrieg geführt wurde. Um die Mitte der 1940er Jahre definiert Heidegger das Wesen der Technik als „Ge-Stell“ und behauptet, dass dieses die Entfaltung der Seinswahrheit im Verhältnis von Sterblichen und Göttlichen, Himmel und Erde unmöglich mache. Heideggers Entwurf einer verwandelnden „freien“ Beziehung zur Technik weist jedoch auf eine Einstellung zu den „neuen“ Technologien hin, die über jegliche schlichte Ablehnung oder bedingungslose Zustimmung hinwegläuft, die gleichermaßen zerstörerisch wirken würden.

Abstract

Heidegger's treatment of the question of technology is to be contextualised in his "Ereignis-Denken" as well as in the debate about the destructive connection between a kind of "instrumental" reason and the technological means used by it, which was conducted in the aftermath of World War II. Around the mid-1940s, Heidegger defines the essence of technology as "enframing" and affirms that this made it impossible for the truth of Being to unfold itself through the relationship between mortals and divinities, heaven and earth. Nevertheless, Heidegger's proposal of a transmuting "free" relation to technology drafts an attitude towards "new" technology able to override any simple rejection or unconditional approval, whose effects could be likewise harmful.