

# Heideggers „Beiträge zur Philosophie“ als Ethik

## Phronesis und die Frage nach der Technik im naturwissenschaftlichen Zeitalter

Babette E. Babich

### 1 Einleitung

Heideggers philosophische Befassung mit der Wissenschaft und der Technik ist ein grundlegendes Problem seines Denkens, und das muss zuerst zur Kenntnis genommen werden, bevor wir zu seinen ethischen Betrachtungen zum Wesen der Technik in unserem wissenschaftlichen Zeitalter gelangen. Seit Anfang seines Denkwegs fragt er nach der Natur der Wissenschaft, insbesondere der Natur der in Technik und mathematisches Kalkül zu übersetzenden Wissenschaft. Tatsächlich, und besonders relevant zu unserem Thema, indem er der Dominanz des englischsprachigen Begriffgebrauchs Rechnung trägt, hebt Heidegger hervor: „Wissenschaft wird heute vielfach nur noch als Naturwissenschaft verstanden (angelsächsisch: *science* versus *arts*)“ (Heidegger 1987, 24).

Als Naturwissenschaft etabliert, in einem universitären oder anderweitig institutionalisierten Forschungskontext betrieben, schließt die Wissenschaft nicht weniger als die Technik Fragen über ihr eigenes Wesen aus. Aus diesem Grund erinnert Heidegger daran, dass die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft, sei sie nun Technik oder Naturwissenschaft oder nicht, notwendigerweise aus einer philosophischen Perspektive gestellt werden muss, denn sie wird nicht und *kann* überhaupt nicht aus der Perspektive der Wissenschaft als solcher exponiert werden. Noch offensichtlicher ist es, dass Heideggers Nachdenken über den Gegenstand der Wissenschaft nicht als eine standardisierte (oder gar „allgemein anerkannte“) „Wissenschaftstheorie“ verstanden werden kann. In diesem Sinne wird

Heidegger kaum für einen Wissenschaftsphilosophen gehalten, ja nicht einmal für einen Philosophen, der etwas „Ernsthaftes“ – geschweige Signifikantes – über die Wissenschaft zu sagen hätte.

Dennoch gibt uns Heideggers Interesse an den Fragen der Wissenschaft und Technik ernstlich zu denken, als ein kritisches Interesse, das seinen Denkweg im Ganzen umgreift. Wenn Heidegger nicht als ein „Wissenschaftstheoretiker“ angesehen wird, so mag der Grund zumindest teilweise in der modernen Form disziplinären Expertenwissens zu finden sein. Deshalb schließt die ‚allgemein anerkannte‘ disziplinäre Wissenschaftstheorie Heidegger ebenso aus, wie sie alles in allem Husserl und Merleau-Ponty, aber auch Bachelard und heute noch dazu Foucault und Deleuze ausschließt und genauso wie sie noch selbstverständlicher – wer klagt darüber? – Nietzsche immer ausgeschlossen hat und -ausschließt. Doch dieses kann schwerlich bedeuten, dass keiner die philosophischen Implikationen für das Verständnis der Wissenschaften oder der Technik erforscht hätte, die in Heideggers Reflexionen aufzufinden sind. Viele Gelehrte haben genau das getan, so wie auch zahlreiche Forscher den Zusammenhang in Husserls und Nietzsches Nachdenken über die Frage der Natur von einzelnen Wissenschaften und die Wissenschaft im Allgemeinen erkundet haben.<sup>1</sup>

Wenn das Wesen der modernen Wissenschaft in der Mathematisierbarkeit besteht, so kann ihr Wert in der Effizienz von Berechnung und Prognostizierbarkeit gesehen werden, Werte, die im Zuge der immer weiter gehenden unbedingten Suche nach Kontrollierbarkeit verfolgt werden müssen. Ganz in diesem Sinn akzentuiert Heidegger diese Ambition als eine solche, die mit Erfolg anstrebt, die Erde zu beherrschen.

Doch die subtile Genauigkeit, die hier stillschweigend vorausgesetzt wird, die *phronesis* in der Fragekunst – ganz zu schweigen von der Ethik als solcher – ist nicht mathematisierbar, und sie entzieht sich dem Kalkül. Dies bedeutet aber keineswegs, dass ihr die Methode fehle. In diesem Sinn und zu diesem Ende hat Heidegger immer wieder auf Nietzsches Diktum Bezug genommen, das den Sieg der Methode über die Wissenschaft thematisiert. „Nicht der Sieg der Wissenschaft ist das“, so schreibt Nietzsche, „was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen Methode über die Wissenschaft“ (Nietzsche 1980, 13, 442).

1 Da Studien zu Heidegger und die Technik als etwas bekannter gelten, erwähne ich hier ergänzend: Janicaud 1985 sowie Babich 1999, Boutot 2005, Pleger 1989, Volpi 1989. Zu Heidegger und die Wissenschaft siehe: Bast 1986, Glazebrook 2000, Neumann 1999, Kockelmans 1985 sowie Heelan 1995.

Heidegger verkennt die kritische Komponente in Nietzsches Behauptung nicht. Doch darin ist auch ein positiver Anspruch mit zu hören, und im fraglichen Zusammenhang fällt das Augenmerk auf ihn. Demgemäß unterstreicht Heidegger, dass vor seiner eigenen Anstrengung, dasselbe zu leisten, Nietzsche den Versuch unternahm, das Ideal von Wissenschaft der zunehmenden Reduktion auf (oder der Eingliederung in) das Schema der Naturwissenschaften zu entziehen. Heute streben alle Disziplinen danach, auf dem Niveau von (Natur-)Wissenschaften zu stehen, genauso wie Kant das für die Metaphysik beansprucht hatte; Heidegger hatte dieses Bestreben bereits am Anfang seines Denkwegs in Frage gestellt.

Im Geist von Kants kritischem Unterfangen, als kritische Reflexion, was für uns heute gleichzeitig zu dem Ursprungs- und Ausgangspunkt von Heideggers eigenem philosophischen Schaffen gilt, wirft Nietzsche die Frage der Wissenschaft als Problem auf. Für Nietzsche muss Wissenschaft als solche selbst in Frage gestellt werden, genau wie nach Nietzsche Heidegger die Technik in Frage zu stellen versucht hat. Besonders schwierig ist, das Problem als Problem für kritische Reflexion zu bewahren, so wie für das Schicksal der Wissenschaft, das als ebenso fraglich wie jeder Dogmatisierung entgegengesetzt verstanden werden muss (eben dies meint Heidegger mit *einspurigen* oder *einseitigen* Gedanken); und es wird als höchster, nämlich als kritischer Wert vorausgesetzt.

Nietzsche fordert uns auf, unsere Suche nach Wahrheit einer Analyse, oder im wörtlichen Sinn: einer Art Psychoanalyse zu unterziehen. Was in uns, so fragt Nietzsche, will wirklich Wahrheit? Unsere Präferenz für die Wahrheit gegenüber der Lüge und unser Vertrauen (in Erinnerung an Goethes stets verneinenden Mephistopheles) in das, was wir als das Gute oder Böse beurteilen – was, wenn nicht eine hochgradig sklavische, *selbstdienerische* Perspektive, steht hinter dieser Wertung? Und was ist, wenn die Wissenschaft sich als das letzte und größte Sklavenideal herausstellt, oder sich eher mit der Suche nach Wahrheit (man denke nur an das Kuhn-Poppersche Problemlösen) befasst als mit der Wahrheit selbst? Schicht um Schicht wird von der phänomenologisch dekonstruierten Göttin der Wahrheit abgezogen, wobei eher als die zunehmend nackte, von den Dienern der Wissenschaft entkleidete Wahrheit der Vorgang des Enthüllens die Aufmerksamkeit in Beschlag nimmt und die Wahrheit selbst immer weniger die Forscher in Atem hält – diese Verlagerung ist wie Fetischismus, entziffert nach Nietzsche als eine Art sexuell besessenes Streben nach wissendem Bewusstsein, eine erzechnologische Libertinage; das ist in unserem Internet-Zeitalters immer mehr in wortwörtlichem Sinne als eine Alltags-

erscheinung zu verstehen.<sup>2</sup> Von da aus konnte Nietzsche nahe legen, dass die Wahrheit nicht der Gegenstand des Wissens sein kann, aber dass wir dem gegenüber, was uns lehrt, Rechenschaft ablegen müssen.

## 2 Nihilismus und die Frage nach der Technik

Bei dem, was wir als eine Technisierung der Technik beschreiben dürfen, sind wir immer noch bestrebt, wie Heidegger meint, uns der Technik zu bemächtigen und sie zu beherrschen: „Man will, wie es heißt, die Technik geistig in die Hand bekommen“ (Heidegger 1978 [1954], 11).

Wir sind auf das ausgerichtet, was von Nutzen ist. Doch gerade deshalb, so Heidegger, sind wir der Technologie ausgeliefert. Wenn das nicht der von Heidegger erwähnten „Gefahr“ der Technologie entspricht, ein Dichterbegriff geliehen von Friedrich Hölderlin, so ist es immer noch unser Schicksal. Auf diese Weise versucht Heidegger, die Frage nach dem Wesen der Technik zu stellen.

So betont er in seinem viel besprochenen, doch keineswegs leicht verständlichen Aufsatz „Die Frage nach der Technik“ sowohl: „Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik“, als auch: „Das Wesen der Technik [ist] ganz und gar nichts Technisches“ (Heidegger 1978, 9).<sup>3</sup>

Mit dieser Aussage weist er nicht nur darauf hin, wie er sagte, dass das „Wesen der Technik in einem hohen Sinne zweideutig“ ist (Heidegger 1978 [1954], 37), sondern will auch hier andeuten, dass wir uns, bezogen auf das Wesen der Technik, in einem „Notstand im strengen Sinn“ befinden, womit gemeint ist, dass „wir das Wesen der Technik vor lauter Technik noch nicht erfahren“ haben (Heidegger 1978 [1954], 39).

Hierbei ist wichtig, dass Heidegger immer an seiner ursprünglichen Überzeugung hinsichtlich des Wesens der Wissenschaften, wie dem der Technik, festhielt. Denn schon Jahrzehnte früher hatte er in seinen Nietzsche-Vorlesungen mehrfach behauptet, dass die Wissenschaft nur wissenschaftlich sei, d. h. nur dann als „echtes Wissen“ gelten könne, insofern sie „metaphysisch denkt“, das heißt: nur so weit, als die Wissenschaft sich auf die *Philosophie* besinnt (Heidegger 1961, 523). Es ist daher kein Zufall, dass Heidegger das ganz selbstverständlich seinen Lesern in „Sein und

2 Dazu ist auch Pierre Hadots Buch zu erwähnen: „Le voile d’Isis“ (Hadot 2004).

3 Weiter in Heidegger 1984, 53 hören wir wieder: „Das Wesen der Technik ist vor allem nichts Technisches.“ Siehe für eine weitere Besprechung Babich (Januar 1999) sowie Babich (2003).

Zeit“ abfordert.<sup>4</sup> Schwierig jedoch bleibt für uns immer noch – im derzeitigen höchst technologisierten Zeitalter – Heideggers ständiges Bestreben, die Philosophie und die Wissenschaften so aufeinander zu beziehen, dass ein gleichermaßen kritisches und nachdenkliches Verhältnis zwischen beiden entstehen kann, wobei nach Heidegger das kritische Denken einzig der Philosophie angehört, weshalb es unvermeidlich ist, dass dasselbe denkende Handeln für die Wissenschaften als Wissenschaften nicht vorhanden ist. Damit wurde Heidegger immer schon als Gegner der Wissenschaften sowie der Technologie bezeichnet; eine Behauptung, der er stets heftig, doch letztlich ohne Erfolg zu widersprechen versuchte.<sup>5</sup>

Damit wir den Komplex Wissenschaft, Technik und Ethik besser im Auge behalten können, wenden wir uns nicht nur den „Beiträgen“, sondern auch Heideggers Spätphilosophie zu. Zu vergleichen wäre Heideggers keineswegs zufällige Andeutung in den „Zollikoner Seminaren“, dass ausgerechnet die Phänomenologie selbst, vor allem in ihrem Husserlschen Muster, *wissenschaftlicher* sei als die Wissenschaft (Heidegger 1987, 265). Mit einer solchen Feststellung ergeht sich Heidegger nicht in einem Anti-Wissenschafts-Traktat; vielmehr gelingt es ihm, zusammen mit den Seminarnehmern, die Möglichkeit zu ergreifen, sowohl Theorie als auch Sachhaltigkeit wahrzunehmen, sollte sich die Frage nach den Wissenschaften an sich stellen. Dies besagt: Um „sachgemäß“ zu verfahren, muss man nach dem Sinn der „Sache selbst“ fragen (Heidegger 1987, 17–18), um gerade dort anzukommen, wo man sich als solches und an sich schon befindet. Denn „die Wissenschaft bewegt sich nicht fort. Sie tritt auf der Stelle. Es ist aber gar nicht leicht, auf der Stelle zu treten“.<sup>6</sup> Insoweit musste Heidegger auf die berühmte Frage nach dem Sein wieder ausrufen: „Die Schwierigkeit liegt jedoch in der Sache, dem Sein selbst“ (Heidegger 1987, 20). Hier zeigt sich, dass Heidegger bei der vorauszusetzenden Methoden-

4 Heidegger (1984 [1927], 11). Siehe auch I.1, ( S. 50); I.6, 44 (S. 212–230).

5 Dementsprechend und in der Absicht Heideggers, Behauptungen nicht als gegen die „Wissenschaft als Wissenschaft, sondern nur gegen die *absoluten* Ansprüche der Naturwissenschaft“ gerichtet zu kommentieren, haben Franz Mayr and Richard Askay, die Übersetzer der englischsprachigen Ausgabe der „Zollikoner Seminare“, sich genötigt gesehen, in einem zuversichtigen Appell an die Autorität, auf den Kommentar eines früheren Übersetzters zurückzugreifen, der von der unvermeidbaren Frage der mathematisch-wissenschaftlichen Kompetenz spricht, und sie zitieren weiter David Farrell Krells Glosse auf S. 12 seiner Übersetzung von Heideggers „Basic Writings“ (Heidegger 1977). So hat Krell Heidegger bleibende Autorität attestiert, und diese würde demgemäß neulich wieder zitiert: „Heidegger never really abandoned his interest in mathematics and the sciences and remained capable enough in the former to serve on doctoral committees in the mathematics faculty“ (Heidegger 2001, 123).

6 Heidegger 1987, 20. Vgl.: „Wir möchten nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten“ (Heidegger 1959, 12).

strenge seiner wissenschaftlich geprägten Zuhörer ansetzt und sich dann auf das Wesen der Wissenschaftlichkeit als solcher besinnt, – wobei er das aristotelische Ideal von Strenge voraussetzt:

„Es ist nämlich Unerzogenheit, nicht einzusehen, mit bezug worauf es nötig ist, nach Beweisen zu suchen, und in bezug worauf es nicht nötig ist“ (Aristoteles, *Meta.* 1006a, cf., *Nic. Eth.* 1094b etc.).<sup>7</sup>

Dies sei eigentlich ein phänomenologisches Verfahren mit dem Sinn von Sein (hier beschrieben als „eigene Bereitschaft des Vernehmens“) und deshalb auch eine hermeneutisch gefasste Phänomenologie. Dies zu tun, verlangt nichts weniger als „eine Wandlung der Existenz“ (Heidegger 1987, 21), wozu offensichtlich viel mehr gehört als die vorher erwähnte „Alltagswelt“ der normalen Wissenschaftsverfahren. Aber diese, so klärt Heidegger, würde „kein Aufgeben der Wissenschaft“ bedeuten, sondern die Möglichkeit, ein besonnenes, „wissendes Verhältnis zur Wissenschaft zu [erlangen] und deren Grenzen wahrhaft zu durchdenken“ (ebd.).

### 3 Zu dem letzten Menschen und dem „Letzten Gott“

In einer wichtigen Äußerung zur Frage der Technik und der Wissenschaften erklärt Heidegger Nietzsche zum letzten Philosophen des Abendlandes, indem er gewissermaßen das Ende der Metaphysik mit Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht als Kunst oder *techné* krönt. Obwohl die Nietzsche-Forschung üblicherweise Heideggers Interpretation Nietzsches als willkürlich und nicht korrekt ablehnt, beziehe ich mich auf die aus derselben Zeit stammenden Vorlesungen über Nietzsche, um meinen Beweis zu stützen, dass Heideggers Beschäftigung mit Nietzsche ein bedeutsames Licht auf Heideggers eigentümliche und erschreckend vernachlässigte – wenn nicht gar ignorierte – Besinnung auf die Logik der Wissenschaft und der modernen Technik wirft.<sup>8</sup>

7 Heidegger 1987, 6, Anm. 2: Aristoteles, *Metaphysik*, IV. Buch 4, 1006a 6f.

8 Heutige Philosophen und Soziologen der Technologie sprechen zunehmend von Technowissenschaft und bezeugen damit Heideggers vorrangiges Interesse an den spezifisch modernen Ausdrucksformen von Wissenschaft und Technologie.

In den späteren „Zollikoner Seminaren“ erklärt Heidegger mit Beziehung auf das Subthema „Vom Ereignis“ in den „Beiträgen“:

„So lange man das Sein als Anwesen versteht, wie dies üblich war und ist, kann man die Technik nicht verstehen, und schon gar nicht das *Ereignis* ...“ (Heidegger 1987, 286).

Denn schon in den Nietzsche-Vorlesungen erwähnt Heidegger die Frage nach der Technik in Bezug auf Nietzsches eigene nachdenkliche Beurteilung seines Erstlingswerkes „Die Geburt der Tragödie“. Die „Aufgabe“, wie Nietzsche es in seinem „Versuch einer Selbstkritik“ ausdrückte, ist, „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens ...“ (Nietzsche 1980 1, 14). Für Heidegger war das, was Nietzsche hier sagt, üblicherweise missverstanden worden:

„Ein halbes Jahrhundert“, sagt er 1936/37, „ist über Europa hinweggegangen, seitdem dieses Wort niedergeschrieben wurde. In diesen Jahrzehnten ist das Wort immer wieder mißdeutet worden, und zwar gerade von denen, die einer zunehmenden Entwurzelung und Verödung der Wissenschaft entgegenzuarbeiten sich mühten“ (Heidegger 1961, 252).

Nietzsches Anliegen ist es hier nicht, dass wir der Wissenschaft mehr Leben und Glanz beizugeben hätten, damit sie lebendiger werde, auch nicht, dass wir der Welt des Wissenschaftlers einen Hauch von „Lebenskunst“ geben sollten und so die Wissenschaften künstlerischer machen.<sup>9</sup>

„Das Wort fordert das Wissen vom Ereignis als Nihilismus, welches Wissen für Nietzsche zugleich den Willen zu seiner Überwindung einschließt und zwar aus den ursprünglichen Gründen und Fragen“ (Heidegger 1961, 254).

Gerade dieser Plan zur Überwindung lässt an Hölderlin denken wie auch an Heidegger selbst mit dem ihn prägenden Unternehmen des ständig wiederholenden Fragens, das heißt mit seiner Philosophie des Fragens an den Fragesteller selbst.

---

9 Der Abschnitt, den Heidegger als das Herzstück der ganzen Vortragsveranstaltung bezeichnet, bietet einen Zugang zum Lesen von Nietzsches erstem Buch in seiner zweiten Gestaltung: „Die Geburt der Tragödie, oder Griechenthum und Pessimismus“.

Bekanntlich findet Heidegger Nietzsches Infragestellung des Begriffs Wahrheit als einer „Art von Irrtum“ nicht radikal genug. Obwohl, oder vielleicht: gerade weil, wie er behauptet, die „Ursprünglichkeit des Fragens, die Nietzsches Philosophie im Ganzen einnimmt“, von zentraler Bedeutung ist, gilt es zu erkennen, dass „die Frage nach dem Wesen der Wahrheit“ auch in Nietzsches Denken ausbleibt (Heidegger 1961, 175). Allerdings sei das als „ein Versäumnis eigener Art“ zu betrachten, auch wenn dieses „nicht ihm allein und nicht erst ihm, zur Last gelegt werden könnte“ (ebd.). In diesem Sinne, meint Heidegger, geht dieses „Versäumnis“ „seit Platon und Aristoteles überall durch die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie“ (ebd.). Dies gilt nach Heidegger für die Philosophen insgesamt, von Descartes bis Nietzsche: „Sie alle lassen das Wesen der Wahrheit selbst unangetastet“ (ebd.).

Was aber die Unabdingbarkeit von Nietzsches Denkens unterstreicht, ist gerade der vorläufige Ausdruck der Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie, wo Nietzsche für Heidegger eine wichtige Rolle spielt, nämlich eine, die mit dem epochalen *Ereignis* in den Beiträgen korrespondiert.<sup>10</sup>

„Was Nietzsche erstmals und zwar in der Ausrichtung auf den Platonismus als *Nihilismus erkennt*, ist in Wahrheit von der ihm fremden Grundfrage aus gesehen nur der Vordergrund des weit tieferen Geschehens der Seinsvergessenheit, die gerade im Verfolg der Antwortfindung für die Leitfrage mehr und mehr heraufkommt“ (§ 55, *Seinsverlassenheit*).

Wie Heidegger in den Nietzsche Vorlesungen erklärt, verfinstert der Satz „Gott ist tot“, der üblicherweise mit dem Nihilismus in Verbindung gesetzt wird, den eigentlichen Bereich von Nietzsches Anspruch.

„Das Wort ‚Gott ist tot‘ ist kein atheistischer Lehrsatz, sondern die Formel für die Grunderfahrung eines Ereignisses der abendländischen Geschichte“ (Heidegger 1961, 183).

---

10 In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger: „Eine der wesentlichen Formeln zur Kennzeichnung des Ereignisses des Nihilismus lautet: ‚Gott ist tot‘“ (Heidegger 1961, 158). „Mit Nihilismus meint Nietzsche die geschichtliche Tatsache, d. h. das Ereignis, daß die obersten Werte sich entwerten, daß alle Ziele vernichtet sind und alle Wertschätzungen sich gegeneinander kehren“ (ebd., 157).



Was Heidegger idiosynkratisch als *Seynsverlassenheit* bezeichnet, ist somit das, was „vielleicht am meisten verhüllt und verneint wurde durch das Christentum und seine verweltlichten Nachfahren“ (§ 55, *Seinsverlassenheit*). Heidegger erinnert uns an die Tatsache, dass wir die Tendenz haben, uns von Nietzsches *Stil* einschläfern zu lassen, was zu einem Missverstehen der philosophischen Bedeutsamkeit der Aussagen von Nietzsche führt:

„Man hat, mitverleitet durch die Form der Mitteilungsart Nietzsches selbst, seine ‚Lehre‘ vom ‚Nihilismus‘ als eine interessante Kulturpsychologie zur Kenntnis genommen, aber schon vorher sich vor ihrer Wahrheit bekreuzigt, d. h., sie offen oder stillschweigend als teuflisch sich vom Leibe gehalten“ (§ 72, *Der Nihilismus*).

Nietzsches Einsicht in die wachsende Herrschaft des Nihilismus ist keine Erkenntnis der bloßen *Seynsvergessenheit*. Weit entfernt davon, etwa die Notwendigkeit einer Rückkehr zur Theologie oder zu religiösen Werten zu eröffnen, zeigen Nietzsches Reflexionen Heidegger vielmehr das einzigartige Ereignis des Nihilismus, wie dieser in den wissenschaftlichen Bereich der Wahrheit und den logistischen Bereich des Beweisens einbricht.<sup>11</sup> Aus demselben Grund artikuliert sich Heideggers Nachdenken über Nietzsches zentrale nihilistische Aussage als Reflexion über die Kreuzung in dem wesenhaft rechnenden Begriff der „Wahrheit im Platonismus sowohl als auch im Positivismus“ (Heidegger 1961, 177)<sup>12</sup>.

Heideggers Herausforderung an die westliche technisch-wissenschaftliche Rationalität äußert sich in seiner These vom Abschluss und Wendepunkt der Metaphysik. Diese Behauptung wird durch eine Topik Nietzsches ausgedrückt:

- 
- 11 Eine längere Diskussion dieser Thematik kann unter Hinweis auf Heideggers Reflexionen geführt werden, die Nietzsche als die Überwindung und den Höhepunkt der Geschichte der westlichen Philosophie betrachtet, der Gesamtheit der westlichen Philosophie in Heidegger 1989, § 93 und dann mit spezifischem Hinweis auf den Deutschen Idealismus in § 102, § 104 und von dort zum logischen Positivismus in § 116 etc.
  - 12 Platonismus sowie Positivismus zählen für Heidegger zu einer Art kalkulativen Denkens, die eine übersinnlich, die andere empirisch, aber beide nehmen an, „Erkennen als Erkennen von etwas ist immer eine Angleichung an das zu Erkennende, ein Sichmessen an ... Zufolge diesem Anmessungscharakter liegt im Erkennen der Bezug auf etwas Maßstäbliches“ (Heidegger 1961, 176).

„Die Wahrheit als Richtigkeit vermag nicht ihren eigenen Spielraum als solchen zu erkennen und d. h. zu begründen. Sie hilft sich, indem sie sich selbst in das Unbedingte aufsteigert und alles unter sich bringt, um so selbst des Grundes (so scheint es) unbedürftig zu werden“ (§ 102, *Das Denken: der Leitfaden der Leitfrage der abendländischen Philosophie*).

Indem er die Relevanz von Nietzsches Kritik der Wahrheit als Geschichte der Illusion (oder besser, die Auflösung der Wahrheit in die und als die Illusion) anerkennt, umschreibt Heidegger seine eigene Aufgabe für das philosophische Denken in einer Liste, die sich an Nietzsches Liste von Aufgaben, Themen und Titeln in „Der Wille zur Macht“ ausrichtet. Sinn der Vorlesungen war, „mit *Nietzsche* die Auseinandersetzung zu wagen als dem Nächsten und doch erkennen, daß er der Seinsfrage am fernsten steht“ (§ 88, *In den Umkreis dieser Aufgabe gehören die „geschichtlichen“ Vorlesungen*). Eben dies bezeichnet Heidegger anderwärts als Nietzsches Bedeutsamkeit für das Denken und demnach für die Philosophie.<sup>13</sup>

## 4 Heideggers „Beiträge“ als politische Kritik

In schroffem Gegensatz zu der soziopolitischen Skepsis der späteren Frankfurter Schule stellt Heidegger die wohl berechtigte These auf, unsere Welt sei alles andere als ein entzauberter Bereich – eine These, die subversiv und buchstäblich ihrem Urheber gefährlich geworden wäre, hätten die „Beiträge“ die Öffentlichkeit erreicht, was eben nicht der Fall war. Wir leben in einer – sei es auch illusorisch und, heute, „virtuell“ – verzauberten Welt technologischer Macht mit immer schöneren neuen und ach so ame-

---

13 So muss denn inzwischen hinreichend klar sein, dass fast keine der Bemühungen von Heideggers Seite, die Bedeutsamkeit von Nietzsches Denken für sein eigenes Denkprojekt klarzustellen, irgendeine Konsequenz hatte angesichts der verhängnisvollen Kraft der Behauptung von Heidegger, dass Nietzsches Opposition gegenüber der Metaphysik ihn unheilbar in die Metaphysik verstrickte. Und diese Entwicklung ergab sich deswegen, weil Heideggers Nietzsche Kommentare von Heideggers Gelehrten als ein Freihandschein dafür angesehen wurden, Nietzsche, vielleicht mehr als jeden anderen Namen in der Geschichte der Philosophie, schlechthin zu ignorieren und Nietzsche als den Hauptmissetäter in der Geschichte der westlichen Metaphysik zu betrachten, wobei bequemerweise die Spannung zwischen dem Nahen und dem Fernen, dem Nächsten und dem Fernsten, ignoriert und gleichzeitig gerade die Praxis des Hinterfragens verdunkelt wurde, die für Heidegger der einzige Weg war (als ob dies je Heideggers eigener Wunsch sein konnte), mit der Aufgabe des Denkens gerade am Ende der Philosophie voranzukommen. Siehe weiter Babich 2005.

rikanischen Möglichkeiten für die Zukunft, wie wir sie uns nur vorzustellen wissen. Aber weit davon entfernt, der Nostalgie das Wort zu reden, erklärt Heidegger zu dieser Zeit:

„Die Behexung durch die Technik und ihren sich ständig überholenden Fortschritt ist nur *ein* Zeichen dieser Verzauberung, der zufolge alles auf Berechnung, Nutzung, Züchtung, Handlichkeit und Regelung drängt. Sogar ‚der Geschmack‘ wird jetzt Sache dieser Regelung, und Alles kommt auf ein ‚gutes‘ Niveau“ (§ 59, *Das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit und Verzauberung*).

Die *Machenschaft*, auf die Heidegger hier hindeutet (das heißt, das „organisierte Geschrei“, das so provozierend aber so ohnmächtig in einem absichtlich zurückbehaltenen Text analysiert wird), bezieht sich auf die damaligen Parteiveranstaltungen:

„die Übertreibung und Überschreitung und das blinde bloße Anschreien, in diesem Schrei man sich selbst beschreit und sich von der Aushöhlung des Seienden wegtäuscht“ (§ 66, *Machenschaft und Erlebnis*).

In ethischer Hinsicht ist zu bemerken, dass insoweit, als dieser Text unveröffentlicht war und bleibt, er keinen „Widerstand“ gegen den Nationalsozialismus an sich beweist. Bestenfalls handelt es sich hier um eine Art „geistige ... Zurückhaltung“ [*mental reservation*] an Stelle von wirklichem Handeln. In Heideggers Vorlesungsveranstaltungen zu Hölderlin sowie in denen zu Nietzsche finden wir doch klare und sogar parallele Aussagen, die als derartige Äußerungen von Widerstand betrachtet werden können, wie das eben für diese Feststellungen nicht zutrifft.

Wichtig für sein Technikverständnis sieht Heidegger die Unmittelbarkeit von Radioübertragungen an, ähnlich wie Rudolf Arnheim, der Radiosendungen aufgrund derselben Erfahrungen der Zwischenkriegszeit in Deutschland analysierte. In diesem Sinne erklären Arnheims phänomenologische Reflexionen die geradezu sakrale Macht des übertragenen Lauts:

„Das rein physikalische Faktum, dass die normale Distanz zwischen Lautquelle und Mikrophon beträchtlich ist, impliziert als eine Normal-situation der Feinkunst des Übertragens eine *geistliche* und *atmosphärische* Nähe des Senders und des Hörers“ (Arnheim 1972, 77–78).

Für Arnheim, der eine streng phänomenologische Analyse der auditiven Wahrnehmung bietet, ist es wichtig festzustellen, dass das Hauptmerkmal des übertragenen Tons, einer übertragenen Stimme und übertragener Musik gerade in der „Abwesenheit von Direktionalität“ liegt (Arnheim 1972, 55–57). Später weist er darauf hin, dass es nicht im Bereich der Möglichkeiten des Rundfunks liegt, eine „riesige Massenmenge mit Enthusiasmus“ (Arnheim 1972, 82), „anzufeuern“, obwohl der Gebrauch (oder wie Arnheim die Dinge sieht: der Missbrauch) eines Lautsprechers dieser Aufgabe perfekt gerecht wird, insofern die durch das Mikrofon veranlasste Deformation sich somit explosiv in eine auf den visuellen Aspekt des Sprechers bezogene Intimhaftigkeit erweitert.

Desgleichen kann man an den noch roheren „Ventriloquismus“ der Lautsprecher denken, wie man ihn zur „Belebung“ der Parteaufmärsche einsetzte, der aber auch auf dieselbe Weise wirkt wie die „strömenden Medien“ des heutigen Internet. Heideggers Analyse bleibt für jede Art Medium in Kraft, nicht nur für den Journalismus, den Heidegger, wie Nietzsche vor ihm, ablehnend als Surrogatwissen kritisiert, welches immer noch mehr Surrogatbedürfnisse bedient, sondern auch für die interpersonelle Kommunikation jeglicher Art samt ihren jeweiligen Gerätschaften: E-Mail, STS-System und Mobilfunk-Technologien. Die von Lautsprechern angetriebene organisierte Massenpolitik des Nationalsozialismus und die viel subtilere Allgegenwart des heutigen Mobiltelefons wissen zum einen nichts von einer inhärenten oder fundamentalen Grenze und zum anderen fehlt es ihnen selbst an Zurückhaltung oder „Scheu“. Diese Grenzenlosigkeit verbindet das Ideal des „Erlebnisses“ – dessen, was wir heute als ein teilnahmezentriertes oder performativ wirkliches (oder gar als virtuelles on-line) Leben bezeichnen; vielleicht erklärt es sogar den wachsenden Zuspruch für Reality-TV – oder auch totale gängelnde Machination –, d. h. Machenschaft überhaupt, im Sinne Heideggers.

Wenn Heidegger den antizipatorischen Charakter intentionalen Vorstellens und Handelns deutet, geht es dabei um mehr als die Tatsache, dass der von ihm so bezeichnete Zufall machinaler Machenschaft und erlebter Erfahrung einer lebendigen oder wirklichen oder wahrhaftigen Macht die Möglichkeit eines Ortes in der postmodernen Welt einnimmt.

„Der Entwurf des Vorstellens im Sinne der vorgreifend-planend-einrichtenden *Erfassung* von allem, bevor es schon im Besonderen und Einzelnen gefaßt ist, dieses Vorstellen findet am Gegebenen keine Grenze und will keine Grenze finden“ (Heidegger 1989, § 70, *Das Riesenhafte*).

Derart betont Heidegger, die moderne technische Praxis sei wesentlich und fundamental anders als die aristotelische *techné* zu interpretieren: „[e]s gibt grundsätzlich nicht das ‚Un-mögliche‘; man ‚haßt‘ dieses Wort“ (ebd.).

Dieselbe Ungeduld mit dem Begrenzten erscheint als kapitalistische Lösung unseres eigenen technologischen Optimismus und unserer technischen Ambitionen im Informationszeitalter, als das, was Ivan Illich *Hybris* nennt. Zu jener Zeit jedoch, vor etwa fünfundsechzig Jahren, sah Heidegger hierin die treibende Logik des Faschismus:

„Alles ist menschen-möglich, wenn nur Alles in jeder Hinsicht und diese wiederum im Voraus in Rechnung gestellt und die Bedingungen beigebraucht werden“ (ebd.).

Betrachtet man die Dinge mit der Begrifflichkeit und innerhalb der Schemata des technisch-wissenschaftlichen Komplexes, dann kann alles im Voraus gegeben oder als gewusst angesehen werden: „innerhalb der Machenschaft gibt es nichts Frag-würdiges“ (Heidegger 1989, § 51, *Der Anklang*).

Als das Zeitalter des Weltspektakels dargeboten, ermöglicht der wissenschaftliche Standpunkt oder die technische Sicht in der Neuzeit überhaupt erst die Unmittelbarkeit der vermittelten Erfahrung. Der wissenschaftliche Standpunkt erreicht dies, indem er in dramatischer Weise alles Fragbare ausschließt und das, was des Fragens würdig wäre, in lediglich technische Probleme umdeutet: das „Frag-würdige“ wird bloß zu einer Reihe potentieller Problemstellungen, die der Entdeckung ihrer Lösung entgegenharren.

Das optimistische Ergebnis wird experimentell erzielt, als „Erlebnis“, das jetzt in der Form wissenschaftlich erkennbarer und potentiell universal bereitgestellter oder zumindest ausdrückbarer Ergebnisse zugänglich ist. Derartige Ergebnisse finden eine eindeutige Interpretation auf dem einen Weg zu wachsendem Fortschritt und Wohlstand, für jedermann zu erwerben und bereitstehend zur Aufregung, zur Unterhaltung, zur Zerstreung und so weiter.

Unter dem Thema „Die Not“ bedenkt Heidegger die Frage des spätmodernen Ethos der Freizeit und des Komforts – die Nietzsche früher schon gestellt hatte – und er hinterfragt dabei die gegenwärtige Hochschätzung der Freiheit von Not als eines unbedingten „Gutes“. Diese Abhandlung stellt ein Echo von Nietzsches Erwägungen in „Jenseits von Gut und Böse“ und

in der dritten Abhandlung der „Genealogie der Moral“ dar, im Hinblick auf den von Nietzsche so genannten sokratischen (alexandrinischen) Optimismus in der „Geburt der Tragödie“ und wiederum, im Namen von Platon und Aristoteles, mit der ganzen philosophischen Tradition, der „Götzendämmerung“ (vgl. Heidegger 1989, § 53 und § 55). Der Verlust des Seins spielt hier bei Heidegger eine entscheidendere Rolle als die Auseinandersetzung mit Freizeit und kultureller Bequemlichkeit und als kapitalistisches Spektakel medialer Zerstreung oder allgegenwärtiger Reklame.

Dieser Verlust, der jetzt im grenzenlosen Ehrgeiz des Westens (den wir heute als Globalisierung bezeichnen) Ausdruck findet, spiegelt sich in dem gigantischen Ideal der Totalisierung wider – und ihn betont dann Heidegger in jenen Vorträgen, die sich später in den Essays in und um „Die Frage nach der Technik“ verdichten. Und, was schon in diesem frühen Text in den Vordergrund gerückt wird, dieser Verlust ist gleichzeitig dasselbe wie unsere Selbstsicherheit. Er entspricht auch dem, was Heidegger in den „Beiträgen“ als „Fraglosigkeit“ in einer fraglosen Zeit bezeichnet. Denn damals wie jetzt orientieren wir uns fraglos an der gängelnden Machenschaft unserer Zeit und an unserer Technologie als Endzweck und Mittel. Dennoch hat diese Selbstsicherheit zahlreiche Wandlungen (und ebenso zahlreiche Verwerfungen) erfahren; und – das ist die tiefere Bedeutung jener Fraglosigkeit – wir sind weiterhin überzeugt, dass wir unsere Technik so gut wie unter Kontrolle haben. Wenn uns irgendetwas wahrhaft retten kann, dann ist die Rede nicht von „Gott“ (vgl. Der Spiegel: „Nur noch ein Gott kann uns retten“), sondern von unserer Technologie. Und wenn die Technologie droht, Probleme aufzuwerfen, dann kann man sich auch dagegen absichern (wie zum Beispiel durch die Anti-Virus-Software, die entwickelt wurde, um unsere Cyber-Antennen oder Computer gegen die „Trojanische“ oder Spitzel-Software zu schützen, die wir ungeahnt, aber automatisch herunterladen, wann immer wir im Internet surfen). Technologisch, wie wir eben sind (von Kopf bis Fuß), wollen wir die Kosten managen und die Vorteile der uns zur Verfügung stehenden Macht „erhalten“ – in ökologischer Hinsicht als eine „Umwelt“, die wir als „Natur“ verstehen, und so letztlich als Mittel unserer Selbstdarstellung oder der Entwicklung der Welt oder „unseres Selbst“ nach unserem Ebenbild.<sup>14</sup>

14 Eine nützliche Diskussion dieses Punktes hinsichtlich des ambivalenten Ideals einer „haltbaren Entwicklung samt favorisierenden Ökologie“ ist in Davison (2002) zu finden. Im Zuge einer Kontextualisierung des Problemkreises mit Hinweis auf Technologieentwicklung und -planung, Politik und Theorien von Nord-Süd und europäischer (oder globaler) Wirtschaftslehre und politischer Praxis und Ermächtigung bezieht er sich auch auf eine Reihe von relevanten Texten.

## 5 Heidegger, die Technik und die Verwüstung des Stils nach Nietzsche

Zumindest bis zu seinem Tod schützte Heidegger das vollendete Werk, seine „Beiträge zur Philosophie“, das sein „Wille zur Macht“ werden sollte, als „Vermächtnis“.<sup>15</sup> Er würde, um es mit seinen eigenen Worten zu sagen, „kaputt gemacht“ werden bei dem Versuch, es mit Nietzsches Stil aufzunehmen, mehr noch, Nietzsche stilistisch nachzuahmen und ihm bis in den aphoristischen Stil der Betitelung von Abschnitten hinein zu folgen. Demgemäß – so meine These – sollten wir sein Bekenntnis, Nietzsche habe ihn kaputt gemacht, im Rahmen dieser sprachstilistischen Beziehung verstehen. Es handelt sich darin um Nietzsches stilisierte Ausrichtung seiner Texte auf bestimmte Leser hin (immer ein besonderer Erfolg bei einem veröffentlichten – und mithin, laut Nietzsche bei allen Büchern, einem allzu öffentlichen und daher allzu gemeinen – Werk).

Nach Heideggers Sicht betrifft Nietzsches esoterische Auszeichnung seine eigene, höchst esoterische Konzeption der Natur des Fragens in der immer noch schwierigen Unbestimmtheit seines endgültigen Rufes „Für die Wenigen – Für die Seltenen“, und es ist diese stilistische Zurückhaltung, die sich in Heideggers eigenem (und unverzeihlich problematischem) Ausdruck des Schweigens fortsetzt. „Es verschlägt einem das Wort ... ursprünglich“, schreibt Heidegger, „Das Wort kommt gar nicht zum Wort“ (Heidegger 1989, § 13, *Die Verhaltenheit und die Sorge*). Beim Nachdenken über „Das Erschweigen und das Fragen“ wird er behaupten, dass Suchen, Fragen *und* Stillschweigen enge, sogar wesenhafte Verbindungen eingehen. So können wir Heideggers Satz verstehen: „Das Suchen als Frage und dennoch Erschweigung.“<sup>16</sup>

Wenn Heidegger das Fragen in seiner leitenden Modalität in den Vordergrund stellt, also als authentisches, „eigentliches“ Fragen (im Gegensatz zu jener Art des Fragens, die, wie in den „Beiträgen“ kontrastierend hervorgehoben, der „Neugierde“ entspringt, und die, wie wir ergän-

15 Für eine ausführlichere Besprechung siehe Babich (Winter 2003).

16 Für ein deutsches Ohr hat „*und dennoch*“ größere Resonanz als für ein französisches oder ein englisches Ohr. Diese Phrase hat eine bedeutsame Geschichte in dem, was schließlich die Debatte zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion wurde, und Gadamer verwendete sie schließlich sogar im Titel seiner Reflexionen in seinem Dialog mit Derrida. Siehe als seine Antwort auf Derridas „Guter Wille zur Macht – Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer“ (Derrida 1984) Gadamers „Und dennoch: Macht des guten Willens“ (Gadamer 1984).

zen können, ebenso der investigativen Forschung entspricht), so wird in den Nietzsche-Vorlesungen die Natur des Fragens weiter ausgearbeitet (Heidegger 1961, 142; vgl. 1989, § 5). Der Fragestil, dem man sich zu widersetzen hat, ist der der wissenschaftlichen Untersuchung: antwortgebundenes oder problemgerichtetes Fragen.

Für Heidegger bleibt solches Untersuchen vor dem eigentlichen Fragen stehen. Und im Gegenzug zur herrschenden Logik will Heidegger auf die Radikalität des Denkens selbst hinaus. Es ist hier zu bemerken, dass diese tradierte Logik nicht nur die der logischen Positivisten wäre (also die der Logik als solcher, die Rudolf Carnaps intellektuelles Kapital wurde), sondern sie entwickelte im Laufe der Zeit eine breiter gefächerte und weniger rigorose Anhängerschaft, und zwar in der journalistischen Selbsterhebung und der ihr entsprechenden überzogenen Selbstsicherheit der Kritiker von „Sein und Zeit“, die Heideggers Nachdenken in anderen Kontexten zu bittereren Reflexionen weiterführten; ich beziehe mich hier auf Heideggers Bemerkungen zum Tod und das, was er als die „journalistischen“ (und „philisterhaften“) Interpretationen seines Werkes „Sein und Zeit“ betrachtete, das, wenn es nicht als eine Anthropologie dargestellt wurde (die sich in die Begriffswelt des Existentialismus entfaltete), als eine Philosophie des Todes betrachtet wurde (Heidegger 1989, §§ 162, 163).

Heidegger kritisiert die modernen Wissenschaften in ihrer totalisierenden Logik, d. h. in ihrem technologischen Wesen. Viel später wird er, sehr im Geiste Nietzsches, schreiben: „Heute herrscht der Glauben, die Wissenschaft allein gebe die objektive Wahrheit. Sie ist *die* neue Religion“ (Heidegger 1987, 18).<sup>17</sup>

Diese Kritik äußert sich in Heideggers Verwerfen der gängelnden Machination.

Hier ist hervorzuheben, dass uns heute, genau so wie in Heideggers eigener Nazi-politisierter Welt, Heideggers Beiträge zu einem Erfassen des Wesens der modernen Wissenschaften als begrifflich entgegengesetzt erscheinen insoweit als wir mehr oder weniger Anteil haben an einer sich kognitiv gebenden Wissenschaft im Allgemeinen so wie den kognitivistischen Sinngebungspräferenzen (und analytischen Gepflogenheiten) der Wissenschaftsphilosophie.

Wenn die heutige Wissenschaftsphilosophie nicht mehr von der scholastischen Philosophie beherrscht wird, oder, wie zu Heideggers Zeiten,

17 Siehe Paul Valadiers Abhandlungen zum selben Thema (Valadier 1999).



von einem Neukantianismus, dann ist sie aber immer noch beherrscht von einer weiterhin anhaltenden analytischen Ausgangsweise oder Herangehensweise an das grundsätzlich wissenschaftliche Problem der Wissenschaften auf der Basis eines modernen Weltbildes. Es ist auch bemerkenswert, dass Heidegger hier zwischen Wissenschaft und ihren äquivalenten Vorläufern und der Modernisierung, die mit ihrer Reduktion auf oder Gleichsetzung mit einer naturwissenschaftlichen und technologischen Wissenschaft einhergeht, unterscheidet.

Philosophie, die Magd der Theologie, und zwar aus tadellos metaphysischen Gründen, war indes für Heidegger nicht die Magd der Wissenschaften; das Verhältnis war vielmehr umgekehrt. So hatte die Darlegung Heideggers in „Sein und Zeit“ ähnliche Unterscheidungen gefordert. „Solche Grundlegung der Wissenschaften“ hinkt nie den Wissenschaften nach, sagt Heidegger; sie wirkt stattdessen als „produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht.“<sup>18</sup>

Eben dieses Beharren auf der modernen (und technologischen) wissenschaftlichen Weltanschauung führt uns zu der wohl meistgeschmähten Textstelle bei Heidegger. Denn die „Beiträge“ wiederholen das, was Heidegger in der bekannteren Passage der „Einführung in die Metaphysik“ vorbringt. Vergleicht man sie auf das rechnende, technologisch-rationale Ideal der Neuzeit hin, dann sind „Amerika“ und „Russland“, so Heidegger, tatsächlich „das Selbe“. Im Zusammenhang gesehen (oder zumindest in seiner eigenen Vorstellung), wird Heideggers Bemerkung zum Tribunal: Sie kritisiert das damals herrschende Regime als eines, das dieselbe dynamisch politisierende, technologisierende Ordnung und dasselbe ordnende Moment darstellt wie andere (und ansonsten andersartige) imperialistische Gesellschaften. Entsprechend ist die Triebkraft, die Heidegger *Machenschaft* nennt, dem „bolschewistischen“ Russland ebenso eigen wie dem „kapitalistischen“ Amerika, und eine solche technologische Machination wäre ganz genauso – und darum geht es Heidegger hier – dem „nationalsozialistischen“ Deutschland eigen. Darum erklärt Heidegger:

18 Heidegger, 1984, Int. I, (§ 3) ; siehe auch § I.1, S. 50; I.6, § 44, S. 212–230.

„Die ‚völkische‘ [d. h. nationalsozialistische] ‚Organisation‘ der ‚Wissenschaft‘ bewegt sich auf derselben Bahn wie die ‚amerikanische‘“ (§ 76, *Sätze über die Wissenschaft*, 10).

Wir können weiter behaupten – mag es auch eine politisch heikle Aussage sein –, dass genau dieses globalisierende Ideal, d. h. die technologische Machenschaft selbst, ungehindert in dem monotonen, mehr totalisierten als monopolistischen, Kapitalisten- und Konsumentenethos unserer eigenen Tage weiterlebt.

An dieser totalisierenden Parallele kann man aber sehen, dass sie den Sinn der so genannten „inneren Wahrheit und Größe“ des Nationalsozialismus in ein anderes Licht rückt, und zwar gerade im Kontext der in Parenthese folgenden Erläuterung, die wir alle kennen als einen vermutlich späteren Zusatz von Heidegger, „nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen“ (Heidegger 1976, 152). Sie entspricht jetzt Heideggers Behauptung, die moderne, die techno-rationalistische Weltanschauung des Nationalsozialismus wäre im Wesen dasselbe, oder: *nicht anders*, oder: *nicht bedeutsam anders als* amerikanische oder russische Alternativen.<sup>19</sup> Halten wir fest, dass hinsichtlich der Zweiteilung der Vernunft in eine kritische und eine objektive oder wissenschaftliche (oder nicht-kritische) Vernunft Herbert Marcuse eine ganz ähnliche These aufgestellt hat.<sup>20</sup> Marcuse weist hier darauf hin, dass die moderne Technologie die Tendenz hat, das Kritische dem Autoritären aufzuopfern, das ein Absolutes, will sagen, ein absolutes Ideal der Vernunft ist. In Heideggers Fall, und mithin anders als bei den Einsichten seines politisch (und dialektisch) gebildeteren Schülers, scheint klar zu sein, dass gerade seine am wenigsten ansprechenden politischen Werte hier mit seiner Überzeugung in Einklang stehen und seinem Widerstand gegenüber dem Kern der modernen Wissenschaften entsprechen. Denn es ist seine Skepsis bezüglich des Erlösungspotenzials der Demokratie, die ihn auf die

---

19 Aus diesem Grund befindet Alexander Schwan, dass eine präzise Interpretation der „Beiträge“ (inklusive Heideggers unerbittlicher und ausnahmsloser Ablehnung dessen, was er „Liberalismus“ nennt [oder anthropomorphisches Denken oder Humanismus]) eine hieb- und stichfeste „Widerlegung“ von Farias’ Argument bietet, indem er zeigt, dass, was immer man vom erlösenden Wert der modernen Wissenschaft und der liberalen Demokratie halten mag, hier Heideggers Überzeugung gegen die Grundhaltung der modernen Wissenschaft und seine bis in die sechziger Jahre erhalten gebliebene Skepsis gegenüber dem erlösenden Potenzial von Demokratie deutlich hervortritt: „Die *Beiträge* bieten dementsprechend eine einzigartige Widerlegung von Viktor Farias’ Unterstellung, dass Heidegger in der Vergangenheit und weiterhin – auch im ideologischen Sinn, ein überzeugter Nationalsozialist war“ (Schwan 1994, 79).

20 Marcuse 1998, 49 und *passim*.

Gegenseite zum Nationalsozialismus *und* dessen durchaus nicht singulärer Begeisterung für die Wissenschaften bringt.<sup>21</sup> Heideggers Behauptung ist atemberaubend prophetisch im Hinblick auf die Globalisierung als solche. Unter den neuesten Marktwirtschaften befinden sich Russland *und* Amerika. Sie werden, dessen kann man sicher sein, wenn der aufgewirbelte Staub des politischen Konfliktes sich gelegt hat, Afghanistan *und* Irak, das ganze Korea, Pakistan usw. umfassen. Alle Wirtschaftssysteme werden unter den einen Schirm der Weltwirtschaft gebracht werden, der die totalisierende Bedeutung des Globalen *an sich* darstellen wird, und zwar jetzt in einem rechnend-ökonomischen und zugleich produktiv-rationalistischen Sinn (*als* der globale Markt und *als* der Nicht-Ort, den wir als Internet bezeichnen). Sollte auch die wirkliche Marktwirtschaft der globalisierten Welt noch weiterhin mit altmodischen politischen Problemen konfrontiert sein, mit Grenzen und (so genannten) soziokulturellen Werten – Jihad (oder „Olive Tree Values“) vs. McWorld (oder „Lexus Economies“)<sup>22</sup> – wir kennen diese globale Zukunft jetzt besser, als Heidegger (wie hellsehtig auch immer er war) sie sich vorstellen konnte. Wir wissen nämlich, wie eine totalisierte, globalisierte Welt in einer praxisbezogenen Theorie aussehen würde, das heißt, wir wissen es „virtuell“. Heideggers absichtlich undifferenzierter Punkt gegen die Vorstellung von dem „Un-möglichen“ an sich, welches unser eigenes Regime von Freiheit prinzipiell so sehr wie das Naziregime „haßt“ (§ 70; cf. § 51, § 58), das er in den „Beiträgen“ anklagte, ist in der einen globalen Welt exemplifiziert, ist das Voll-Mögliche, das wir alle „schon“ (zumindest vom Ideal her) geworden sind.

In der Folge der fundamentalistischen islamischen Attacke auf die USA am 11. September 2001, vielleicht sogar mehr noch angesichts der darauf folgenden Angriffe auf Afghanistan und noch brutaler und andauernder jetzt in der US-Besetzung des Irak, ist eine frühere Debatte über

21 Zusätzlich zu der enthusiastisch forschungsfreundlichen Einstellung der Wissenschaften und der Politik des Nationalsozialismus müssen wir auch seine Abhängigkeit von und sein Engagement mit der Demokratie einbeziehen (wir sollten nicht vergessen, dass der Nationalsozialismus eben gerade eine *Volksbewegung* mit breiter politischer, will sagen, demokratischer Unterstützung war, und die Beliebtheit von Daniel Goldhagens kontroverserem Buch spricht indirekt dafür). Das ist ein Punkt, den Peter Schneiders (13. Februar 2000) Essay über „The Good Germans“ in „The New York Times Sunday Magazine“ herausarbeiten will in seiner Darstellung der nichtheroischen oder eben genau alltäglichen und sehr kleinmaschigen Großzügigkeit der etwa 100 Deutschen, die ausschlaggebend waren für Konrad Lattes Rettung über die ganze Nazizeit hinweg. Aber wie bei allen nuancierten Interpretationen ist die Schwierigkeit mit seinem Argument, dass es den perfekten Konturen der politisch Korrekten und der Schwarzweißmalerei von Gut und Böse widerspricht.

22 Siehe Barber 1995 und vgl. Friedmann 2000.

die Autonomie der Technik, die nur Spezialisten interessierte, zu einer nur allzu genauen Einsicht geworden. Das ist Heideggers Frage nach der totalisierenden Mechanisierung von demokratisch *nutzerspezifischen* und *nutzeraangepassten* Technologien; und die unmögliche und dennoch allzu wahre Darstellung der Nichtbeherrschbarkeit der Technik, selbst wenn (vielleicht gerade wenn) sie von ihren Nutzern *vereinnahmt* wird, unterstreicht nur seine ursprüngliche Einsicht.

Heidegger macht eindringlich darauf aufmerksam, dass wir nicht dann der Technik am meisten unterliegen, wenn sie uns erstaunen lässt, sondern genau dann, wenn wir sie als eine Selbstverständlichkeit hinnehmen: das heißt, wenn sie allgegenwärtig genug ist, dass wir auf ihren anthropologischen und instrumentalen Charakter bauen, in der Überzeugung „Alles liegt daran, die Technik als Mittel in der gemäßen Weise zu handhaben. Man will, wie es heißt, die Technik geistig in die Hand bekommen.“<sup>23</sup> Das ist der Kern von Heideggers Kritik der Verzauberung der Entzauberung (der Verhexung durch die moderne Technik) in den „Beiträgen“. Wenn Technikkritiker wie Marcuse oder, in jüngster Vergangenheit, Langdon Winner oder John Gray Besorgnis ausdrücken hinsichtlich des möglichen Verlusts gewisser Freiheiten, die vorher als unabdingbar betrachtet wurden, jedenfalls für Amerikaner in ihrem eigenen Land, sind solche Sorgen eben nicht gegenstandslos: Sie stellen die unerlässlichen Grundregeln für die amerikanische nationale Sicherheit dar.

Ausgerüstet mit einem bestimmten Programm technologischer Schulung, verwandelte ein Selbstmordattentat Flugzeuge in benzingetriebene Bomben. Das Modell war bereits hinreichend in den fortdauernden Konflikten des Mittleren Ostens bekannt: Ein Lastwagen wird durch die Barrikaden eines Militärkomplexes gerammt, wobei das Leben des Fahrers um ein Maß an wechselseitiger Zerstörung willen geopfert wird. So wie ein Selbstmordfahrer einen Lastwagen führt, steuern Piloten ein Flugzeug, nur mit einer größeren Masse und Geschwindigkeit und mit unvorstellbar stärkeren Konsequenzen. Wir sahen, wie zwei Wolkenkratzer aus dem südlichsten Horizont der Stadt New York herunterstürzten, sahen zu, wie sie in sich selbst versanken, im Tod zusammenbrachen, indem sie giftigen Staub verbreiteten; und jeder Lacanianer kann uns sagen, was kein New Yorker abstreiten kann: Wir sind gefangen im Rückstoß einer aufdringlichen Dauerhaftigkeit, die uns Jacques Lacan neulich als Zeugnis

---

23 Das ist Heideggers Hauptpunkt in seinem „Die Frage nach der Technik“ (Heidegger 1978, 11).

für jenes Erkennen lehrte, das er unheimlich das jetzt wirklich *unmögliche* Register des „Realen“ nannte.<sup>24</sup> Das rationalistische Ideal nannte Heidegger Logik, jenseits des Reichs des imaginär Erhabenen, das sich jetzt überhöht als das virtuelle Bild der modernen Technologie darstellt. Die moderne wissenschaftliche Weltanschauung, die heute stets ungehemmter durch irgendwelche „möglichen“ (vorstellbaren) Alternativen herrscht, ist die einzige verbleibende Regel. Weder Pluralismus noch eine „Rückkehr“ zu traditionellen Gesellschaften kann das monotone Spiel der Technik abändern. Weder die moderne Welt noch vormoderne Gesellschaften (als was man insistent gemäß einer überholten Ideologie fundamentalistische islamische Gesellschaften gern darstellen möchte) können anders als technologisch angesehen werden. Es verbleibt nur die Modernität, liberal oder nicht, und das ist es, was Heidegger in diesem Text als *Machenschaft* bezeichnet.

Wie auch Pöggeler betont, werden aus dieser Sicht alle Reflexionen, die sich im Fahrwasser der Metaphysik halten, notwendig „übergänglich“ (Pöggeler 1963, 144). „Beiträge“ der scheinbar fragmentarischen Form des provozierend betitelten Aphorismus und des verknüpften Umrisses bei Nietzsche folgend (was freilich bei Heidegger nicht immer voll gelungen ist) sind dann alles, was von Heideggers Erbe verbleibt – als sein „Wille zur Macht“. Das ist so, weil in dem schärfsten Übergang von dem Heidegger I zu dem Heidegger II, Hölderlins „Tod des Empedokles“ paraphrasierend und ebenso offenbar auf Nietzsche verweisend, Heidegger mit Bezug auf die Philosophie sowie auf sein erstes Buch schreibt: „Die Zeit der ‚Systeme‘ ist vorbei“ (Heidegger 1989, § 1, *Die „Beiträge“ fragen in einer Bahn*).<sup>25</sup>

Wenn Hölderlins Empedokles in seiner Ablehnung einer populären Ausrufung zum König erklärt, dies sei nicht mehr die Zeit der Könige, so

24 Jacques Lacan (1978, 45) schreibt: „Die Götter gehören zum Bereich des Realen.“ Der Epigraph findet sich nicht in der deutschen Übersetzung von Norbert Haas, jedoch der Anlass dafür lässt sich hören, indem Lacan erklärt das Reelle als das, „was stets an derselben Stelle wiederkehrt – an der Stelle wo das Subjekt als denkendes oder als *res cogitans* ihm nicht begegnet. Er schließt mit einem Hinweis auf den Unterschied zwischen dem aristotelischen *Tyché* und *Automaton* als dem, „was für uns die Begegnung mit dem Reellen ist.“ So fährt er in seiner Abhandlung zu „*Tyché* und *Automaton*“ auf andeutend theologische, wenn auch negative Weise fort: „es geht um ein Rendez-vous mit den Reellen, zu dem wir stets gerufen sind, das sich jedoch entzieht“ (ebd., 59).

25 Hölderlins „Empedokles“ war auf ähnliche Weise für Nietzsches Zarathustra bedeutsam. Das ist ein komplexer Bezugspunkt und eine komplexe Verbindung, die ich in Babich 2000 in Angriff nehme. Siehe auch David B. Allison's damit verbundene Diskussion von Zarathustra (Allison 2001). Einzusehen wäre auch Heidegger 1989, § 43, wo Heidegger Nietzsches „Götzendämmerung“ zitiert: „Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“.

bezog sich das für Hölderlin selbst auf die Französische Revolution.<sup>26</sup> In einem veränderten politischen Klima bekräftigt Heideggers unveröffentlichter „Wille zur Macht“: „[d]ie Zeit der Erbauung der Wesensgestalt des Seienden aus der Wahrheit des Seyns ist noch nicht gekommen“ (ebd.).

Die Probleme der heutigen modernen Technik sind nicht nur die Probleme von Nationen und Diktatoren, von Politisierung und von Krieg. Heute liegen unsere Probleme auch in den Nahrungsmitteln, die wir einnehmen, der Luft, die wir einatmen, und in naher Zukunft werden die Probleme das Aussehen unseres eigenen menschlichen Fleisches annehmen: Unbedingt möchte die Technik im neuen Jahrtausend ein menschliches Gesicht annehmen. Es ist nicht eine freundlichere, sanftere Technik; stattdessen ist es eine Technik, die Reis und Getreide an Bauern verkauft, damit sie Reis- und Getreidearten anbauen, die besondere Eigenarten gegen Krankheiten, Ungeziefer und Unkräuter bieten, aber die auch (nur so rein zufällig und auch sehr vorteilhaft für Monsanto) nicht wieder wachsen können. Wie die Aktivierungsprogramme bestimmter Software sind diese neuen Samen Einwegsamen, und wenn man als Bauer weitermachen will, so wird man zum Hersteller dieser neuen und verbesserten Versionen zurückkehren müssen. Die Techniken sind recht einfach, recht ähnlich dem Aufpfropfen auf der Zellebene, das Bauern und Gärtner schon immer praktiziert haben.

Indem die Zellmechanismen von genetisch veränderten, aber immer noch allzu natürlichen Bakterien als vorhandene Technologien umgearbeitet werden (wir sind mit all unseren genetischen Modifikationen der Lebensprozesse weit davon entfernt, künstliches Leben erfunden zu haben), erstellen unsere Mechanismen dennoch nur Operatoren wie nucleotide Transkriptionen, das Aufgreifen von modifizierten Genen als Therapien oder als Transformationen. Bereits patentiert und bereits im Einsatz sind einzellige Organismen, einsatzbereit für die vorhandene Arbeit genau deshalb, weil der benötigte Mechanismus (Infektion/Ingestion) bereits vorhanden ist, selbst wenn er entschieden jenseits der Grenzen dessen liegt, was unsere gegenwärtigen Techniken herstellen können. Indem sie modifizierte Bakterien und Viren als Vektoren verwenden, wie das heutige Forscher tun, ist das technisierte Tier selbst neu geboren als der virale Vektor von profi-

---

26 Siehe Bertaux 1969 für eine Behandlung der Bedeutung dieses Ereignisses und zum Verständnis von Hölderlins Lebensgeschichte (ganz besonders und hoch brisant Hölderlins Wahnsinn) und siehe eine ganze Anzahl vorhandener historischer Abhandlungen zur politischen Involviertheit von Hölderlins Schriften für ein Verständnis dieser Allusion. Ich behandle dieses Thema zum Teil in Babich 2000.

tablen Mutationen, ebenso das bakterielle Plasmid, und Monsanto träumt bereits einem Tag entgegen, an dem es die Welt beherrschen kann.

Wenn Heidegger den Übergang vom humanen zum technisierten Tier beschreibt, so artikuliert das Bild, das er verwendet, eine organische Technizität, die dem voraus ist, was zu seiner Zeit vorhanden war. Es ist keine Darstellung von Shelleys „Frankenstein“, ein Mensch der nicht im Bilde Gottes, sondern des Menschen gemacht ist, von zusammengeschnitzten Körperteilen; nicht einmal die Roboterfantasie, die uns immer noch in Bildern illusorischer Androiden belustigt; Illusionen, die dem ebenso imaginären Cyborg der Fantasie und nicht festmachbaren Verknüpfungen zwischen dem Virtuellen und Wirklichen den Platz geräumt haben, heute in der neuen Sprache der Gene. Dies bedeutet, dass wir menschlichen Wesen, und nicht nur Reis oder Sojabohnen und Mais, *unser eigenes Selbst* in unserer Essenz genannt finden werden.<sup>27</sup>

Was im heutigen digitalisierten Ideal verraten wird, ist nicht mehr die warnende Drohung, dass die Menschheit selbst, nicht nur die „natürliche“ Welt der „natürlichen Ressourcen“, die Gestalt von Heideggers „Bestand“ annehmen wird. Die letzten fünfzig Jahre haben diese Gefahr all zu wirklich und sie zu einem alltäglichen Phänomen werden lassen. In der Theorie könnten wir von dem Marktpotenzial der ganzen (patentierten) Bevölkerung von Island sprechen. In der Praxis wollen wir nur die Fruchtbarkeitskliniken erwähnen, als wahrhaftige Banken von „Menschen-Wesen“, potenzial und aktual. So viele Ova, so viele Phiole von Samen, so viele Embryos, ganz abgesehen von Stammzellen und geklonten Zelllinien, der Basis von genetischer Forschung und in einigen Fällen nun bereits für mehr als fünfzig Jahre kultiviert. All das sind *bereits* existierende Waren auf Lager und nichts verglichen mit dem virtuellen Versprechen der nämlichen Technologie. Wenn sich das Genomprojekt als ein solcher Fehlschuss herausstellt, wie es ja geschehen ist, so verführt uns der genetische Code, die einfache molekulare Idee einer erfassten und zugänglichen Essenz der Menschheit als einem Signifikans, welches wir einvernehmlich an die Stelle der gelebten Komplexitäten menschlichen Lebens zu setzen hoffen.

Ich habe am Anfang dieser Ausführungen von Heideggers „Willen zur Macht“ unter der Rubrik der akademischen Eitelkeit und der Buchmärkte

27 In den „Zollikon Seminaren“ hatte Heidegger mit einem gewissen ironischen Humor gegen den reduktiven Anspruch einer kybernetischen Definition des Menschen argumentiert, wie sie von Norbert Wiener geboten worden war. „Von der Methode des Zugesanges als einer Naturwissenschaft her bestimmt sich, was der Mensch ist“ (Heidegger 1987, 119). Zitiert nach Wiener 1964, 124.

gesprochen. Ich habe von realer Politik gesprochen – im Bereich des Welt-historischen wie des Alltäglichen. Über das Schicksal eines Buches hinaus, das dem editorischen Wohlwollen ausgeliefert wird, jenseits der Verletzlichkeit aller Autorintentionen (ein Verhängnis, das verknüpft ist mit dem öffentlichen Schicksal der Worte eines Autors, mag er meinen, sie noch so sehr geschützt zu haben): Am wichtigsten sind die Fragen, mit denen ich soeben geendet habe: Dies ist die Substanz der philosophischen Reflexionen von Nietzsche und Heidegger in Bezug auf den Willen zur Macht. Indem Nietzsche die Allgegenwart des Willens zur Macht in der Welt der Lebendigen und der Toten, im organischen sowie im anorganischen Leben lehrt, vor allem aber als den Machinationen der Mächtigen sowie den Kalkulationen der Unterdrückten gemeinsam, deutet sein philosophisches Vermächtnis auf die erstaunliche Fähigkeit aller Schwachen, auf den Erfolg einer Sklavenmoral, in der nur zu treffenden und unheimlich kontraintuitiven Deutung biblischer Lehren, die uns in verschiedenen Tönen, in *Alten* wie in *Neuen* Testamenten, sagen, es sei das auserwählte Schicksal der Schwachen: Das Schicksal des reaktiven und sklavenhaften Willens zur Macht wird es sein, die Erde als Erbe zu erhalten. Und dies besteht darin, jegliche andere Lebewesen zu enteignen, Tier und Pflanze, im Meer, in der Luft und auf dem Land, und uns schließlich, nach getaner Arbeit, gegen uns selbst zu kehren. Es versteht sich, dass wir dazu auf dem besten Wege sind. Heideggers „Beiträge“ als seinen „Willen zur Macht“ lesen, heißt, damit den Blick auf die Machenschaften der modernen Technik und der modernen Wissenschaft unerbittlich festzuhalten.

Wir brauchen sowohl Nietzsche als auch Heidegger, um die Rolle der modernen Technik innerhalb der modernen Wissenschaften zu begreifen, vor allem, wenn wir so etwas wie eine philosophische Kritik zu liefern gedenken. Aber vielleicht bedürfen wir, jenseits der Seinsfrage, auch einer philosophischen Kritik im Sinne Adornos – der Kunst, wie Nietzsche es nannte – auf dem allzu ontischen Boden des Lebens.<sup>28</sup>

## Literaturverzeichnis

Allison, D. (2001): Reading the New Nietzsche. Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.

---

- 28 Heidi Byrnes, im ersten Rang, Gundula Scherf, Harald Seubert und Stefan Lorenz Sorgner spricht die Verfasserin ihren tiefen Dank für die großzügige Übersetzungshilfe und Korrektur aus.



- Angehrn, E. (2003): Kritik der Metaphysik und der Technik – Heideggers Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition. In: Thomä, D. (Hg): Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Metzler, Stuttgart/Weimar, 268–279.
- Arnheim, R. (1972): Radio. Da Capo Press, New York.
- Babich, B. (1999): The Essence of Questioning after Technology: technê; as Constraint and the Saving Power. In: Journal of the British Society for Phenomenology. 30, 106–125
- Babich, B. (2000): Between Hölderlin and Heidegger – Nietzsche’s Transfiguration of Philosophy. Nietzsche-Studien. 29, 267–301.
- Babich, B. (2003): Der Wissenschaftsbegriff bei Martin Heidegger und Medard Boss – Philosophisches Denken und Daseinsanalyse. In: Seubert, H. (Hg.): Heidegger und Daseinsanalyse. Böhlau, Köln, 249–268.
- Babich, B. (Winter 2003): Heidegger Against the Editors – Nietzsche, Science, and the Beiträge as Will to Power. Philosophy Today. 47, 327–359.
- Babich, B. (2005): Dichtung, Eros, und Denken in Nietzsche und Heidegger – Heideggers Nietzsche Interpretation und die heutigen Nietzsche-Lektüre. In: Heidegger-Jahrbuch II. Karl Alber, Freiburg im Breisgau.
- Barber, B. (1995): Jihad Versus Mcworld. Times Books, New York.
- Bast, R. (1999 [1985]): Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie. Fromann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Bertaux, P. (1969): Hölderlin und die französische Revolution. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Boutot, A. (2005): La science moderne et la métaphysique de l’humanisme. In: Pinchard, B. (Hg.): Heidegger et la question de l’humanisme: faits, concepts, débats. Presses universitaires de France, Paris, 347–364.
- Davison, A. (2002): Technology and the Contested Meanings of Sustainability. State University of New York Press, Albany.
- Derrida, J. (1984): Guter Wille zur Macht – Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer. In: Forget, P. (Hg): Text und Interpretationen. Fink, München, 56–58.
- Friedmann, T. (2000): The Lexus and the Olive Tree – Understanding Globalization. Anchor Books, New York.
- Gadamer, H.-G. (1984): Und dennoch: Macht des guten Willens. In: Forget, P. (Hg): Text und Interpretationen. Fink, München, 59–61.
- Glazebrook, P. (2000): From physis to Nature, technê to Technology – Heidegger on Aristotle, Galileo, and Newton. In: Southern Journal of Philosophy. 38, 95–118.
- Hadot, P. (2004): Le voile d’Isis – Essai sur l’histoire de l’idée de Nature. Gallimard, Paris.
- Heelan, P. (1995): Heideggers Longest Day. In: Babich, B. (Hg): From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire – Essays in Honor of William J. Richardson, S. J. (Phenomenologica) Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 579–587.

- Heidegger, M. (1959): Die Sprache. In: Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Stuttgart.
- Heidegger, M. (1961): Nietzsche I. Neske, Pfullingen.
- Heidegger, M. (1976): *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M. (1977): *Basic Writings*. Hrsg. von D. Krell, Harper & Row, New York.
- Heidegger, M. (1978 [1954]): Die Frage nach der Technik. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen.
- Heidegger, M. (1984 [1954]): Was heißt Denken? Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M. (1984 [1927]): *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M. (1987): *Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe*. Hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie*. (Gesamtausgabe: 65), Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2001): *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*. Hrsg. von M. Boss, übersetzt von F. Mayr, E. A. & R. R. Askay, Northwestern University Press, Evanston.
- Janicaud, D. (1985): *La Puissance du rationnel*. Gallimard, Paris.
- Kockelmans, J. (1985): *Heidegger and Science*. University Press of America, Washington, D. C.
- Lacan, J. (1978): Of the Network of Signifiers. In: Sheridan, S. (Hg.): *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. W. W. Norton, New York.
- Lacan, J. (1987 [1973]): *Das Seminar – Buch XI – Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Quadriga, Berlin, Weinheim.
- Marcuse, M. (1998): *Some Social Implications of Modern Technology*. In: Kellner, D. (Hg.): *Technology, War and Fascism – Collected Papers of Herbert Marcuse*. Bd. 1, Routledge, London.
- Neumann, G. (1999): *Die phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Raumauffassung bei Husserl und Heidegger*. Duncker und Humblot, Berlin.
- Nietzsche, F. (1980): *Werke – Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli, & M. Montinari, de Gruyter, Berlin.
- Pleger, W. (1989): Heideggers Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 641–655.
- Pöggeler, O. (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, Pfullingen.
- Schneider, P. (2000): *The Good Germans*. In: *The New York Times Sunday Magazine*, 13.02.2000.
- Schwan, A. (1994): Heidegger's Beiträge zur Philosophie and Politics. In: Harries, K. & C. Jamme (Hg.): *Martin Heidegger – Politics, Art, and Technology*. Holmes & Meier, New York/London, 71–88.
- Valadier, P. (1999): Science as New Religion. In: Babich, B. (Hg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science – Nietzsche and the Sciences II*. Kluwer, Dordrecht, 241–252.

- Volpi, F. (1989): Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik. In: Biemel, W. & von Hermann, F. W. (Hg.): Kunst und Technik – Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger. Klostermann, Frankfurt am Main, 67–92.
- Wiener, N. (1964 [1948]): Mensch und Menschmaschine – Kybernetik und Gesellschaft. Metzner, Frankfurt am Main.