

# Das Glück des Zufalls

## The Happiness of Chance

THOMAS HILGERS, POTSDAM

*Zusammenfassung:* In diesem Aufsatz präsentiere ich drei Argumente für die These, dass die Erscheinung bzw. die Erfahrung des Zufalls eine besondere Quelle von Glück sein kann. Genauer gesagt zeige ich (vor allem in einer Auseinandersetzung mit einigen zentralen Gedanken Heideggers), dass die Erfahrung des Zufalls ein Gefühl von Lebendigkeit, ein Gefühl des uns Entgegenkommens der Welt sowie ein Gefühl von Korrespondenz implizieren kann. In einem weiteren Schritt untersuche ich, inwiefern die im heutigen Informationszeitalter wirkmächtigen Zeitstrukturen dem Erscheinen von Zufällen opponieren. In diesem Kontext werfe ich einen Blick sowohl auf das Phänomen der Steuerung als auch auf die soziologische These, dass sich die Spätmoderne gerade durch eine Kontingenzsteigerung auszeichne. Abschließend diskutiere ich die zeitliche Manifestation sowie Vorbereitung des Zufalls, indem ich auf dessen Zusammenhang mit einem besonderen Gegenwartsmodus zu sprechen komme.

*Schlagwörter:* Zufall, Glück, Lebendigkeit, Zeitstrukturen, Augenblick

*Abstract:* In this article, I present three arguments in support of the claim that the appearance, or rather the experience, of chance may constitute a special source of happiness. Specifically by means of discussing some of Heidegger's key insights, I show that the experience of chance may lead to a feeling of liveliness, a feeling of an accommodating world and a feeling of correspondence. Moreover, I investigate whether the temporal structures of our contemporary information age somehow conflict with the appearance of chance. In this context, I discuss the phenomenon of technological control as well as the sociological claim that late modernity is rather characterized by an increase of contingencies. Finally, I spell out the temporal manifestation and preparation of chance by means of focusing on the special kind of presence that the experience of chance essentially includes.

*Keywords:* chance, happiness, liveliness, temporal structures, moment

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



Wie bin ich hierhin gekommen? Eigentlich wollte ich längst schon wieder zu Hause sein. Genauer gesagt wollte ich vor drei Wochen den Zug von Wrocław nach Berlin nehmen und mit dem Schreiben meiner letzten Hausarbeit beginnen. Stattdessen fuhr ich mit Roman – den ich vor drei Wochen noch gar nicht kannte – zurück nach Warszawa, wo ich nun in dessen Küche sitze und mit Françoise und Krzysztof über *Cul-de-Sac* spreche. Merkwürdig. All dies nur, weil Roman und ich auf dem Wrocławer Bahnhof kurz zusammenprallten. All dies also nur aufgrund eines Zufalls – oder präziser ausgedrückt: aufgrund eines glücklichen Zufalls.

Das Glück dieses Zufalls bestand u.a. zweifelsohne darin, dass er mir erlaubte, Menschen zu treffen, deren Begegnung mir etwas bedeutete. Darüber hinaus behaupte ich, dass das in diesem Zusammenhang relevante Glück auch damit zu tun hatte, dass die betreffenden Begegnungen ungeplant und unvorhergesehen waren. Das heißt, die Zufälligkeit der hier kurz geschilderten Reiseerfahrung – welche eigentlich im Widerspruch zu der akribischen Planung meiner studentischen Zugreisen stand – hatte etwas zutiefst Beglückendes. Warum hatte sie dies aber? Warum sollte eine Begegnung (oder ein Ereignis) dadurch etwas gewinnen, dass sie (oder es) zufällig ist? Im Folgenden werde ich diese Frage beantworten. Genauer gesagt werde ich Gründe dafür anführen, warum die Erfahrung des Zufalls Glück bedeuten kann. Dazu werde ich in vier Schritten vorgehen. Zunächst einmal gilt es, den für unseren konkreten Diskussionszusammenhang relevanten Begriff des Zufalls zu schärfen. Dann werde ich drei Gründe für die Affirmation meiner These nacheinander diskutieren und daran anschließend eine mögliche Gefährdung des Zufalls im heutigen Informationszeitalter thematisieren. Zuletzt werfe ich einen Blick auf die zeitliche Manifestation sowie Vorbereitung des Zufalls.

## Ein Begriff des Zufalls

Das Wort „Zufall“ wird gelegentlich synonym verwendet mit dem Wort „Kontingenz“. Von letzterer ist u.a. in der Modallogik und Metaphysik die Rede. Spreche ich in diesem Aufsatz jedoch von einem zufälligen oder kontingenten Ereignis, dann beziehe ich mich primär nicht auf etwas, bzgl. dessen es möglich ist zu sagen, dass es geschieht, *und* möglich ist zu sagen, dass es nicht geschieht – dessen Geschehnis folglich weder notwendig noch unmöglich ist –, sondern auf etwas, das von denjenigen, die es betrifft, nicht geplant war und auch nicht vorhergesehen wurde. Nehmen wir z.B. an, ich verabrede

mich mit einer Kollegin zum Essen in der Cafeteria und treffe sie dann (wie abgesprochen) eben dort. Obwohl dieses Treffen (metaphysisch gesehen) keineswegs eine Notwendigkeit darstellt, erlebe ich es nicht als Zufall oder Kontingenz, und zwar deswegen nicht, weil es qua Verabredung stattfindet. Treffe ich hingegen auf der Straße einen alten Bekannten, den ich seit vielen Jahren nicht gesehen habe, dann würde ich dies als eine zufällige Begegnung erleben, und zwar selbst dann, wenn dieser Begegnung auf Grundlage unserer Bewegungsprofile eine hohe Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden könnte. Ein Ereignis ist also *für* eine Person im hier relevanten Sinne zufällig bzw. manifestiert sich für sie als Zufall, wenn es sie angeht, ohne von ihr selbst intendiert oder antizipiert zu sein. Allein das Wort „Zufall“ verleiht diesem Begriffsverständnis eine gewisse Plausibilität. Im Erscheinen bzw. in der Erfahrung des Zufalls *fällt* mir etwas *zu*. Den Zufall – bzw. die Zufälligkeit eines Ereignisses – kann ich also nicht aktiv herbeiführen oder vorhersehen. Letzteres würde den Zufall gerade vernichten. Heidegger hat genau diesen Punkt im Auge, wenn er von der für das Denken wesentlichen Grundstimmung als „Zu-fall“ spricht (Heidegger 2003, 22). Insofern haftet dem Zufall immer etwas Überraschendes an, wobei sich das Ausmaß dieser Überraschung sehr unterschiedlich offenbaren kann. Das heißt, bei vielem Ungeplanten und Unvorhergesehenen hält sich unsere Überraschung in Grenzen. Auch aus diesem Grund schlage ich vor, den Begriff des Zufalls (zumindest im starken Sinne des Wortes) nur mit Blick auf Ereignisse zu verwenden, die uns merkbar angehen, und bei denen es sich uns zeigt, dass niemand sie vorhersah oder plante. Was uns zu-fällt, muss uns somit als solches immer auch auf-fallen.<sup>1</sup>

Nun sprechen wir häufig von glücklichen und unglücklichen Zufällen. Nehmen wir an, der alte Bekannte, den ich zufälligerweise auf der Straße treffe, erzählt mir davon, dass er gerade dringend jemanden für sein Forschungsprojekt sucht, der oder die sich mit Zeitphilosophie beschäftigt, woraufhin ich ihm erzähle, dass meine Stelle in einigen Monaten ausläuft, dann

---

1 Würde ich nach unserem Treffen auf der Straße erfahren, dass mein Bekannter es sorgfältig plante, dann würde ich es kaum noch als Zufall betrachten. Aus diesem Grund meine ich, dass wir nur dann (im starken Sinne des Wortes) von Zufall sprechen, wenn ein Ereignis von niemandem geplant oder vorhergesehen wurde. Gemäß einer bestimmten theistischen Position (und vielleicht auch gemäß einer szientistisch-deterministischen) gibt es dann freilich gar keine Zufälle. In diesem Aufsatz werde ich eine solche Position jedoch außen vor lassen.

könnte dies ein glücklicher Zufall für uns beide sein. Rutsche ich hingegen beim Verlassen des Hauses auf einer Bananenschale aus, dann wäre dies wohl ein unglücklicher Zufall. Somit überzeugt es kaum, zu behaupten, dass ein Ereignis allein dadurch zu meinem Glück beiträgt, dass es zufällig ist. Natürlich hängt hier zunächst alles davon ab, *was* sich ereignet und *wie* es dies tut. Handelt es sich dabei nun aber um etwas, das ich für mich als gut erachte – bzw. das mich glücklich macht –, dann (so meine These) ist der Umstand, dass es sich bei diesem Ereignis um ein zufälliges handelt, eine weitere Quelle von Glück. Warum sollte dies allerdings so sein? Trifft für gewöhnlich nicht genau das Gegenteil zu? Ist es nicht so, dass Menschen vor allem daran Freude finden, dass ihre Vorhersagen zutreffen, ihre Intentionen erfüllt werden, ihre Pläne aufgehen und ihre Projekte gelingen? „I love it when a plan comes together.“ Diesem Satz, den der Protagonist einer einst beliebten Fernsehserie am Ende jeder Episode zu sagen pflegte, werden die meisten von uns wohl zustimmen, und auch ich bestreite keineswegs, dass ein solches Gelingen eine Quelle von Glück sein kann. Warum aber auch die Zufälligkeit eines Ereignisses eine solche Quelle zu sein vermag, werde ich nun erklären.<sup>2</sup>

### *Ein Gefühl von Lebendigkeit*

Der erste Grund für das Glück des Zufalls liegt darin, dass dessen Erfahrung ein Gefühl von Lebendigkeit implizieren kann. In seinem Text „Zukunft und Zufall: Über das Offene in der Biographie“ beginnt auch Thomas Fuchs seine Diskussion mit einem Blick auf das Phänomen des Lebendigen, wobei er an Motive Heideggers und Schelers anknüpft (Fuchs 2002, 63–64). Tatsächlich hatte der sehr frühe Heidegger die Entität, welche er später „Dasein“ nannte, und welche jede von uns selbst je ist, als „faktisches Leben“ bezeichnet (Heidegger 2000, 44). Hinsichtlich der Beschreibung dessen, wer oder wie

2 Ich spreche sowohl vom Erscheinen als auch von der Erfahrung des Zufalls. Dieser Sprechweise liegt die Überzeugung zugrunde, dass etwas immer *für* jemanden als Zufall erscheint – bzw. sich als solcher *für* jemanden zeigt –, der oder die es so erfährt. Andererseits ist es aber auch so, dass jemand etwas nur dann als Zufall erfährt, wenn es sich als solcher zeigt. Die Begriffe der Erfahrung und der Erscheinung – oder präziser gesagt des Sich-Zeigens – verweisen also wechselseitig aufeinander. Unterscheide ich außerdem zwischen einem *Was* und einem *Wie* im Hinblick auf ein Ereignis, dann fasse ich mit dem *Wie* den jeweiligen Ereignischarakter ins Auge. Ein Unwetter z.B. kann sich auf verschiedene Weise vollziehen; d. h., es kann sich bzgl. seines *Wie* unterscheiden.

wir selbst je sind, zeigte er ein ähnliches Unbehagen bzgl. der Verwendung traditioneller Begriffe wie zuvor bereits Dilthey. Genauer gesagt meinte er, dass traditionelle Kategorien der spezifischen Bewegtheit bzw. der Vollzugsdimension menschlichen Lebens nicht gerecht werden, sondern zu dessen „Verdinglichung“ bzw. „Versachlichung“ führen (Heidegger 1999, 66). Speziell Heideggers daseinsanalytisches Denken lässt sich fruchtbar machen, um den in diesem Unterabschnitt thematisierten Grund für das Glück des Zufalls genauer herauszuarbeiten. Im Folgenden werde ich dies unter Beweis stellen, indem ich einige zentrale Momente dieses Denkens diskutiere.

In seiner Daseinsanalytik attestiert Heidegger dem menschlichen Dasein eine generelle Tendenz, die je eigene Existenz im alltäglichen Verhalten zu versachlichen bzw. erstarren zu lassen. Dass ich mich durch mein „Zu-sein“, mein „Möglichsein“ und meinen „Entwurfscharakter“ auszeichne, bleibt mir zunächst und zumeist verdeckt (Heidegger 2001, 42, 143–145 und 175). Da der Zufall (im starken Sinne des Wortes) meine Alltagsroutinen durchbricht, vermag er diese Verdeckung vorübergehend beiseitezuschieben und mir somit zu offenbaren, dass sich meine Existenz auf keiner vorgezeichneten Bahn abrollt, sondern sich in einen dynamischen Möglichkeitsraum hinein vollzieht. Außerdem konfrontiert mich der Zufall mit der Frage, wie sehr ich mich auf ihn bzw. auf dasjenige, das mir durch ihn jeweils zufällt, einlasse. Wie weit gehe ich also mit und verlasse eventuell meine ursprünglich intendierte und antizipierte Bahn? Letzteres hängt selbstverständlich nicht allein von meiner Entscheidung ab, ist aber dennoch immer auf diese bezogen. Tatsächlich entscheide ich ständig darüber mit, ob ich auf einer bestimmten Bahn bleibe oder nicht. Für gewöhnlich ist mir dies nur nicht klar; für gewöhnlich bemerke ich nicht, dass ich durch mein Verhalten ständig praktische Fragen beantworte und meine Existenz entwerfe (Tugendhat 1979, 176–191). Heidegger zufolge bin immer ich selbst es, der oder die für den eigenen Existenzvollzug bzw. Entwurf verantwortlich ist, auch wenn ich mir dies für gewöhnlich ebenfalls verdecke.<sup>3</sup>

In jedem Fall zeichnet sich das Dasein bzw. das faktische Leben prinzipiell durch eine gewisse Offenheit aus. Dass ich in meinem Existenzentwurf

---

3 Tritt auch diese Verdeckung angesichts des Zufalls zurück – vor allem angesichts der zufälligen Begegnung eines anderen Menschen –, dann könnte dies ein Beleg dafür sein, dass sich die Phänomene, die Heidegger unter den Titeln „Gewissen“, „Schuld“ und „Entschlossenheit“ diskutiert, primär nicht in einer radikalen Vereinzelung des Daseins zeigen (Heidegger 2001, 272–301). Vgl. hierzu auch Rentsch (1999), 141–164 sowie Rentsch (2000), 22–45.

immer zu *etwas bin* – bzw. dass ich mir selbst *vorweg bin* – bedeutet nicht, dass ich all mein Verhalten auf ein Lebensziel ausrichte und insofern final ankommen könnte (Heidegger 2001, 145). Solange ich existiere, bin ich mir immer vorweg und bleibe unabgeschlossen, da ich gar nicht anders kann, als meine Existenz vor dem Hintergrund bestimmter Möglichkeiten so oder so zu entwerfen. Diese genuine Offenheit meiner Existenz kann in der Erfahrung des Zufalls aufleuchten und ein Gefühl von Lebendigkeit bedingen. In diesem Kontext ist der Umstand, dass der Zufall überrascht, von Bedeutung. Im Vergleich zu den Alltagsroutinen sowie zum Geplanten und Antizipierten bringt er nämlich etwas anderes und potenziell Neues, womit er einer Erstarung oder Verhärtung der jeweiligen Existenz entgegenzuwirken vermag.<sup>4</sup>

Spreche ich in diesem Aufsatz von Gefühlen, dann beziehe ich mich dabei nicht primär auf qualitativ oder phänomenal ausgezeichnete Zustände. Vielmehr geht es mir hier um Spielarten des intentionalen Erfassens oder Gewährwerdens, die eine bewusste oder gar reflektierte Artikulation des Erfassten nicht einschließen. Fühle ich mich also z.B. lebendig, dann erfasse ich u.a. meine genuine Offenheit auf eine Art und Weise, die eine bewusste oder reflektierte Artikulation dieser Offenheit – so wie sie in der Daseinsanalytik stattfindet – nicht beinhaltet.

Wenn der hier skizzierte Zusammenhang zwischen der Erfahrung des Zufalls und einem Gefühl von Lebendigkeit, in dem uns die eigene Offenheit und Verantwortlichkeit sowie die Wirklichkeit des anderen und Neuen aufleuchtet, überzeugt, dann deutet sich auch eine erste Antwort auf unsere Eingangsfrage an. In der Erfahrung des Zufalls fühle ich mich insofern lebendig, als ich fühle, dass ich kein ablaufendes Programm bin. Hier offenbaren sich mir Existenzmöglichkeiten jenseits des bisher Geplanten und Antizipierten, und insoweit ich mich auf den Zufall einlasse, zeigt sich mir auch, dass ich diese Möglichkeiten tatsächlich bejahen kann. Abhängig davon, wie anders und neu dasjenige ist, was mir im Zufall begegnet, und wie sehr ich mich darauf einlasse, erfahre ich, dass ich anders handeln bzw. sein kann. Damit wird die Erfahrung des Zufalls zu einer Freiheitserfahrung, und insofern ich

---

4 Bergson zufolge ist das Leben im Wesentlichen ein schöpferischer Strom, der ständig Neues schafft. Dieser Strom zeigt die ursprüngliche Zeit bzw. die „durée“ (Bergson 2013, 12–17 und Bergson 2016, 98). So lässt sich auch auf Bergsons Lebens- und Zeitphilosophie zurückgreifen, um den Gedanken zu entwickeln, dass zwischen einem Gefühl von Lebendigkeit und der Erfahrung des Zufalls im Sinne von etwas Neuem ein Bezug besteht.

die Realisierung meiner Freiheit als ein Gut betrachte, kann der Zufall eine Quelle von Glück für mich sein.<sup>5</sup>

Vieles hängt hier natürlich davon ab, wie wir den Ausdruck „Glück“ verstehen. Heidegger verwendete diesen Ausdruck bekanntlich kaum. Außerdem sprach er sich sowohl gegen eine existenzialistische als auch eine ethisch-moralische Interpretation seiner Daseinsanalytik aus. Um solche Interpretationen definitiv auszuschließen, hätte Heidegger seine Texte aber anders schreiben müssen, als er es de facto tat. Vor allem hätte er sich nicht bestimmte Gedanken Kierkegaards und Aristoteles’ derart aneignen dürfen. Die Daseinsanalytik entstand wesentlich in Auseinandersetzung mit aristotelischen Schriften – insbesondere mit der *Nikomachischen Ethik* (Volpi 2015, 46). In diesem Grundtext abendländischer Ethik steht die Idee der *εὐδαιμονία* im Zentrum. Im Deutschen übersetzen wir diesen Ausdruck durch die Worte „Glück“ oder „Glückseligkeit“. Aristoteles zufolge ist das Glück das höchste und einzige Gut an sich, zu dem jede vernunftbegabte Seele hinstrebe. Ich behaupte nun, dass so wie sich (für Aristoteles) die vernunftbegabte Seele erst in der *εὐδαιμονία* voll entfaltet und zeigt – bzw. ihr eigenes Wesen voll offenbart –, sich auch die menschliche Existenz (für Heidegger) tatsächlich und ganz erst in der *eigentlichen Zeitlichkeit* zeigt. Das heißt, in der *uneigentlichen* bleibe ich immer ein Stück weit von meiner je eigenen Existenz entfremdet. Auch wenn diese Entfremdung nicht schmerzhaft oder leidvoll sein muss, scheint sie doch ein gewisses Misslingen zu implizieren, zumindest solange ich mir in meinen Existenzvollzügen gänzlich entfremdet bleibe (Hilgers 2021, 27–33). Eine entfremdete Existenz würde sich niemals als dasjenige zeigen, was sie in ihrem Wesen ausmacht. Stattdessen würde sie sich immer an die Seinsweise von (ontologisch betrachtet) anderen Entitäten angleichen und darin letztlich verlieren. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang weder von einem ethisch schlechten Leben oder Handeln noch von einem existenziellen Leiden. Dennoch meine ich, dass er hier eine Art fundamentalen Scheiterns menschlicher Existenz thematisiert.<sup>6</sup>

5 Fällt mir etwas zu, das so gänzlich anders und neu ist, dass ich es begrifflich überhaupt nicht fassen kann, dann würde mir dasjenige widerfahren, was Bernhard Waldenfels „radikale Kontingenz“ nennt (Waldenfels 2006, 19).

6 Dass der existenzialen Daseinsanalytik eine ethische – oder besser gesagt meta-ethische – Relevanz zukommt, ist in der Heideggerforschung keine neue These (vgl. hierzu Sitter 1975, 17, 39, 106, 142 und 149; Carman 2005, 291; Haugeland 2013, 239–240; Rentsch 2013, 74; Blattner 2013, 330–334 sowie Luckner 2015, 156–158).

Nun ist es notorisch schwierig, den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit auszubuchstabieren. Letzteres werde ich in diesem Aufsatz auch nicht versuchen (vgl. hierzu aber Hilgers 2021, 27–33). Die Markierung eines wichtigen Punktes sollte jedoch ausreichen, um mein Argument darzulegen: Heidegger zufolge vollzieht sich meine Existenz immer durch ein Zusammenspiel meiner Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft. Dieser Vollzug kann aber unterschiedlich vonstatten gehen. Das heißt, die drei „*Ekstasen* der Zeitlichkeit“ können sich unterschiedlich zeigen (Heidegger 2001, 329). Der hier relevante Unterschied hat viel mit dem Phänomen zu tun, das Heidegger „Durchsichtigkeit“ nennt (Heidegger 2001, 146). In ihrer eigentlichen Zeitigung werden mir meine Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft in ihren Wesenszügen durchsichtig. So wird mir u.a. durchsichtig, dass sich meine Zukunft bzw. mein Zukünftigsein wesentlich durch sein Zu-, Möglich- und Offensein charakterisiert. Die Verschiebung von uneigentlicher zu eigentlicher Zeitigung ist zunächst und vor allem eine Modusverschiebung. Es geht also primär nicht darum, *was* ich jeweils tue, sondern *wie* (das heißt in welcher Durchsichtigkeit meiner Existenz) ich es tue. Erneut ist es alles andere als einfach, Heideggers Idee der Durchsichtigkeit nachzuvollziehen. Einerseits scheint er sie keineswegs als theoretische Erkenntnis oder Selbstreflexion verstehen zu wollen, sondern als etwas, was sich in der Art unseres praktischen Existenzvollzugs zeigt. Andererseits suggeriert er gelegentlich eine Verbindung zwischen der Eigentlichkeit und dem philosophischen Denken, was dafür zu sprechen scheint, dass die Eigentlichkeit des Daseins und der Nachvollzug der Daseinsanalytik aufeinander bezogen sind. Wie auch immer wir nun aber die Idee der Durchsichtigkeit ausbuchstabieren, Folgendes lässt sich definitiv festhalten: Wenn es stimmt, dass die Erfahrung des Zufalls dazu beitragen kann, dass ich mir in meinem Zu-, Möglich- und Offensein durchsichtig werde, dann vermag sie auch dabei zu helfen, dass ich meine Existenz eigentlich zeitige und mein Wesen (bzw. meine Seinsweise) somit tatsächlich und ganz offenbare. Zufälle könnten folglich „*Momente der Modalisierung*“ sein, in denen sich ein tendenziell erstarrtes Leben wieder verflüssigt (Heidegger 2001, 309). Das thematisierte Gefühl von Lebendigkeit würde insofern nicht nur ein Gefühl von Freiheit implizieren, sondern auch das Gefühl, dass ich mich einer tatsächlichen und umfänglichen Offenbarung bzw. Entfaltung meiner Existenz nähere. Aus aristotelischer Sicht betrachtet würde dies dafür sprechen, dass Zufall und Glück auf eine besondere Weise verbunden sind.<sup>7</sup>

7 Im vorhergehenden Abschnitt meinte ich, dass es sich bei einem Ereignis nur

## *Ein Gefühl von Entgegenkommen*

Ein zweiter Grund für das Glück des Zufalls liegt darin, dass dessen Erfahrung uns ein Passungsverhältnis zur Welt offenbaren kann. Um dies genauer auszuführen, greife ich erneut auf Heidegger zurück, und zwar auf dessen Endlichkeitsverständnis. Die Überzeugung, dass menschliche Existenz endlich ist, spielt eine zentrale Rolle in der Daseinsanalytik – vor allem in Verbindung mit Heideggers Kantauslegung. Anders als viele andere betont Heidegger nicht die Rolle der Spontaneität bzw. der Diskursivität für Kants Subjektivitätskonzeption, sondern die Rolle der Rezeptivität bzw. der Sinnlichkeit. Und tatsächlich sind wir (als menschliche Subjekte) Kant zufolge auf Affektion angewiesen, um einen Gegenstand anzuschauen. Das heißt, wir haben keine intellektuellen Anschauungen, in denen wir uns einen Gegenstand qua Selbsttätigkeit geben. Stattdessen stehen wir in einer basalen Abhängigkeit, insofern uns stets etwas vorab gegeben sein muss, damit unsere Spontaneität bzw. Diskursivität etwas zu synthetisieren hat (Kant 1904, B67–B73 und Heidegger 2010, 20–34). Heidegger zufolge erfasst Kant unsere wesentliche Endlichkeit weniger mit der Beobachtung, dass unserer Erkenntnis Grenzen gesetzt sind – obwohl Letzteres eine Folge dieser Endlichkeit ist –, als mit der Feststellung, dass unsere Anschauungen nicht *herstellend* sondern *hinnehmend* sind (Heidegger 2010, 25–28). Auch im Rahmen der Daseinsanalytik steht das Phänomen der Endlichkeit nicht primär für das der Sterblichkeit, sondern für diese grundlegende Angewiesenheit darauf bzw. Abhängigkeit davon, dass uns etwas gegeben wird, damit sich uns etwas zeigen kann. Diese Angewiesenheit betrifft auch unser Seinsverständnis als das intentionalitätsermöglichende „Hintergrundverstehen“,

---

dann um einen Zufall (im starken Sinne des Wortes) handelt, wenn sich uns zeigt, dass niemand es vorhersah bzw. plante. Aufgrund eines neuen Erkenntnisstandes könnte sich daher eine Erfahrung im Rückblick als vermeintliche Zufallserfahrung oder besser gesagt als irrtümlicher Zufallseindruck herausstellen. Ein derartiger Irrtum (und die ihm wohl zugrundeliegende Täuschung) mag unter gewissen Umständen unangenehm und ethisch sogar problematisch sein. An der Existenz und dem Wert eines bereits erlebten Gefühls von Lebendigkeit würde das Wissen um diesen Irrtum aber nichts ändern. Mit Blick auf die Lebendigkeitsthematik ist es folglich irrelevant, ob es sich um eine tatsächliche oder vermeintliche Zufallserfahrung handelt, da auch das nachträgliche Wissen um eine stattgefundene Täuschung die einmal gefühlte Lebendigkeit nicht erodieren lässt. (Ich danke Jonathan Krude für diese Beobachtung.) Wie im Folgenden klar werden sollte, verhält sich dies beim Gefühl des Entgegenkommens der Welt deutlich anders.

das wir nicht selbsttätig erschaffen, sondern das uns vorab gegeben ist bzw. gegeben sein muss (Dreyfus 1991, 32; vgl. hierzu auch Heidegger 2001, 137).

In unserer grundlegenden Angewiesenheit und Abhängigkeit liegt in jedem Fall auch eine Unsicherheit und Verletzlichkeit. Wir haben nämlich keine Garantie, dass uns etwas gegeben wird, das uns nicht in die Irre führt, und mit dem wir überhaupt etwas anzufangen wissen. Kant war sensibel für die Sorge, dass uns sinnlich eventuell nichts gegeben wird, mit dem unsere Spontaneität bzw. Diskursivität etwas anzufangen weiß. Ihm zufolge fühlen wir aber in der Erfahrung des Naturschönen – das heißt im Gewährwerden des harmonischen und freien Spiels unserer Erkenntniskräfte angesichts eines Naturphänomens –, dass uns die Welt insofern zugetan ist, dass sie uns etwas gibt, das wir gemäß den Bedingungen unserer Kräfte zu synthetisieren vermögen (vgl. hierzu Kant 1908, 213–219; Hilgers 2015, 35–48 sowie Hilgers 2017, 12–24). Das heißt, in der Erfahrung des Schönen zeigt sich uns ein Passungsverhältnis zwischen uns und der Welt. Kants wohl berühmtester Satz in diesem Zusammenhang lautet: „Die schönen Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme“ (Kant 1924, 127). Ich behaupte nun, dass in der Erfahrung des Zufalls etwas Ähnliches geschehen kann. Wie bereits erwähnt, ist es für das Erscheinen des Zufalls entscheidend, dass er sich als etwas zeigt, das nicht von mir geplant, vorhergesehen oder gemacht wurde. Betrachte ich etwas als Zufall, dann fühle ich mich von ihm im starken Sinne des Wortes affiziert (Fuchs 2002, 62–63). Somit ist die Erfahrung des Zufalls eine Endlichkeitserfahrung und insofern wiederum existenzaufhellend. Fällt mir außerdem etwas zu, das ich als gut oder irgendwie beglückend betrachte, dann zeigt sich der Umstand, dass es nicht gemacht wurde, sondern mir zufiel, als zusätzliche Quelle von Glück. Darin nämlich, dass ich mein Glück in diesem Fall nicht gemacht oder gar erzwungen habe, sondern es einfach *hatte*, offenbart sich mir, dass die Welt mir (nicht als Erkenntnissubjekt, sondern als Individuum) zugetan ist. Ich fühle also meine Angewiesenheit bzw. Abhängigkeit und *zugleich* ein mir Entgegenkommen der Welt. Dieses Gefühl variiert in seiner Intensität abhängig von dem Gut, das mir zufiel. In jedem Fall kann die Zufälligkeit eines solchen Gutes eine besondere Quelle von Glück sein.

Kant zufolge resultiert das Wohlgefallen angesichts des Schönen vor allem daher, dass unser allgemeines Erkenntnisziel als Subjekt befriedigt wird. Bedeutet dies, dass auch bei der Erfahrung des Zufalls bestimmte individuelle Ziele gegeben sein müssen, damit die Welt als entgegenkommend

erlebt wird? Und wenn ja, würde dies dem Moment der Lebendigkeit nicht widersprechen? Hierzu meine ich zunächst, dass es einen großen Unterschied macht, ob ich dem Erreichen eines Ziels aktiv nachgehe oder ob mir etwas zu-fällt, das mir erlaubt, dieses Ziel zu erreichen. Im letzteren Fall ist die Erfahrung des Entgegenkommens der Welt deutlich ausgeprägter. Außerdem kann es so sein, dass mir in der Erfahrung des Zufalls eine neue sowie glückverheißende Entwurfsmöglichkeit – ein neues Verständnis meines „worum-willens“ (Heidegger 2001, 84) – aufleuchtet. Solch eine Erfahrung wäre eine prononciertere Zufallserfahrung, und insofern mir in dieser eine glückverheißende Entwurfsmöglichkeit aufleuchtet, wäre es außerdem wiederum die Erfahrung eines Entgegenkommens der Welt.<sup>8</sup>

Nun könnte man einwenden, dass ein Gefühl des Entgegenkommens der Welt irgendeine Art von religiösem oder magischem Weltbild notwendigerweise impliziert bzw. voraussetzt. Dem ist aber nicht so. Um ein mir Entgegenkommen der Welt zu erfahren, muss ich vor allem nicht an die Existenz eines überirdischen Akteurs oder die Existenz überirdischer Kräfte glauben. Entscheidend ist in diesem Kontext einzig mein Gewährwerden, dass ich (a) in all meinen Erfahrungen und Handlungen darauf angewiesen bin, dass mir etwas gegeben wird, womit ich als das erfahrende und handelnde Wesen, das ich bin, etwas anzufangen weiß, und dass mir (b) im betreffenden Fall etwas sowohl völlig Ungeplantes als auch Gutes gegeben wird. Dieses Gewährwerden drückt sich aus in Sätzen wie „was habe ich doch für ein Glück“ oder „was bin ich doch für ein Glückspilz“. Zweifelsohne schwingt in der Artikulation solcher Sätze oft eine gewisse Dankbarkeit mit. In unserer säkularen Zeit zeichnet sich diese aber für gewöhnlich dadurch aus, dass sie keinem personalen Akteur gegenüber empfunden wird. Das heißt, im säkularen Kontext ist hier keine gebende personale Instanz mitgedacht, gegenüber

8 Der Zufall, so wie von mir mit Blick auf Gedanken Kants und Heideggers beschrieben, steht in einem engen Zusammenhang mit Waldenfels' Verständnis des Pathos: „Für Ereignisse, die nicht als abrufbares Etwas auftreten, als warteten sie bloß auf unser Stichwort oder auf unseren Tastenbefehl, die uns vielmehr widerfahren, zustoßen, zufallen, uns überkommen, überraschen, überfallen, scheint mir das alte Wort ‚Pathos‘ angebracht [...] Das Motiv des Pathos, an dem solche Kompensationsbemühungen abprallen, läßt sich andererseits mit der herkömmlichen Sprache der Affekte und Affektionen in Zusammenhang bringen, doch nur dann, wenn das An- der Af-fekte und Af-fektionen als eine Form des Antuns, des Angehens, des Anrufs zum Klingen gebracht wird, wie es andeutungsweise schon bei Husserl, Scheler und Heidegger geschieht“ (Waldenfels 2006, 42–43).

welcher Dankbarkeit empfunden werden könnte. Das Fehlen einer solchen Instanz ändert jedoch nichts an der Endlichkeit menschlicher Existenz und es ändert ebenso wenig, dass wir uns mit gutem Grund glücklich schätzen dürfen, wenn uns etwas Gutes ungeplant zu-fällt.<sup>9</sup>

### *Ein Gefühl von Korrespondenz*

Ein dritter Grund für das Glück des Zufalls liegt darin, dass dessen Erfahrung uns aus unseren egozentrischen Alltagsroutinen herauszureißen und für die Begegnung einer anderen Person (bzw. des Anderen schlechthin) zu öffnen vermag. Ich werde diesen Grund hier nur sehr kurz besprechen, da die betreffende Begegnungsform in den phänomenologischen Debatten zur „Alterität“ und „Responsivität“ (sowie in den soziologischen Diskussionen zur „Resonanz“) hinreichend thematisiert wurde (vgl. hierzu u.a. Waldenfels 2006, 56–67 sowie Rosa 2015). In seinen Überlegungen zum Zufall hat auch Thomas Fuchs diese Begegnungsform im Blick:

Die Begegnung stellt den Anspruch, aus der finalen Eigenbewegung heraus und in eine Gegenwart einzutreten, die sich für den Anderen offen hält. Diese Erfahrung der Korrespondenz enthält in sich bereits die „Respondenz“: [...] Die finale Orientierung auf eine projektierte, geplante Zukunft tendiert aber zur Festlegung und Einengung der persönlichen Entwicklung. Eigentliche, personale Zukunft eröffnet sich erst mit einem Durchbrechen des Erwartungshorizonts, mit dem Einbruch des Anderen in die Gegenwart (Fuchs 2002, 72).

Der Gedanke hier ist, dass wir unterscheiden müssen zwischen (a) einer zielgerichteten sowie eigenbezogenen Bezugnahme auf eine andere Person und (b) einer Begegnung, die sich für die Andere in dem Sinne öffnet, dass deren Fragen, Ansprüche, Gedanken usw. wirklich ernst und als Anlass für eine auf wahrhafte Interaktion ausgerichtete Antwort genommen werden. Letzteres beinhaltet, dass ich das Verhalten einer anderen Person nicht einfach gemäß einem verfestigten Erwartungshorizont abhandle. Das heißt, die hier relevante Öffnung muss meine Bereitschaft einschließen, meine bisherigen Denk- und Verhaltenspfade zu verlassen, und mich selbst somit in Frage zu stellen. In der Erfahrung von Korrespondenz – so wie ich diese hier ver-

<sup>9</sup> Ich danke Logi Gunnarsson für den Hinweis, dass man meinen könnte, dass das von mir in diesem Abschnitt Dargestellte eine Art von religiösem oder magischem Weltbild notwendigerweise impliziert bzw. voraussetzt.

stehe – bemerke ich aber immer auch seitens der anderen Person eine Öffnung mir gegenüber, sodass es sich bei der betreffenden Begegnungsform um kein einseitiges Sich-in-Frage-Stellen handelt, sondern um eine wechselseitige Anerkennung der jeweils Anderen in deren Individualität. Diese Erfahrung bzw. dieses Gefühl ist insofern eine Quelle von Glück, als sie eine gelungene Begegnung mit einer anderen Person (und eventuell auch mit einem anderen Lebewesen, Naturphänomen oder Artefakt) anzeigt. Primär steht sie in jedem Fall für eine Art von zwischenmenschlichem Gelingen, in dem die Interagierenden wahrhaftig aufeinander eingehen. Dabei mag das Gefühl von Korrespondenz häufig Hand in Hand gehen mit dem im vorhergehenden Abschnitt besprochenen Gefühl des Entgegenkommens der Welt. Während mich letzteres jedoch vor allem bemerken lässt, wie sich die Dinge quasi von selbst zu meinen Gunsten fügen, zeigt mir ersteres, dass eine andere Person und ich sich tatsächlich treffen bzw. sich auf eine die jeweils andere Individualität anerkennende Weise begegnen. Die Idee der Korrespondenz steht also primär für ein gegenseitiges sich Entgegenkommen von Personen. Der Zufall ist hier gewissermaßen bereits insofern im Spiel, als der spezifische Verlauf einer solchen gelungenen Begegnung weder geplant noch antizipiert werden kann. Darüber hinaus könnte er in diesem Zusammenhang aber auch insofern von Bedeutung sein, als er mich für die geforderte Öffnung gegenüber einer anderen Person überhaupt erst öffnet. Genauer gesagt könnte es häufig eines Zufalls bedürfen, um meine Alltagsroutinen und mein alltäglich-zweckrationales Verhalten zu unterbrechen und mir dadurch die relevante Öffnung gegenüber einer anderen Person zu ermöglichen. Wie bereits in Abschnitt I bemerkt, muss mir etwas als Unvorhergesehenes und Ungeplantes auffallen und mich tatsächlich angehen, damit es sich mir als Zufall zeigt. In der Zufallserfahrung muss sich mir also offenbaren, dass mir etwas tatsächlich widerfährt. Diese Erfahrung birgt die Möglichkeit einer Unterbrechung meiner alltagspraktischen Bezugnahme auf Andere. Insofern vermag der Zufall ein Türöffner der Korrespondenz zu sein. Diese Beschreibung rückt das Gefühl von Korrespondenz in eine gewisse Nähe zum Gefühl von Lebendigkeit; tatsächlich könnten beide Gefühle oft zwei Seiten ein- und derselben Medaille sein. Da die Erfahrung von Korrespondenz allerdings jede Art von Manipulation oder Täuschung ausschließt, ist es für sie entscheidend, dass die Erscheinung des Zufalls nicht vorgetäuscht ist.<sup>10</sup>

---

10 Hartmut Rosa diskutiert Resonanz als ein gelungenes Weltverhältnis, in dem ein „Passungsverhältnis zwischen Subjekt und Weltausschnitt“ bestehe

## Die Gefährdung des Zufalls im Informationszeitalter

Was könnte den Zufall bzw. die Möglichkeit, dass mir etwas zufällt, gefährden? Die auf diese Frage zu prüfende Antwort lautet: Die Existenz bestimmter Zeitstrukturen kann eine solche Gefährdung implizieren. Dass Zeitstrukturen – diejenigen Strukturen also, die eine bestimmte Messung, Erfahrung oder gar Erscheinung der Zeit bedingen – variabel und kulturabhängig sind, ist eine weit verbreitete These in der soziologischen Forschung (Elias 2017, 3–19; Rosa 2005, 26 und Nassehi 2008, 37). In den letzten Jahrzehnten präsentierte darüber hinaus Wissenschaftler\*innen der unterschiedlichsten Disziplinen Untersuchungen zur besonderen Zeitstruktur der Spätmoderne bzw. des Informationszeitalters. Die wichtigsten Stichworte in diesem Kontext lauten *Beschleunigung*, *Wiederholung*, *Gleichzeitigkeit*, *Permanenz*, *Steuerung* und *Linearisierung*. Weist eines dieser Worte auf eine Zeitstruktur hin, welche die Möglichkeit, dass mir etwas zufällt, beschneidet? Vor allem mit Blick auf das Wort „Steuerung“ lässt sich diese Frage wohl nur bejahen. In seiner Diskussion der Technik als neuzeitlichem Seinsentwurf bzw. Wahrheitsgeschehen hatte Heidegger das Phänomen der Steuerung bereits klar im Blick. Der moderne Seinsentwurf der Technik zeige nämlich alles als Berechenbares. Was sich nicht als Berechenbares zu zeigen vermöge, das könne sich uns überhaupt nicht mehr als Entität offenbaren – zumindest

---

(Rosa 2015, 36). In der Resonanz interagierten beide Seiten so miteinander, „dass sie als *aufeinander antwortend*, zugleich aber auch *mit eigener Stimme sprechend*, also als ‚zurück-tönend‘ begriffen werden können“ (Rosa 2015, 285). Mit Blick auf alle drei Gründe, die ich hier dafür anführe, dass die Erscheinung des Zufalls eine Quelle von Glück sein kann, sind auch folgende Gedanken Rosas von Interesse: „Das gute Leben aber ist [...] das Ergebnis einer Weltbeziehung, die durch die Etablierung und Erhaltung stabiler *Resonanzachsen* gekennzeichnet ist, welche es den Subjekten [...] ermöglichen, sich in einer antwortenden, entgegenkommenden Welt *getragen* oder sogar *geborgen* zu fühlen. [...] Ein Weltverhältnis, das keine Störungen und Unterbrechungen, keine Begegnungen mit dem Fremden und Unvertrauten, keine Phasen des Fremdwerdens von Selbst und Welt kennt [...] verwandelte sich am Ende und unter der Hand in ein *stummes Weltverhältnis*, weil die Welt ihr *Unverfügbares*, ihre eigene Stimme und damit ihre Antwortqualität verlöre [...]“ (Rosa 2018, 59–60). Mit Blick auf die Zeitlichkeit der in II.3 thematisierten Begegnungsform wäre auch auf Levinas’ Idee der „Diachronie“ und Waldenfels’ Idee der „Diastase“ einzugehen (Levinas 2003, 7–14 und Waldenfels 2006, 48–52). Ein solches Eingehen würde jedoch den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

nicht als *reale* Entität, denn Realität werde neuzeitlich als Wirklichkeit bzw. als berechenbarer Kausalzusammenhang aufgefasst. Das Berechnen sei dabei immer auf Steuerung bezogen, insofern es ihm darum gehe, einen Zukunftspfad sicherzustellen. Es schließe also die Zukunft und verwandle diese in etwas Kontrollierbares bzw. Programmierbares. Neben die Steuerung und die Sicherung trete zuletzt auch die Speicherung (von Energien und letztlich von Informationen) als Wesensmoment der Berechnung (vgl. zu alledem und Heideggers Technikdenken insgesamt Hilgers 2021, 34–44).

Anders als einige Postphänomenologen meine ich, dass gerade die jüngsten Erscheinungen des Informationszeitalters Heideggers Beschreibung des modernen Seinsentwurfs bzw. seiner Charakterisierung der modernen Technik Plausibilität verleihen (Hilgers 2021, 51–52). Zeichnet sich nun aber der im Informationszeitalter waltende Seinsentwurf tatsächlich durch das Moment der Steuerung aus, dann scheinen sich die Spielräume für Zufälliges zugunsten einer gesicherten Zukunft zu verkleinern – was die Erscheinung des Zufalls gefährden könnte. Diese Hypothese steht im Widerspruch zur für die Moderne (vermeintlich) charakteristischen Kontingenzsteigerung bzw. Vergrößerung der Möglichkeitsräume (Luhmann 2017, 221 und Rosa 2005, 13). In der Neuzeit wachse die Dimension des Kontingenten nämlich insofern, als soziale Parameter individuelle Lebensentwürfe weniger stark determinierten als zuvor. So verfügten im Vergleich zu früheren Zeiten viele Personen heute (zumindest in der westlichen Welt) über ein höheres Maß an Selbstbestimmung bzgl. ihrer Partner\*innen- und Berufswahl, ihrer politischen Ausrichtung, ihrer kulturellen Präferenzen, ihrer sexuellen Orientierung usw. Dass Kontingenzen zunehmen, bedeutet hier also, dass stetig weniger Momente der je eigenen Identität durch die sozio-kulturellen Anfangsbedingungen des je eigenen Daseins festgelegt sind. Zumindest für einige Mitglieder moderner Gesellschaften trifft dies in gewisser Hinsicht zweifelsohne zu. Ob die These allerdings im Allgemeinen zu halten ist, bleibt zu diskutieren. Vor allem wäre zu untersuchen, ob das Abnehmen gewisser sozialer Determinationen nicht vom Auftreten neuer Zwänge begleitet wird – wie z.B. vom wachsenden Zwang, alle Facetten des Lebens unter Zuhilfenahme der neuesten Programme möglichst genau zu steuern und somit eben nichts dem Zufall zu überlassen. Wer die neueste Applikation hat, der oder die kann sich nicht mehr verirren und braucht daher nicht mehr nach dem Weg zu fragen. Ich behaupte, dass sich das Moment der Steuerung derart tief in das alltägliche In-der-Welt-Sein eingegraben hat, dass die Erscheinung des Zufalls (so wie in diesem Aufsatz beschrieben) zumindest unwahrschein-

licher wird. Diese These steht nicht im Widerspruch zu derjenigen, dass die Bestimmung gewisser Persönlichkeitsaspekte zunehmend kontingent wird. Auf der Ebene der Alltagspraxis jedoch scheint das Moment der Steuerung – zusammen mit dem der Beschleunigung – für das Erscheinen des Zufalls eher ungünstige Zeitstrukturen zu etablieren.

Letzteres mag nach der (mit Heidegger assoziierten) kulturpessimistischen Technikkritik klingen. Ich wende mich hier aber keineswegs gegen die Technik oder den technologischen Fortschritt, und dies gilt (aus einem anderen Grund jedoch) ebenso für Heidegger. In vielerlei Hinsicht haben Menschen ein begründetes Interesse daran, Vorgänge effizient zu steuern. Daher kann es nicht darum gehen, ein striktes Nein gegenüber der Technik zu formulieren. Vielmehr gilt es, das richtige Verhältnis zwischen Ja und Nein in diesem Kontext auszuloten. Mit Blick auf unser Thema bedeutet dies, dass die erfolgreiche Steuerung kein Zweck an sich ist. Vielmehr bedarf ihre Implementierung in einen konkreten Zusammenhang immer einer „verständigungsorientierten“ Begründung (Habermas 1987, 148). Eine Totalisierung der Steuerung im Sinne einer grenzenlosen Ausdehnung des Kontrollanspruchs auf alles und jedes würde u.a. die Erscheinung des Zufalls – und somit bestimmte Facetten eines gelungenen Lebensvollzugs – erschweren bzw. verunmöglichen. Mit diesen Überlegungen greife ich sowohl Habermas' Idee des kommunikativen Handelns als auch Heideggers Idee der Gelassenheit auf. Neben seiner Verteidigung der Gelassenheit – bzw. des *Sein-lassens* – beschwört Heidegger in vielen seiner späteren Schriften jedoch auch die Möglichkeit (und gelegentlich die Notwendigkeit) einer völligen Wandlung des neuzeitlichen Seinsentwurfs bzw. des modernen Wahrheitsgeschehens. Letzteres wäre *das Ereignis* im starken Sinne des Wortes, welches einen ganz anderen Bezug zum Sein und ein ganz anderes Sich-Zeigen von Entitäten mit sich führen würde. Dieses Ereignis lässt sich nicht produzieren; es liegt jenseits unserer Macht bzw. unseres Machens. Allerdings lässt es sich durch ein besonderes (*besinnliches*) Denken vorbereiten. Dieses Denken versucht uns der späte Heidegger exemplarisch vorzuführen (vgl. zu den Gedanken dieses Absatzes erneut Hilgers 2021, 45–52).<sup>11</sup>

11 Heideggers Idee des Ereignisses impliziert nicht, dass die Artefakte, mit denen wir heute umgehen, gänzlich verschwinden werden. Auch als sich der antike Seinsentwurf zum mittelalterlichen wandelte, verschwanden nicht alle bisherigen Artefakte von der Bildfläche. Parmenides, Augustinus und Descartes mögen verschiedene Seinsverständnisse gehabt haben – das heißt, sie mögen sich vor dem Hintergrund eines je anderen Hintergrundverstehens auf kon-

## Der Augenblick des Zufalls

In Abschnitt II.1 erwähnte ich bereits, dass sich für Heidegger menschliche Existenz durch das Zusammenspiel der zeitlichen Ekstasen vollzieht. Auch im eigentlichen Existenzvollzug sind demzufolge alle drei Ekstasen im Spiel. Allerdings sind sie dies auf eine besondere Art. So treten u.a. das Zu- und Mögliche sowie der Entwurfscharakter der ekstatischen Zukunft in die Durchsichtigkeit der je eigenen Existenz. Warum die Erfahrung des Zufalls ein solches Hervortreten begünstigen könnte, diskutierte ich bereits. In diesem letzten Abschnitt werde ich nun auf die Ekstase der Gegenwart in ihrem eigentlichen Modus zu sprechen kommen, welchen Heidegger als „den Augenblick“ bezeichnet (Heidegger 2001, 328). Meine abschließende Diskussion der Gegenwart rührt nicht daher, dass Heidegger ihr eine gegenüber den

---

krete Entitäten intentional bezogen haben –, aber sie alle verwendeten wohl hin und wieder ein Messer. Heidegger zufolge müssen sich ihnen ihre jeweiligen Messer aber anders gezeigt haben. Ebenso wäre davon auszugehen, dass sich Menschen ihre Smartphones anders zeigen würden, wenn sich der technische Seinsentwurf zu einem anderen wandelte. Auch wenn es nun jedoch plausibel ist, anzunehmen, dass sich Parmenides, Augustinus und Descartes ein von ihnen verwendetes Artefakt jeweils anders zeigte, überzeugt es kaum zu behaupten, dass sich ihnen dieses Artefakt *gänzlich* anders zeigte. Alle drei verwendeten ihre Messer wohl primär, *um* damit zu schneiden. Dies führt zu zwei Fragen: a) Sind die in der Seinsgeschichte konstatierten Wandlungen im Seinsentwurf so radikal, wie von Heidegger behauptet? Das heißt, gibt es hier nicht stärkere Kontinuitäten als von ihm herausgestellt? b) Müssen wir davon ausgehen, dass die durch das besinnliche Denken vorbereitete Wandlung unseres heutigen Seinsentwurfs alle konstitutiven Momente dieses Entwurfs überwindet, um als Wandlung zu gelten? Das heißt, können wir uns z.B. dem Paradigma der Steuerung entweder nur ganz unterordnen oder es ganz überwinden? Meine diskursethisch inspirierte Deutung des Ja- und Nein-Sagens bringt eine dritte Alternative ins Spiel, nämlich die Alternative der Eingrenzung. Heidegger zufolge wäre dies keine dritte Alternative, sondern erneut die erste, da nun die Kontrolle selbst kontrolliert werden soll, was uns wiederum vorgaukelt, dass alles in unserer Macht liege. Das heißt, der Glaube an die Möglichkeit der Eingrenzung würde uns unsere Endlichkeit verdecken. Ich meine aber, dass sich die Ideen eines „verständigungsorientierten Handelns“ sowie einer „kommunikativen Vernunft“, welche der instrumentellen Grenzen setzt, mit der Idee menschlicher Endlichkeit vertragen (Habermas 1987, 7–9). Genauer gesagt behaupte ich, dass die Überzeugung, dass wir die Steuerungsdimension aktueller Zeitstrukturen gemeinsam und verständigungsorientiert eingrenzen können – und dem Erscheinen des Zufalls somit Raum geben –, nicht impliziert, dass *alles* in unserer Verfügungsmacht liegt.

anderen Ekstasen hervorgehobene Rolle einräumt, sondern daher, dass die Gegenwart in ihrem eigentlichen Modus mit Blick auf den Zufall von besonderem Interesse ist. (Tatsächlich räumt Heidegger der Zukunft eine hervorgehobene Rolle ein, was ich hier jedoch nicht weiter diskutieren werde.) Wie so oft in der Daseinsanalytik übernimmt Heidegger einiges von Kierkegaard und Aristoteles für sein Verständnis des Augenblicks. In *Die Krankheit zum Tode* beschreibt Kierkegaard eine Erscheinung der Verzweiflung als ein Verharren im Abstrakten bzw. Allgemeinen und ein damit einhergehendes Verlieren des Konkreten: „Das Selbst führt so eine phantastische Existenz in abstrakter Unendlichmachung oder in abstrakter Isolation, ständig seines Selbst ermangelnd, von dem es sich mehr und mehr entfernt“ (Kierkegaard 2020, 88). Heidegger greift sowohl diesen Gedanken auf als auch die aristotelische Bestimmung der  $\varphi\rho\upsilon\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  (Klugkeit) als einer Tugend, die einen sehen lässt, wie in konkreten Situationen zu handeln ist (Carman 2005, 291). Im Gegenwartsmodus des Augenblicks zeigt sich mir also die Situation, in der ich mich jeweils befinde, in ihrer spezifischen Verfasstheit (und außerdem vor dem Hintergrund meiner mir durchsichtigen Gewesenheit und Zukunft). Allein in diesem Modus kann ich im starken Sinne des Wortes handeln. Das heißt, nur im Augenblick verhalte ich mich frei und verantwortlich, weil mir sowohl die gegebene Situation in ihrer Konkretheit als auch mein Dasein in seinem Wesen (als ein in diese Situation „geworfener Entwurf“) aufgeschlossen sind (Heidegger 2001, 88). Involviert die Erfahrung des Zufalls neben der Durchsichtigkeit des eigenen Möglichen und Entwurfscharakters auch einen solchen Gegenwartsmodus? Ich meine, dass dasjenige, was ich in den Teilen II.1 und II.3 ausführte, eine positive Antwort auf diese Frage nahelegt. Die Erfahrung des Zufalls vermag es, uns in die spezifische Konkretheit einer Situation zu ziehen, und in dieser zu halten. Der Zufall und der Augenblick sind also genuin aufeinander bezogen. Paradoxerweise setzt die Erfahrung des Zufalls jedoch ein Stück weit voraus, was sie selbst perpetuiert. Das heißt, so wie Heidegger meint, dass wir das Ereignis zwar nicht herbeiführen, aber dennoch im Denken vorbereiten können (bzw. müssen), so behaupte ich, dass der Zufall (schon allein aus begrifflichen Gründen) zwar nicht gemacht oder bewirkt werden kann, uns aber niemals etwas zufallen könnte, ohne dass wir für dieses (ontologisch bescheidenere) Ereignis offen wären. Ist die Verdeckung meines Entwurfscharakters nämlich maximal dicht und fehlt mir damit einhergehend jedwede Offenheit für die Konkretheit einer Situation, dann wird mir kaum etwas zufallen. In *Sein und Zeit* schreibt Heidegger selbst:

Nur der Entschlossenheit [also dem Existenzvollzug im Modus der eigentlichen Zeitlichkeit (T.H.)] kann das aus der Mit- und Umwelt zu-fallen, was wir Zufälle nennen. [...] Dem Man dagegen ist die Situation wesentlich verschlossen. Es kennt nur die allgemeine Lage, verliert sich an die nächsten Gelegenheiten und bestreitet das Dasein aus der Verrechnung der Zufälle, die es, sie verkennend, für die eigene Leistung hält und ausgibt (Heidegger 2001, 300).

Je größer die Verdeckung ist, desto auffallender muss der Zufall sich zeigen, um die von mir thematisierten Gefühle von Lebendigkeit, Entgegenkommen und Korrespondenz zu ermöglichen bzw. zu verstärken. Anders ausgedrückt müssen wir selbst dem Zufall ein Stück weit entgegenkommen, damit er von sich selbst her auf uns zukommen kann. Je nachdem, wie sehr wir dazu bereit sind oder nicht, wird er eine größere oder kleinere Rolle für unsere jeweilige Existenz spielen, was wiederum deren Vollzugsmodus (sowie unser Glück) beeinflussen könnte. Das erklärt auch, warum es unter bestimmten Lebensumständen leichter ist als unter anderen, die Erfahrung des Zufalls zu machen. Wenn die in diesem Text vorgebrachten Argumente für die These, dass die Erfahrung des Zufalls eine besondere Quelle des Glücks darstellt, stichhaltig sind, und wenn es außerdem richtig ist, dass bestimmte Lebensumstände (sowie die diesen Umständen zugrundeliegenden Zeitstrukturen) für die Erscheinung des Zufalls günstiger sind als andere, dann gilt es, über diese Thematik weiterhin nachzudenken – zumal mit Blick auf die aktuellen Bedingungen des Informationszeitalters.<sup>12</sup>

### Literatur

Bergson, Henri. 2013. *Schöpferische Entwicklung*. Aus dem Französischen neu übersetzt und herausgegeben von Margarethe Drewsen. Mit einer Einleitung von Rémi Brague. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Bergson, Henri. 2016. *Zeit und Freiheit: Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*. Aus dem Französischen neu übersetzt und herausgegeben von Margarete Drewsen. Mit einer Einleitung von Rémi Brague. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

---

12 Mein Dank gilt all den Teilnehmer\*innen der Sommerschule der *Deutschen Gesellschaft für Phänomenologie* und des Potsdamer Forschungskolloquiums *Ethik und Ästhetik*, die Vorarbeiten zu diesem Aufsatz mit mir 2022 diskutierten. Beide Diskussionen halfen mir, den Aufsatz in der vorliegenden Gestalt fertigzustellen. Bedanken möchte ich mich außerdem bei Jannik Bierstedt, Elisa Gläser sowie den zwei Gutachter\*innen meines Textes für ihre sehr hilfreichen Kommentare.

- Blattner, William. 1999. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blattner, William. 2013. „Authenticity and Resoluteness.“ In *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, herausgegeben von Mark A. Wrathall, 320–337. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carman, Taylor. 2005. „Authenticity.“ In *A Companion to Heidegger*, herausgegeben von Hubert L. Dreyfus und Mark A. Wrathall, 285–296. Malden, Oxford und Carlton: Blackwell Publishing.
- Dreyfus, Hubert. 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Div. I*. Cambridge (Massachusetts) und London: The MIT Press.
- Elias, Norbert. 2017. *Über die Zeit: Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Herausgegeben von Michael Schröter. 12. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Fuchs, Thomas. 2002. „Zukunft und Zufall. Über das Offene in der Biographie.“ In *Zeit-Diagnosen: Philosophisch-psychiatrische Essays*, 61–77. Baden-Baden: Wesel Kommunikation.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. 4., durchgesehene Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Haugeland, John. 2013. *Dasein Disclosed*. Herausgegeben von Joseph Rouse. Cambridge (Massachusetts) und London: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Band 56/57 der Gesamtausgabe. Herausgegeben von Bernd Heimbüchel. 2., durchgesehene und ergänzte Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2001. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin. 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Band 16 der Gesamtausgabe. Herausgegeben von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2003. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Band 65 der Gesamtausgabe. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3., unveränderte Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2010. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Band 3 der Gesamtausgabe. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm von Herrmann. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hilgers, Thomas. 2015. „Was ist ein ästhetisches Urteil?“ In *Affekt und Urteil*, herausgegeben von Thomas Hilgers, Gertrud Koch, Christoph Möllers und Sabine Müller-Mall, 23–48. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Hilgers, Thomas. 2017. *Aesthetic Disinterestedness: Art, Experience, and the Self*. New York und London: Routledge.

- Hilgers, Thomas. 2021. „Technik und Zeit bei Heidegger.“ In *Jahrbuch Technikphilosophie 2021: Konfigurationen der Zeitlichkeit*, herausgegeben von Alexander Friedrich, Petra Gehring, Christoph Hubig, Andreas Kaminski und Alfred Nordmann, 19–52. Baden-Baden: Nomos.
- Kant, Immanuel. 1924. *Handschriftlicher Nachlass. Band III: Logik*. Kants gesammelte Schriften. Band XVI. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Neudruck. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel. 1908. *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*. Kants gesammelte Schriften. Band V. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, Immanuel. 1904. *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. Kants gesammelte Schriften. Band III. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer.
- Kierkegaard, Sören. 2020. *Die Krankheit zum Tode*. In *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst*. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Lögstrup. 9. Aufl. München: dtv.
- Levinas, Emmanuel. 2003. *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Luckner, Andreas. 2015. „Wie es ist, selbst zu sein: Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54–60).“ In *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, herausgegeben von Thomas Rentsch, 3., bearbeitete Aufl., 141–159. Berlin, München und Boston: Walter de Gruyter.
- Luhmann, Niklas. 2017. *Einführung in die Systemtheorie*. Herausgegeben von Dirk Baecker. 7. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- Nassehi, Armin. 2008. *Die Zeit der Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Neuauflage mit einem Beitrag „Gegenwarten“. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rentsch, Thomas. 1999. *Die Konstitution der Moralität: Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe 1999: Methode und Selbsterkenntnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rentsch, Thomas. 2000. *Negative und praktische Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rentsch, Thomas. 2013. „Sein und Zeit‘: Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit.“ In *Heidegger Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, unter Mitarbeit von Florian Grosser, Katrin Meyer und Hans-Bernhard Schmid herausgegeben von Dieter Thomä, 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., 48–74. Stuttgart und Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Sitter, Beat. 1975. *Dasein und Ethik: Zu einer ethischen Theorie der Existenz*. Freiburg und München: Verlag Karl Alber.
- Tugendhat, Ernst. 1979. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Spachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Volpi, Franco. 2014. „Der Status der Existenzialen Analytik (§§ 9–13).“ In *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, herausgegeben von Thomas Rentsch, 3., bearbeitete Aufl., 27–47. Berlin, München und Boston: Walter de Gruyter.
- Waldenfels, Bernhard. 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.