

Die Technik und der Turnus. Überlegungen zum Klimawandel im Anschluss an Heidegger

Matthias Fritsch, Montreal

Abstract

In diesem Vortrag möchte ich einen Vorschlag anbieten, wie man Heideggers Verwendung des Begriffs des Böartigen—der „Ingrimm des Aufruhrs“—heute verstehen könnte. Demnach benennt der Begriff den Aufstand einer neuzeitlichen Subjektivität, die sich in ihren Weltbezügen der vorgängigen und konstitutiven Beziehung auf Welt und Erde zu entsagen versucht. Damit steht diese Aufruhr und die damit einhergehende „Verwüstung der Erde“ in der Nähe dessen, was Heidegger auch als die Technik bezeichnet, die man des Öfteren mit dem Raubbau an der Natur in Verbindung gebracht hat. Heideggers Kritik an der Technik als neuzeitliche Schickung des Seins beruft sich auf einen Ursprung des Normativen im Geheiß oder Versprechen des Seins, den ich (hier über Heidegger hinausgehend) als Turnus (d.h. das abwechselnde An-der-Reihe-Sein) unter Generationen entwickeln möchte. Demnach wäre das Böse heute die wissentliche (obgleich unwillkürliche und alltägliche) Bedrohung der Lebensgrundlagen von zukünftigen Generationen, denen damit ein gerechter Turnus versagt wird.

Der Grimm

Heidegger hat den Begriff des Bösen in seiner Laufbahn verschieden verwendet. In *Sein und Zeit* war er im Zusammenhang des Aufweises des Schuldigseins nur *ex negativo* an dem Begriff interessiert, in der Folge aber wird das Böse (besonders seit dem Blochmann-Brief 1929) stärker mit der Nichtigkeit und Gegenwendigkeit des Seins selbst in Verbindung gebracht und dann weiter ontologisiert und damit positiviert, besonders im Hinblick auf die moderne Technik als Seinsgeschick.¹ In diesem kurzen Vortrag werde ich mich nur mit der Verwendung des Begriffs in den späteren Schriften befassen, in denen Heidegger vom Böartigen als dem „Ingrimm des Aufruhrs“ spricht (GA77, 207-8; s.a. GA9, 359).

Das Böartige besteht für Heidegger in einer durch den Willen ausgelösten Verwüstung der Erde, die jedoch nicht einfach eine moralisch schlechte oder verwerfliche Verletzung von Normen, wie grundsätzlich diese auch sein mögen, darstellt (GA77, 207ff.). Die Verwüstung der Erde ist auch nicht gleichzusetzen mit der Zerstörung von einzelnen Lebensräumen oder Lebewesen, denn der Jüngere sagt zuvor, geradezu als Motivation für die Einführung der seltsamen Rede vom Bösen: „Denn die Verwüstung, die wir meinen, besteht ja nicht nur erst seit gestern. Sie erschöpft sich auch nicht im Sichtbaren und Greifbaren. Sie kann auch nie durch eine Aufzählung der Zerstörungen und der Auslöschung von Menschenleben verrechnet werden, gleich als sei sie nur deren Ergebnis.“ (GA77, 207) Dennoch, so möchte ich nahelegen, ist die heutige massive Destabilisierung der Umwelt nicht so weit entfernt von Heideggers „Verwüstung der Erde“.

Das Böse oder Böartige erscheint im „Humanismus-Brief“ als „eigenwilliges Pochen auf die Setzungskraft der Subjektivität,“ welches auch als „Grimm“ verstanden wird (GA9, 359). Dieser grimmige Eigenwille stammt aber nicht einfach aus der Subjektivität oder dem Menschen selber,

sondern aus dem Wechselspiel des Seins, das Heidegger hier näher und geschichtlich spezifischer bestimmt als „das Sein als der Wille zur Macht“ (GA9, 360). Das Sein aber, so die Stelle aus dem Brief weiter, waltet im Widerstreit zwischen Licht und Nicht, Lichten und Nichten, Tag und Nacht. Das Heile erscheint als ein Seinlassen, welches auf den „Anspruch“ des strittigen Seins, das Nichten ausdrücklich eingeschlossen, antwortet.

Der Grimm des subjektiven Aufstandes, des eigenwilligen Pochens auf die Macht der Subjektivität, besteht also auch darin, misszuverstehen, dass dieser Wille selbst eine Antwort auf das Sein bleibt, das den Willen be-anspricht—also anspricht und in den Belang nimmt. Das Böse besteht in einer Art des Lichtens, die diesen Anspruch verdeckt, sodass der Wille ihn übersieht oder überhört und dadurch erst zum Willen zur Macht wird. Ich komme gleich auf diesen wesentlichen Punkt—das Übersehen des Anspruchs—zurück, zuerst aber möchte ich die Verbindung des Bösen zur Technik näher beleuchten.

Das Böse ist also der Ingrimm des Aufruhrs, wobei Grimm als Wille zur Macht verstanden wird. Dieser Begriff Nietzsches² verweist schon auf das, was Heidegger sehr bald die Technik und das Gestell nennen wird (s. z.B. „Die Überwindung der Metaphysik“ GA7, 76ff.).³ Damit wird das Böse mit der Technik in Verbindung gebracht: Beide sind Wille zur Macht, der grimmige Aufruhr eines sich selbst wollenden Willens, der seine Zugehörigkeit zum Sein vergisst. Denn auch die Technik als Gestell übersieht laut Heidegger den Anspruch des Seins. Im Aufsatz „Die Frage der Technik“ spricht Heidegger von der höchsten Gefahr, die darin besteht, alles auf der Erde Begegnende zu „Bestand“—also bloßen, verfügbaren Ressourcen—zu reduzieren, und letzten Endes auch den Menschen selber als Bestand zu verstehen und zu behandeln, das bedeutet als bloßes Mittel zur weiteren, ziellosen Beschaffung und Bereitstellung von immer mehr Bestand. Dieser so reduzierte und gefährdete Mensch aber schwingt sich als Herrscher der Erde auf. „Indessen,“ schreibt Heidegger, „spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf“ (GA7, 28).

Wer sich als Herr der Erde aufspreizt, verwüstet die Erde und vernichtet sich selbst. Denn er gehört zur Erde als das, was er nicht beherrschen kann, weil er dafür immer zu spät kommen würde. Im Zusammenspiel mit Welt (wie in „Der Ursprung des Kunstwerks“) oder mit dem Geviert (wie in *Vorträge und Aufsätze*), ist die Erde dem Menschen vorgeordnet als das, was ihn erst in sein Sein schickt und zu- oder an-spricht.

Der Zuspruch

Diese Zusprache des Geschickes, das möchte ich hier betonen und ausführen, ist also der Ursprung des Normativen—das, was es Heidegger gestattet, das Gestell als das Böse nicht nur zu diagnostizieren, sondern zu kritisieren im Zusammenhang mit dem, was der „Brief“ die „ursprüngliche Ethik“ nennt (GA9, 356). Diese Ethik gibt den Wohnort des Menschen beim Sein, zwischen Erde und Welt, an, und kann daher auch nicht von Ontologie getrennt werden.⁴ Der Wohnort ist dem Sein zugehörig weil er konstitutiv antwortet auf das Sein als Streit zwischen Welt und Erde, Tag und Nacht, dem Heilen und dem Bösen. Um überhaupt zu sein, was er ist oder wird, muss der Mensch antworten auf das, was er nicht ist, was ihm vorgängig ist und ihn als solches anspricht. Der Mensch ist nur im „Entsprechen des Anspruchs“ oder Zuspruchs der Sprache und des Hauses des Seins (GA7, 183, 185; GA9, 313).⁵ Im „Brief über

den Humanismus“, in einer Anmerkung zum Begriff der (Zuge)Hörigkeit, wird der Anspruch oder Zuspruch (oder Zusage) auch Geheiß genannt, also soviel wie ein Versprechen, das aber nicht (allein) vom Menschen ausgeht, sondern in der Natur der Sache liegt (GA9, 360).⁶ Im Kontext der Technik liegt das normativ-kritische Potenzial dann in der Forderung, den Anspruch oder die Verheißung des Gestells—welches uns auffordert, das Seiende und die irdischen Kräften herauszufordern—überhaupt erst als Anspruch zu erkennen. Wir sollen begreifen, dass wir mit der Herausforderung des Seienden den Auftrag des Gestells erfüllen, also Antwortende bleiben. Dadurch erst ergibt sich die Möglichkeit, den Anspruch des Gestells auch anders (geschichtlich weiter oder tiefer) zu hören, nämlich als Geheiß oder Schickung des Seins, welches sich auch anders als im Gestell schicken könnte. Deswegen zitiert Heidegger gegen Ende des Technik-Aufsatzes Hölderlins berühmte Worte, „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ (GA7, 29).

Heideggers Einsicht kann man auch so formulieren. Die Welt kann mich nur „angehen,“ wenn sie grundsätzlich unverfügbar und von einem (nicht persönlichen oder personhaften) Anderen her „zugewiesen“ ist. Dieses Angehen, welches Robert Pippin in einem neuen und faszinierendem Buch so schön mit „mattering“ ins Englische übersetzt,⁷ kommt nur dann an, wenn ich den Ursprung des Angegangenwerdens nicht einholen kann, weder durch Macht, Machenschaft, Herrschaft, oder Aufruhr noch begrifflich (das meint Pippin mit Heideggers Diagnose des „logischen Vorurteils“, nachdem nur das Sinn machen würde, was begrifflich und propositional artikuliert werden kann; s. auch Derridas Dekonstruktion des sog. „Logozentrismus“).⁸ Auch der kritische Theoretiker Hartmut Rosa hat in einer seiner neuesten Monographien den Zusammenhang zwischen resonanten Weltbezügen und der Unverfügbarkeit der Welt betont und in soziologischen Studien untersucht: zu Hause kann ich nur in einer Welt sein, die ich nicht beherrschen kann.⁹

Bei Heidegger ist hier gerade entscheidend, dass der Ursprung des Normativen und die Uneinholbarkeit und Unverfügbarkeit dieses Ursprungs untrennbar miteinander verbunden sind. Zugespitzt, und mit besonderem Blick auf *Sein und Zeit*, könnte man sagen: Ich muss mich als Selbst und Grund meiner Selbst einholen eben weil ich es nicht bin und nie sein kann. Eine Stelle aus *Sein und Zeit* macht diesen Ursprung der Sorge und des Schuldigseins besonders deutlich:

Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. [...] Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf nie mächtig sein. Dieses Nicht gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. [...] Nicht *durch* es selbst, sondern *an* es selbst entlassen aus dem Grunde, um als dieser zu sein. (GA2, 377-8, §58)

In diesem Sinne ist Selbstsein gleichbedeutend mit Schuldigsein, mit Sorge und Fürsorge. Der Ursprung des Normativen in einem Nicht, des Seinkönnens in Nicht-Beherrschung, straft das Kantische „Sollen beinhaltet Können“ Lügen.¹⁰ Freiheit—das Entwerfen auf und Ergreifen von Möglichkeiten—ist nicht ohne Verantwortung zu denken, eben weil Freiheit kein „Selbstanfang“ (wie bei Kant) ist und sein kann.¹¹ Das Dasein ist nicht durch sich selbst, sondern durch Anderes, welches hier als Nicht oder Nichtigkeit bezeichnet wird, um seine Unverfügbarkeit und Vorgängigkeit zum Vorschein zu bringen. In diesem Sinne ist Dasein

wesentlich geboren aus Anderem, und Hannah Arendts Kerngedanken der Natalität scheint schon hier kurz auf: Geborenssein in und von unverfügbar Anderem und Gebürtigkeit (der Entwurf auf neue Möglichkeiten) sind im Seinsgrunde der Freiheit untrennbar miteinander verknüpft. Zum Anderen der Nichtigkeit gehört aber natürlich auch der Tod, der als „eigenste“ Möglichkeit erst die Aneignung von ererbten Entwürfen als die jemeinigen möglich macht (GA2, 495, §72).

Aufgrund dieser Existenz „zwischen“ Geburt und Tod, die das Dasein immer und jeweilig als gebürtig und endlich charakterisieren, ist Dasein ein wesentlich generationelles Wesen.¹² Zwar ist das Andere und Nichtige, das zum Grund des Daseins gehört aber nicht seiner Macht unterworfen werden kann, nicht ontisch reduzierbar auf eine der Geburt vorhergehende und dem Tod folgende Generation, aber es ist als Geborenssein und Sterbliches auch nicht ohne diese Generationen zu denken. Deswegen schreibt Heidegger ja auch der Geschichtlichkeit des Daseins nicht nur die Zugehörigkeit zu einem „Volk“ zu—von der wir wissen, wie problematisch das im Zusammenhang der Nationalsozialismus werden sollte—sondern auch einer „Generation“:

Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner „Generation“ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus. (GA2, 508, §74; s. auch GA2, 27, §6).¹³

Obwohl Heidegger „Generation“ hier nur in der Einzahl verwendet, dürfte klar sein, dass es sie nur in der Mehrzahl gibt. Trotz der verschiedenen Bedeutungen von „Generation“¹⁴ beinhalten alle zumindest einen Verweis auf vorhergehende Generationen. Demnach wäre der Mensch eben nicht nur ein generationelles, sondern auch ein intergenerationelles Wesen. Und dies affiziert m.E. auch den Anspruch, der das Dasein in die Sorge ruft. In *Sein und Zeit* hat Heidegger nicht die andere Seite der Normativität betont, die sich nicht an die „Selbst-Grund-Legung“ sondern an die „Entlassung“ an das Andere und Nichtige und an die Geworfenheit an den Grund wendet (GA2, 378). Wie wir gesehen habe, führt aber der Versuch, das Nichtbeherrschbare zu beherrschen, zu Grimm; stattdessen sollte Dasein das Sein wesen lassen als der Grund, der man ist. Dass ich meinen Seinsgrund nicht aneignen kann aber es versuchen muss, bedeutet unter anderem, dass ich immer wieder an die Grenze meines Daseins, an Tod und Geburt, stoße, und damit auf „meine“ Generation als eine von mehreren Generationen, die ich also sein lassen muss, um selber zu sein.

Grosso modo würde ich sagen, dass in Heideggers späteren Schriften zur Zeitlichkeit das Normative durchaus auch in dieser anderen Hinsicht auftaucht, d.h. auf das Andere bezogen, wenn auch nicht in bezug auf Generationen und Generationengerechtigkeit, wie ich es hier aus gegebenem Anlass entwickeln möchte. Diese andere Normativität, die Normativität des Anderen, ist eben der Anspruch des Seins, den ich bereits besprochen habe. Ich werde ihn gleich im Hinblick auf Gerechtigkeit zwischen den Generationen näher beleuchten und weiterentwickeln. Diese Ausführung geht natürlich weit über Heideggers Schriften hinaus. Ich darf aber kurz darauf hinweisen, dass er den Anspruch durchaus so versteht, dass er eine solche Entwicklung und auch ein entsprechendes Verhalten fordert (GA11, 20).

Der Turnus

Ich habe schon angedeutet, dass ich nun versuchen werde, den Anspruch, den Turnus, und die Generationengerechtigkeit miteinander in Beziehung zu bringen. Hierzu biete ich im Folgenden eine straffende, zusammenfassende, und dezidiert auf Turnus hin orientierte Deutung von drei philosophischen Texten über Zeit und Gerechtigkeit, über *moira/meros* und *dike*, die jeweils auf die Griechen zurückgehen: Heideggers „Spruch des Anaximander“ (die Lektüre des so genannten ersten vorsokratischen Philosophen dieses Namens, sowohl in GA5 als auch und GA78), Heideggers „Moirai“ (die Lektüre von Parmenides), und Derridas *Voyous* (*Schurken*; die Lektüre von Aristoteles' *Politik* über den Wechsel der Ämter, über *kata meros* oder *en merei*, was Derrida u.a. mit *tour à tour* übersetzt und quasi ontologisiert).¹⁵

Beginnen wir mit *moira*, was normalerweise Schicksal oder Teil (etwa einer Beute) bedeutet, und von Heidegger in seiner Parmenides-Deutung mit Zuteilung und Geschick (des Seins) übersetzt wird (GA7, 256). *Moirai* und das etymologisch verwandte *meros* besagen im Griechischen aber unter anderem auch so viel wie Zeit, nämlich die Zeit eines Turnusses, etwa einer Amtszeit, die einem Wechsel in der Zeit unterliegt.

Diese Doppelbedeutung von *moira* (als Teil und als Turnus) zeigt an, dass etwas Teilen auf (mindestens) zwei Arten geschehen kann. Etwas kann nämlich geteilt oder zugeteilt werden, in dem es entweder in Teile zerteilt wird (etwa ein Kuchen), oder in dem es in Turnusse aufgeteilt wird (wie etwa beim Teilen eines Fahrrades, wenn jeder Nutzer mal an der Reihe ist, wobei die Zerlegung des Rades in Teile den Nutzen zerstören würde). In einigen meiner jüngeren Schriften habe ich versucht zu zeigen, dass westliche Theorien der Verteilungsgerechtigkeit letztere Teilungsart ganz und gar vernachlässigen, was desaströse Folgen haben kann, z.B. wenn die Natur wie ein Kuchen und nicht eher wie ein Fahrrad betrachtet wird (Fritsch 2018).

Die mit *moira* oder *meros* bezeichnete Zeit ist nicht Zeit im Sinne eines bloßen Zeitflusses, sondern betont die Singularität der Zeiten, der Laufzeiten oder Lebenszeit. Gemeint ist *dieses eine Mal*, einmal, *une fois* (das französische *fois*, abgeleitet vom lateinischen *vicis*, Wende, Turnus, wie etwa in Vize-Präsident, s. auch deutsch *Woche*). Dieser Sinn von Zeit als singular und unersetzlich wird betont, wenn man sich auf *meros* oder *moira* bezieht, womit ja ein Sinn von Verabredung oder Zuteilung eintritt. Wie man am Beispiel von Antigone sehen kann, bedeutet *moira* auch so viel wie die Lebenszeit eines Sterblichen, die ihr oder ihm zugeteilt wurde—das „Lebensschicksal,“ das einem Menschen geschickt wurde.

Die Einzigartigkeit der Zeit als *moira* bringt dann auch schon das Normative mit sich. Als zugeteilte gilt es die Zeit als die meine anzunehmen, das Mal des An-der-Reihe-seins zu übernehmen. Und eben diese Einzigartigkeit der Zuweisung verweist auf die Normativität: Du bist an der Reihe, Dein Leben ist dir zugewiesen, es steht dir zu, es ist die Dir „gebührende Lebenszeit“: wie Heidegger sagt, „werde, was du bist!“ (GA2, 194, §31). Wie schon angedeutet kommt dieser Aufruf, diese Zu-Gabe der Zeit als Auf-Gabe, aber nicht, wie es noch in *Sein und Zeit* heißt, aus dem Dasein selber,¹⁶ sondern wird vom unhintergehbaren Sein geheißen. Denn der Anspruch stammt von einer anderen Seite, die es natürlich ohne das Dasein auch nicht geben kann.

Wie wir schon sahen, ist es wichtig, die Andersheit des Geheißenes, die Unverfügbarkeit der Fügung, zu bewahren. Damit zielt die Aufgabe auch nicht nur auf das einzelne Dasein. Denn

keine Zeit ist einfach sie selber, sondern gefügt in die Wendungen der Turnusse. Die Turnusse sind nämlich eben nicht (wie das Deutsche „An der Reihe sein“ es nahelegt) auf einer Linie aufgereiht, wie einzelne Teile, sondern wenden und winden sich in- und gegen-einander, sodass der eine gar nicht ohne den anderen sein kann. Der eine ist dran *nur* in der Übernahme von Anderen und im Übergang zum weiteren Turnus, der aber schon begonnen hat. Der Inhaber hat seinen Turnus nur in dieser Gegen-Wendung von und zu anderen. Mein Leben ist immer auch das Leben der Anderen. Das Geschick hat Dich in Deinen Turnus geschickt und die damit einhergehenden zeitlichen und geschichtlichen Verantwortungen verfügt. Wenn Du Dein Leben „zwischen Geburt und Tod“ annimmst, deinen Turnus übernimmst, dann gehen damit Verpflichtungen einher, etwa (wie bei Antigone) den toten Bruder zu bestatten oder für die Kinder zu sorgen.

Wie wir gehört haben, kann es sich bei den zugewiesenen Zeiten auch um die gesamte Lebenszeit eines Menschen handeln, ein Leben, das sich zwischen Geburt und Tod erstreckt.¹⁷ Wenn wir nun die Zuteilung der Zeit (die Schickung oder die Fug, was ja Heidegger als Übersetzung von *dike* in „Der Spruch des Anaximanders“ anbietet) vergessen und die Zeit als in Teile zerteilt verstehen, dann fällt nicht nur der Anspruch (und damit die Normativität weg), sondern wir verstehen unsere Lebenszeit selber auch tendenziell als vorhanden, als bloßer Abschnitt eines an sich bedeutungslosen, objektiven Zeitflusses, der etwa durch die Natur und die Biologie vorgegeben ist. Dagegen kommt es darauf an, die Lebenszeit als Walten des Seins und Schickung der (Lebens-)Geschichte zu begreifen.

Die Geschehnisse, die der Mensch an sich erfährt, Zeugung, Geburt, Kindheit, Reifen, Altern, Tod, sind keine Geschehnisse in einem heutigen und engen Sinne des spezifisch biologischen Naturvorganges, sondern gehören in das allgemeine Walten des Seienden, das das menschliche Schicksal und seine Geschichte mit in sich begreift (GA 29/30, 39).

Versteht man also die moirologische Zeit als zugewiesene Lebenszeit eines Sterblichen, der gezeugt und geboren wurde, aufwächst, reift, altert und stirbt, so darf man also davon ausgehen, dass das Vergessen der *moira* als Schickung oder Fügung der Zeit auch übersieht, dass diese Lebenszeit einen Turnus darstellt, der sich der „Zu-Gabe“ durch die Zuteilung von Turnussen verdankt, es also andere Turnusse, andere Lebenszeiten gibt, die mitgegeben werden, weil ja ein Turnus in der Zuteilung besteht, die weiterhin zuteilt, fügt, und schickt.

Fasst man nun die Lebenszeit als miterschlossen in einer Generation, wie Heidegger es in *Sein und Zeit* tut, so könnte man sagen, der Anspruch des Seins bestünde (auch) darin, zu verstehen, dass man einer Generation angehört, die generiert wird durch das Walten des Seins, mithin durch eine Zeitzeugung, die andere Menschen in meiner Generation, aber eben auch andere Generationen vor und nach meiner zeitigt. Das Scheinen des Anwesens verhüllt die notwendige Schickung der anderen Generationen und legt nahe, als sei man, was man ist, aus sich selbst heraus. Doch das Verständnis meines Lebens als eines Turnus gibt zu—im Sinne der Heideggerschen „Zugabe“— dass es andere Zeiten und andere Sterbliche gab und geben wird, die an der Reihe sind. Die Gestimmtheit, mit der Zeit an der Reihe zu sein, ist untrennbar mit der Zeit verbunden, die weiterhin aus einer Zuteilung besteht. Und diese Kontinuität - trotz des unvermeidlichen Bruchs, die durch die diskontinuierliche Singularität einer Wendung mit der Zeit gekennzeichnet ist - gehört ebenfalls zur Zeit. Zeit besteht nicht nur aus singulären

Momenten, sondern beinhaltet auch Sukzession und Fluss. Damit ist eine weitere Wendung verheißen, denn diese Zeit ist nicht zu trennen vom Versprechen einer weiteren Wendung.¹⁸ Ebenso wie wir uns nicht selbst gebären können, also eben nicht Selbstanfang sind sondern von einer anderen Generation gezeugt sind, so können wir auch nicht anders, als etwas für andere nach uns zu hinterlassen (nicht notwendigerweise durch biologische Fortpflanzung, sondern durch unseren Leichnam und andere materielle Spuren, unsere Einflüsse und Wirkungen, usw.). Der eigene Weg mit der Zeit ist geprägt von Gabe und Überschuss, von dem, was wir erben, uns aber nicht vollständig aneignen können und so hinterlassen müssen.

In diesem Sinne können wir dann sagen, dass wir notwendig Mitglieder einer Generation sind, die einen Turnus in der Bewohnung der Erde übernommen hat. Demensprechend ist es geboten, uns zu verstehen als einen Turnusinhaber, der eingelassen ist in andere Turnusse, die uns immer noch und schon beanspruchen. Diesen Anspruch können wir dann (nach dem, was ich oben über das kritische Potenzial und dessen Entfaltung gesagt habe) weiter entwickeln als einen Zuspruch oder ein Versprechen, dass uns nach einem *gerechten* Turnus fragt, wobei Gerechtigkeit hier nicht nur als Geschick und Fügung des Seins, sondern auch als Entfaltung des Anspruchs verstanden wird.

Hiermit komme ich zum Schluss dieses Vortrags über Heidegger und das Böse, wenn natürlich auch nicht zum Schluss der Überlegungen über Klimagerechtigkeit heute. Ich habe andernorts weiter ausgeführt, was ich unter einem gerechten Turnus verstehe.¹⁹ Ein gerechter Turnus bezieht sich auf drei wesentliche Komponente des Gegenstandes, mit dem sich Generationen abwechseln: (a) wie der Turnusgegenstand erhalten wurde (etwa könnte man sagen, man solle ihn in einem Zustand weitergeben, der mindestens so gut ist wie bei Erhalt); (b) wie gut er von Künftigen genutzt oder bewohnt werden kann, und (c) ob er als das, was er ist, gedeiht. In diesem Sinne würde ich einen gerechten Turnus mit der Erde (von (a) bis (c)) etwa mit den bekannten neun „planetarischen Grenzen“ in Verbindung bringen, die laut Ökologen und Klimawissenschaftlern den „sicheren Handlungsraum für die Menschheit“ und damit für zukünftige Generationen festlegen.²⁰ Das Böse besteht dann in der Überschreitung dieser Grenzen, die einen weiteren Turnus erschwert bis hin zu unmöglich macht.

Natürlich ist das viel spezifischer und handlungsorientierter als das, was Heidegger in den 1940er Jahren mit der „Verwüstung der Erde“ gemeint hat. Angesichts Heideggers notorischem Elitismus und Antisemitismus möchte ich ihm auch gar nicht die normativen Leitgedanken für die aktuelle Umweltdestabilisierung anvertrauen, die ja wahrscheinlich im Großen und Ganzen sowohl die Ärmsten der Welt (besonders im globalen Süden) als auch zukünftige Generationen am härtesten treffen wird. Ich denke aber doch, dass mein Vorschlag, das Böse heute zuallererst in der wissentlichen Überschreitung von planetarischen Grenzen zu suchen, kreativen Anschluss an Heideggers Technik-Kritik reklamieren kann. Denn diese Kritik, so habe ich argumentiert, gründet in der Einsicht, dass die Technik des neuzeitlichen Gestells im Überhören des Zuspruchs besteht, welches den böartigen Grimm eines Willens zur Bemächtigung freisetzt. Das Hören des Zuspruchs aber fordert seine weitere Entfaltung, die ich mit Heidegger und über ihn hinaus in der Fügung eines gerechten Turnus anbiete, der eine Antwort versucht auf die heute hervorstechende Problematik des Klimawandels und der Umweltdestabilisierung.

Endnoten

¹ S. Bernd Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen*, Wien, Passagen Verlag, 2000, S. 100f. S. auch Bret Davis, „The Persistence of Ur-Willing, the Dissonant Excess of Evil, and the Enigma of Human Freedom“ in *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Chicago: Northwestern University Press, 2007; Rosa Maria Marafioti, „Heideggers Auffassung des Bösen. Seyn und Mensch im Abgrund der Freiheit“ *Heidegger Studies* Volume 37, 2021, 31-56. In diesem Aufsatz werde ich trotz dessen großer Bedeutung für das Thema des Bösen nicht auf Heideggers Schelling-Interpretation eingehen.

² Ob Heideggers Nietzsche-Lektüre angemessen ist, ist immer wieder in Frage gestellt worden, braucht hier aber nicht erörtert zu werden.

³ In diesem Text („Die Überwindung der Metaphysik“) wird auch der Begriff der „Verwüstung der Erde“, den wir aus den Feldweggesprächen kennen, oft verwendet, und zwar im aufschlussreichen Zusammenhang mit zwei weiteren Beschreibungen unseres geschichtlichen Zustandes: dem „Einsturz der von der Metaphysik geprägten Welt“ und der „Fest-Stellung“ des Menschen zum bloß arbeitenden Tier. Zusammen werden diese drei der „Untergang der Wahrheit des Seienden“ genannt, einen Untergang, der sich laut Heidegger schon ereignet hat: „Die Folgen dieses Ereignisses sind die Begebenheiten der Weltgeschichte dieses Jahrhunderts“ (GA7, 70f.).

⁴ Bekanntlich antwortet Heidegger auf die Forderung nach einer Ethik, indem er zunächst die Forderung selbst in Frage stellt, von der er vermutet, dass sie aus der Orientierungslosigkeit im Zeitalter der Technik herrührt. Die Technik fordere den Menschen auf, dem Diktat der Rahmung (des Gestells) zu "entsprechen", indem sie selbst eine berechenbare Beständigkeit in der Zurückhaltung erreiche. Diese berechenbare Beständigkeit soll durch eine axiologische Regelethik erreicht werden, die lediglich die Fabrikation der Vernunft ist (nur das Gemächte menschlicher Vernunft, GA9, 361/E 274). Die Forderung nach einer Ethik scheint ferner eine problematische Trennung zwischen Logik, Physik und Ethik vorauszusetzen, die Heideggers Fundamentalontologie zu überwinden sucht. Die antike Trennung trägt zur Vorbereitung des modernen Nihilismus bei, der zunächst alles physische Sein auf bloße Materie und blinde Kräfte reduziert und damit den Dingen ihr eigenes Hervorgehen abspricht, um dann die Natur selektiv aufzuwerten, indem er menschliche Werte auf sie projiziert. Dieser Wertesubjektivismus führt zu der Illusion, die heute vielleicht in dem geologischen Begriff des Anthropozäns zum Ausdruck kommt, dass der Mensch, wohin er auch schaut, nur sich selbst begegnet. Die Natur aber kann ihr Wesen gerade in dem Gesicht verbergen, das sie der "technischen Bemächtigung" bietet (GA9, 324/E247). (Wir sollten die Resonanz mit den Gemächten hören, die beide in der Macht verwurzelt sind; siehe Heideggers Ausführungen zum Willen zur Macht und zum Nihilismus).

Als Antwort darauf schlägt Heidegger berühmt (oder berüchtigt) vor, das Sein selbst (bereits) als eine ursprüngliche Ethik zu überdenken: „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ethos der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.“ (GA9, 356)

⁵ S. hierzu auch Ute Guzzoni, „‘Anspruch’ und ‘Entsprechung’ und die Frage der Intersubjektivität“. In *Nachdenken über Heidegger*, hg. von Ute Guzzoni. Hildesheim: Gerstenberg, 1980; Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983; Matthias Fritsch, „Heidegger’s Dao and the Sources of Critique“ in *Environmental Philosophy and East Asia: Nature Time Responsibility*, ed. Hiroshi Abe, Matthias Fritsch, Mario Wenning. London, Routledge, 2022.

⁶ Die Anmerkung zum Begriff der Hörigkeit (aus der 1. Auflage des Jahres 1949) lautet „Bejahen und Verneinen, Anerkennen und Verwerfen schon gebraucht in das Geheiß des Ereignisses - vom Geheiß des Unterschieds gerufen in das Entsagen.“ (Brief über den »Humanismus«, GA9, 360). Entscheidend ist hier auch der Zusammenhang zwischen Unterschied (inbes. die ontologische Differenz) und Anspruch oder Geheiß: weil das Sein nicht eins sondern immer schon differenziert ist (in Sein und Seiendes, in Sein und Dasein, in die Vielfalt des Gevierts, usw.), verlangt es eine Antwort und ist wesentlich eine Gabe, die dem Menschen aufgegeben ist, womit der Mensch eine Aufgabe hat oder gar ist.- Zum Begriff des Geheißes, s. v.a. *Was heißt Denken?*, die Vorlesung von 1951/52 (GA8). Dort finden wir auch eine Stelle, in der dieses nicht allein von menschlichem Sprechen ausgehende

Versprechen auf den zwischenmenschlichen Bereich (und nicht nur den Bezug Sein-Mensch) angewendet wird, allerdings nur als Beispiel, um das Wort Geheiß zu erläutern: „Wir gebrauchen für den anrufenden Herbeiruf auch das Wort »Geheiß«. Das Geheiß hat sein Wesen nicht im Namen, sondern jeder Name ist eine Art von Geheiß. In jedem Geheiß waltet ein Ansprechen und damit freilich eine Möglichkeit des Nennens. Wir heißen einen Gast willkommen. Dies besagt nicht: wir belegen ihn mit dem Namen »willkommen«, sondern wir heißen ihn eigens willkommen und die Ankunft vollziehen als vertrauten Ankömmling. Somit liegt im Willkommen-heißen als Einladen in die Ankunft zugleich doch ein Benennen, ein Anrufen, das den Angekommenen in den Ruf des gern gesehenen Gastes stellt.“ (GA8, 129).

⁷ „It matters“ bedeutet ja in etwa, „es ist wichtig, es geht mich oder uns (etwas) an, es betrifft uns, verlangt unsere Antwort und Sorge, zieht uns in die Verantwortung ohne unser Zugeständnis,“ usw. Das Deutsche bietet kein genaues Äquivalent, doch Heidegger nutzt in Ähnlichem Sinne an manchen Stellen „Belang“. Siehe etwa „Das Wesen der Sprache“ (GA12, 187ff.).

⁸ S. Robert Pippin, *The Culmination. Heidegger, German Idealism, and the Fate of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press (im Erscheinen).

⁹ Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*. Frankfurt, Suhrkamp, 2020.

¹⁰ S. Robert Stern, *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*, Oxford University Press, 2015, Kapitel 6 und 7.

¹¹ S. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 474; s.a. B 561, B 582. Klaus Düsing bietet eine hervorragende Explikation der Kantischen Auffassung von Freiheit als Selbstanfang in *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 2002, s. bes. 214ff.

¹² Zu diesem Begriff („generational being“), s. auch Anne O’Byrne, *Natality and Finitude*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

¹³ In anderen Schriften habe ich versucht, nachzuzeichnen, wie zwei der bekanntesten Kritiker von Heideggers „Sein zum Tode“ eben diese Intergenerationalität erweitern und vertiefen (Fritsch, *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*; Stanford: Stanford University Press, 2018, Kapitel 1 und 2). Levinas argumentiert, dass Heideggers Auffassung des Todes die Einsamkeit gegenüber der Zwischenmenschlichkeit privilegiert, insbesondere gegenüber der Beziehung zu zukünftigen Menschen, die durch die konstitutive Beziehung zur endlichen Zeit eröffnet wird (Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l’extériorité*. Paris: Le Livre de poche, 2012). Zweitens argumentiert Hannah Arendt, dass Heideggers Darstellung der endlichen Zeitlichkeit des Handelns in unzulässiger Weise den Tod gegenüber der Geburt privilegiert (Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958).

¹⁴ S. die Übersicht dieser Bedeutungen in Fritsch, 2018, Kapitel 1.

¹⁵ Also auch im Französischen (wie ja im Deutschen und Englischen) finden wir einen seltsamen Wechsel vom Griechischen *meros/moira* (Teil, Turnus, Los, Schicksal, usw.) zu *tournos* (Kreis; Zirkel, also ein Werkzeug, um einen Kreis zu zeichnen; Drehbank). Dies kann irreführend sein, denn der Turnus (so wie ich ihn verstehe) ist kein Kreis, keine Rückkehr zum selben Ausgangspunkt. *Meros/moira* haben es in diese modernen Sprachen aber hauptsächlich in der Bedeutung von „Teil“ im Sinne von „Teil eines Ganzen“ geschafft, etwa in dem Wort Mereologie, auch Meritokratie (als Herrschen desjenigen, was einem als Teil eines Ganzen zusteht).

¹⁶ „Der Ruf [des Gewissens] kommt *aus* mir und doch *über* mich“, sagt Heidegger (GA2, 366, §57).

¹⁷ Die alten Griechen übrigens—vielleicht um dem Vergessen der Schickung entgegenzuwirken, aber natürlich mit ganz eigenen und neuen Problemen—haben diese Zuteilung von Lebenszeit und Lebensdauer personifiziert, und zwar in den sogenannten - Sie haben es erraten – *Moirai*, den Moiren. Die Moiren sind drei Schwestern, die den Lebensfaden eines Menschen spinnen. Die drei Schicksalsgöttinnen, deren Zuteilung selbst von den höchsten Göttern (etwa Zeus) nicht geändert werden können, sind nachhomerisch die Folgenden: Chloto (die „Spinnerin“--sie

entscheidet, wann man geboren wird und spinnt den Lebensfaden), Lachesis (die „Zuteilerin“, sie zieht den Faden aus) und Atropos (die „Unabwendbare“, sie schneidet den Faden durch - wörtlich: "das Unumkehrbare", das, wovon man nicht zurückkehren kann, also der Tod).

¹⁸ Mit primärem Bezug auf Derrida (und dessen Lektüre von Heideggers Geheiß, Zusage, und Anspruch) habe ich diesen Zusammenhang zwischen Zeit und Versprechen ausgearbeitet in „Promising the world to the other“ (Vortrag Oktober 2022, Society for Phenomenology and Existential Philosophy); s. auch “On the Sources of Critique in Heidegger and Derrida” *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* 4.2, 63-88 (2021).

¹⁹ “Why Democrats Should be Committed to Future Generations” *Dialogue: Canadian Philosophical Review* (im Erscheinen, etwa Nov 2023; doi:10.1017/S0012217323000173).

²⁰ Dixon-Declève, Sandrine, Owen Gaffney, Jayati Ghosh, Jørgen Randers, Johan Rockström, und Per Espen Stoknes. 2022. *Earth for All: A Survival Guide for Humanity: A Report to the Club of Rome (2022), Fifty Years after The Limits to Growth (1972)*. Gabriola Island, British Columbia, Canada: New Society Publishers.