

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).

In den Feldweggesprächen von 1944/45 lässt Heidegger den Älteren sagen:

Weil die Verwüstung tieferen und weither kommenden Wesens ist, wird jedoch unser Nachdenken immer wieder zu ihr zurückkehren. Dabei dürften wir stets klarer erkennen, dass die Verwüstung der Erde und die mit ihr zusammengehende Vernichtung des Menschenwesens irgendwie das Böse selbst sind.

Nach kurzem Austausch, in dem das Böse als moralisch Schlechtem oder Verwerflichem (wohl das, was man auch als *malum morale* bezeichnet²) vom Böartigem unterschieden wird, sagt der Jüngere:

Das Böartige ist das Aufrührerische, das im Grimmigen beruht, so zwar, dass dieses Grimmige seinen Ingrimm in gewisser Weise verbirgt, aber zugleich ständig damit droht. Das Wesen des Bösen ist der Ingrimm des Aufruhrs, der nie ganz ausbricht, und der, wenn er ausbricht, sich noch verstellt und in seinem versteckten Drohen oft ist, als sei er nicht... Der im Bösen wesende Grimm lässt den Aufruhr los und die Wirrnis, die wir allenthalben dort ahnen, wo wir einer Auflösung begegnen, die unaufhaltsam zu sein scheint... Vielleicht ist überhaupt der Wille selbst das Böse (GA77, 207-8)

Das Böartige besteht also 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“.

Zuvor jedoch möchte ich eine andere Passage anführen, diesmal aus dem bekannten „Brief über den Humanismus“:

Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Böartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist. In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens. Was nichtet, lichtet sich als das Nichthafte. Dieses kann im »Nein« angesprochen werden. Das »Nicht« entspringt keinesfalls aus dem Nein-sagen der Negation. Jedes »Nein«, das sich nicht als eigenwilliges Pochen auf die Setzungskraft der Subjektivität mißdeutet, sondern ein sein-lassendes der Ek-sistenz bleibt, antwortet auf den Anspruch des gelichteten Nichtens (GA9, 359).

Wie schon im Feldweggespräch ist also das Böse ist nicht in erster Linie ein *malum morale*, welches man in der Schlechtigkeit des menschlichen Handelns und dessen Verletzung von Normen verortet. Das Böse oder Böartige (sie scheinen hier im „Humanismus-Brief“ nicht, wie im Feldweggespräch, unterschieden zu werden) erscheint hier 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 Ingrimme des Aufruhrs, wobei Grimm als Wille zur Macht verstanden wird. Dieser Begriff Nietzsches³ verweist schon auf das, was Heidegger sehr bald die Technik und das Gestell nennen wird (s. z.B. „Die Überwindung der Metaphysik“ GA7, 76ff.).⁴ 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).

Diese Umkehr des herabgesetzten Menschen in dessen Erhöhung (in Heideggers Text durch das Wort „Indessen“ eingeleitet) verlangt nach einer Erklärung. Was ist der Zusammenhang zwischen der Selbstverdinglichung und Selbstverherrlichung des modernen Menschen? Heidegger gibt die Erklärung in einem direkt anschließenden Kommentar zu Werner Heisenbergs Behauptung, dass der Mensch heute nur sich selbst begegnet - eine Behauptung, die wir heute im Anthropozän oft als die Idee hören, dass es keine „Natur“ mehr gibt, etwa dass kein atmosphärisches Teilchen auf Erden unberührt ist vom menschengemachten Klimawandel.⁵ Heidegger schreibt:

Der Mensch steht so entschieden im Gefolge der Herausforderung des Ge-stells, daß er dieses nicht als einen Anspruch vernimmt, daß er sich selber als den im Ge-stell von diesem Angesprochenen übersieht und damit auch jede Weise überhört, inwiefern er aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs ek-sistiert und darum niemals nur sich selber begegnen kann. (GA7, 28)

Das Gestell ist also ein geschichtliches Geschick des Seins, das den Menschen beansprucht, aber sich dabei so zurücknimmt, dass der Mensch dem Anspruch folgt, ohne ihn als Anspruch zu erkennen.⁶ Die Selbstverdinglichung wird zur Selbstverherrlichung des modernen Menschen durch eben dieses Übersehen und Überhören. Der Mensch sieht sich als Herr der Erde, weil er übersieht, dass er dem Sein hörig ist, ihm zugehört und auf es antwortet. Die Selbstverherrlichung ist eine Selbstüberschätzung, die als solche die Verdinglichung—die eigene und die der Dinge der Erde—nicht sieht. Daher dieser Eigenwille, das Pochen, der Grimm oder Ingrim, der Wille zum Willen als Wille zum Nichts (GA7, 70). In diesem Vergessen liegt also die Gefahr, die im Feldweggespräch als „Vernichtung des Menschenwesens“ angesprochen wurde, und die zusammengehe mit der „Verwüstung der Erde“ (GA77, 207; s.o.). Grimm nennt hier nicht nur das Rastlose und Ziellose dieses Willens, sondern den selbstdestruktiven Zug, der in der blinden, bornierten Selbstverherrlichung eben auch steckt, eine verstellte Wut, die auch daher rührt, dass sie nie zur Ruhe in einem Wohnort kommen kann und sich gegen sich selbst wendet, eben in dieser Selbstverherrlichung und Verdinglichung.

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.⁷ 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).⁸ 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).⁹ 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).

Die Normativität ist zwar immer schon da, aber sie fordert uns auf, ihr deutlicher—ausdrücklicher, entsprechender—zu entsprechen. Auch wenn Heidegger das m.E. nie deutlich ausführt, muss man die kritische Kraft in diesem Komparativ suchen. Die Normativität fordert uns auf, unser Wesen zu erkennen. In *Sein und Zeit* hieß es in erster Linie: „...werde, was Du bist!“ (SZ 145), also "Sei dein Sein als geworfenes Projekt", d.h. öffne dich den gegebenen Möglichkeiten in ihrer Unbestimmtheit als dein eigenes Potential. In den Schriften der 1950er Jahre fordert uns die Normativität auf, unser Sein zu sein, indem wir die Welt sein lassen, eine Welt, zu der wir gehören und ohne die wir nicht sein könnten, was wir sind. Die Forderung lautet nun, auf das Sein zu hören, um uns unser Sein anzueignen und das sein zu lassen, das wir nicht aneignen können, um damit dem Geviert anzugehören. Die normative Kraft und das kritische Potenzial liegen also in der Forderung, unsere ontologische Konstitution besser zu verstehen und zu entfalten. Ein normatives Vergehen läge nicht darin, einer gegebenen (binären) Norm nicht gerecht zu werden, sondern darin, diese Konstitution zu verkennen. Wie es am Ende von "Die Sache" heißt, werden wir aufgefordert, "einen Schritt zurückzutreten", um auf die Zugehörigkeit zum Geviert zu achten bzw. "wachsam" zu sein (GA7, 183/PLT 179), wo doch unser Bauen und Wohnen immer schon seine Weisungen vom Geviert erhalten hat (GA7, 161; s. auch Brief, GA9, 360f). Am Ende von "... dichterisch wohnt der Mensch" schreibt Heidegger: „Denn undichterisch [d.h. technisch] kann ein Wohnen nur sein, weil das Wohnen im Wesen dichterisch ist.“ (GA7, 206) - d.h. auch undichterisches Wohnen wohnt „seinem Wesen nach“ dichterisch.

Im Brief schreibt Heidegger zu seiner „ursprünglichen Ethik“ Folgendes (ich gestatte mir ein längeres Zitat):

Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch *nemein*. Der *nomos* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. »Halt« bedeutet in unserer Sprache die »Hut«. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaut. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens. Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zu Hause sein, so daß sie ihnen zum Gehäuse ihrer Machenschaften wird. (GA9, 360-1)¹⁰

Die Verbindlichkeit von Normativität kommt als gerade nicht, wie die modernen Ethiker meinen, aus der Autonomie, also daher, dass der Mensch sich das Gesetz selbst gibt. Der tragende Grund ist nicht die Vernunft und ihre normativen Gehäuse und Gemächte, ihre konstruktivistischen Moraltheorien, von Kant zu Habermas und Rawls. Tatsächlich ja fasst Kant die Freiheit, die allein moralisch verpflichtend sein kann, als guten Willen und Selbstanfang, und tatsächlich argumentiert Habermas, dass die Moderne ihre Normativität nur aus sich selber gewinnen kann, nicht aus einem Vorhergehenden wie der Tradition, der Geschichte, der Welt oder Umwelt.¹¹

Demgegenüber argumentiert Heidegger, dass die Verbindlichkeit des Gesetzes aus der Beschaffenheit des Daseins als In-Anspruch-Genommenem, als dem Adressat von einer Zuweisung stammt.

Die Welt kann mich nämlich 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,¹² 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“).¹³ 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.¹⁴

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 Sein des Daseins ist die Sorge. Sie befasst in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen. Seiend ist das Dasein geworfenes, nicht von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch nicht als es selbst sich zu eigen gegeben hat. Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück [...] Und wie ist es dieser geworfene Grund? Einzig so, dass es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. 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. Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht. Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent vor seinem Grunde, sondern je nur aus ihm und als dieser. 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. Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert. Der Nichtcharakter dieses Nicht bestimmt sich existenzial: *Selbst* seiend ist das Dasein das geworfene Seiende *als* 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.¹⁵ 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.¹⁶ 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: Geborensein 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.

Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide »Enden« und ihr »Zwischen« sind, solange das Dasein faktisch existiert, und sie sind, wie es auf dem Grunde des Seins des Daseins als Sorge einzig möglich ist. In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode »hängen« Geburt und Tod daseinsmäßig »zusammen«. Als Sorge ist das Dasein das »Zwischen« (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.¹⁷ 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 Geborensein 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).¹⁸

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“¹⁹ 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).

Das bisher Gesagte bedeutet, dass der erste Ruf der ontologischen Ethik uns auffordert, nicht misszuverstehen, wer wir im Seinsgrunde sind. Zu diesem Zweck ist die „Destruktion“ der Geschichte der Philosophie und ihrer

angeblichen „Missverständnisse“ von zentraler Bedeutung für Heideggers Projekt. Aber mit dem Erkennen, dass der Mensch der Entsprechende ist (derjenige, der ist, indem er auf den Anspruch antwortet, oder immer schon geantwortet hat und weiter antwortet), ist das kritische Potential noch nicht ausgeschöpft. In einem Text, der m.E. selten rezipiert wird, hat Heidegger diese Normativität, diese Ethik des Anspruchs und Entsprechens, weiter ausgeführt, gerade im Hinblick auf die Destruktion der Geschichte der abendländischen Philosophie, die den Anspruch und das Geheiß zunehmend übersieht und damit Geschichte als Geschick und Gestell, als Verstellung des Geschicks, möglich macht.

Wie Heidegger es in „Was ist Philosophie?“ (1955) ausdrückt:

Destruktion heißt: unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht. Indem wir auf diesen Zuspruch hören, gelangen wir in die Entsprechung. Aber während wir dies sagen, hat sich dagegen schon ein Bedenken gemeldet. Es lautet: Müssen wir uns denn erst darum bemühen, in eine Entsprechung zum Sein des Seienden zu gelangen? Sind wir, die Menschen, nicht immer schon in einer solchen Entsprechung, und zwar nicht nur *de facto*, sondern aus unserem Wesen? Macht diese Entsprechung nicht den Grundzug unseres Wesens aus?

So steht es in Wahrheit. Wenn es aber so steht, dann können wir nicht mehr sagen, daß wir erst in diese Entsprechung gelangen sollen. Und dennoch sagen wir dies mit Recht. Denn wir halten uns zwar immer und überall in der Entsprechung zum Sein des Seienden auf, gleichwohl achten wir nur selten auf den Zuspruch des Seins. Die Entsprechung zum Sein des Seienden bleibt zwar stets unser Aufenthalt. Doch nur zuzeiten wird sie zu einem von uns eigens übernommenen und sich entfaltenden Verhalten. Erst wenn dies geschieht, entsprechen wir erst eigentlich dem, was die Philosophie angeht, die zum Sein des Seienden unterwegs ist. Das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie; sie ist es aber erst dann und nur dann, wenn das Entsprechen sich eigens vollzieht, dadurch sich entfaltet und diese Entfaltung ausbaut. Dieses Entsprechen geschieht auf verschiedene Weise, je nachdem der Zuspruch des Seins spricht, je nachdem er gehört oder überhört wird, je nachdem das Gehörte gesagt oder geschwiegen wird. („Was ist das, die Philosophie?“ GA11, 20)

Wir sind also immer schon in der Entsprechung zum Anspruch des Seins—sonst könnten wir gar nicht sein und nicht Sprechen, Verstehen, Handeln. Die Sprache des Seins ist immer schon vor uns da, selbst wenn wir nach ihrem Ursprung fragen und hinter sie kommen wollen, müssen wir sie voraussetzen und so mit ihr sprechen und ihr so entsprechen. Aber wir bemerken diese Entsprechung nicht unbedingt, besonders nicht in der Technik des Gestells, welches dieses Hören verstellt. Der normativ entscheidende Unterschied liegt also zunächst darin, auf einer ersten Stufe, den Ruf des Seins als Ruf zu hören (Hören statt Überhören), und auf den Anspruch zu achten, also achtsam zuzuhören. Auf einer, wenn man so will, zweiten Stufe sind wir aufgefordert, den Anspruch „eigens“ zu übernehmen („übernehmen“ war ja auch das Wort im obigen Zitat aus *Sein und Zeit*; s. GA2, 378) und den Ruf oder die Stimme des Seins in unserem „Verhalten“ zu „entfalten“ und diese Entfaltung auszubauen (GA11, 20).²⁰ Wir sind also nur das, was wir sind, indem wir dem Anspruch entsprechen, und dies zu tun ist normativ geboten. Aber zugleich damit ist die Entfaltung des Anspruchs geboten, und damit einerseits die Philosophie (wie etwa Heideggers Denken des Seins insgesamt und das Geviert im Besonderen als eine solche Entfaltung verstanden werden kann), und andererseits (ohne hier einen Gegensatz von Theorie und Praxis aufzumachen) ein „Verhalten,“ das dieses Hören und Zugehören ausbaut (etwa in dem, was Heidegger das dichterische Bauen und Wohnen nennt; s. GA7, 145ff.).

Der Turnus

Für den weiteren Argumentationsgang möchte ich hier den Bezug auf Fügung, Zuweisung und Zuteilung, auf Schickung oder Geschick hervorheben: das Sein nimmt den Menschen in Anspruch, indem es ihn fügt in die Hörigkeit zum Sein, schickt in das Geschick. Gesetz (und somit ethische Normativität im Ganzen) ist ursprünglich nicht eine Machenschaft des Menschen und seiner Vernunft, wie die Aufklärung meint (besonders Kant und Hegel werden im „Brief“ ja verstanden als dem Willen zur Macht verfallen; GA9, 360), sondern etwas, das nur aus der Zuweisung des Seins verstanden werden kann, d.h. aus dem Entsprechen des Anspruch, dem Heißen der Verheißung, der Hörigkeit des Zugehörens, dem Sich-Schicken in das Geschick des Seins, wie es in der Antigone-Interpretation heißt (GA53, 128, 159). Ich betone das hier, nicht nur weil Fügung auf den im gleichen Jahr erschienen Anaximander-Text verweist, in dem der Zusammenhang zwischen Zeit und Gerechtigkeit (*dike*) ein für uns hier wichtige Rolle spielt, sondern auch weil Zuweisung von Heidegger in seiner Heraklit- und insbes.

Parmenides-Interpretation als Zuteilung und Schickung gefasst wird (GA7, 228, 256f.). Diese Begriffe übersetzen für Heidegger das Griechische *moira*, welches (insbes. im etymologischen Zusammenhang mit *meros*) auch so viel wie die Zuteilung einer Rolle oder einer Zeit bedeutet, was ich, wie wir gleich näher sehen werden, mit Turnus widergeben und entwickeln möchte.

Ich habe schon angedeutet, dass ich nun versuchen werde, den Anspruch, den Turnus, und die Generationengerechtigkeit miteinander in Beziehung zu bringen. Zunächst also werde ich den Turnus einführen. Zur Beleuchtung der anderen Normativität, dem Anspruch des zeitlichen Seinlassens und dem, was Heidegger ja auch Gelassenheit nennt, könnte man etwa „Der Spruch des Anaximander“ untersuchen, was ich aber hier nur kurz andeuten kann. Um das bekannte Missverständnis zu vermeiden, bei der Fundamentalontologie handele es sich um eine Subjektivitätstheorie, ist dort der Referenzpunkt nicht das Jemeinige (das einzelne Dasein) sondern das Jeweilige, das sowohl ‚beharrlich‘ auf sich rekurrieren wie auch die anderen Momente sein lassen muss. Gerechtigkeit besteht dann eben in dem Zwiespalt zwischen dem „Un-fug“ oder dem „Aufstand“ in das Beständige, das bloße Bestehen als sei es aus sich selber, und dem „Fuge geben“, das heißt, den anderen das zugeben, was ihnen zugehört (GA5, 355-57; „Fuge“ übersetzt hier Anaximanders *dike*, also „Gerechtigkeit“). Fuge und Un-fug lassen sich hier nur zusammen denken, sodass Gerechtigkeit nicht von Ungerechtigkeit zu trennen ist, wie wir auch schon beim Bösen gesehen haben. Das Jeweilige aber besteht eben nicht nur im Aufstand sondern auch in der „Zugabe“: es kann nur sein was es ist indem es die anderen Zeiten sein lässt als das ebenfalls Verfügte (GA5, 356ff.).²¹

Diese Verfügung nennt Heidegger an anderer Stelle auch Zuteilung, Schickung, oder Geschick, u.a. als Übersetzung von Parmenides‘ und Heraklits *moira* (GA7, 228, 256ff.).²² In Anbetracht der Tatsache, dass ‚*moira*‘ (insbesondere in der etymologischen Verbindung mit ‚*meros*‘) auch soviel wie ‚an der Reihe sein‘ oder eben ‚Turnus‘ bedeutet, nenne ich diese zugebende, fügende Schickung den Turnus der Zeit. Der Turnus beinhaltet beides: die Einzigartigkeit des Jeweiligen und den Übergang in die anderen Zeiten. Eine Zeit ist, was sie ist, nur indem sie anders als die anderen ist, und doch nur eine unter vielen. Seine Einzigartigkeit ist eine Bewegung des Wendens vom Anderen hin zum Anderen, ohne nur ein Fließen zu sein, welches keine Einzigartigkeit des Jeweiligen zulassen würde. Kein Turnus ist wie der Andere und doch besteht ein Turnus nur in dieser Bewegung von und zu anderen Turnussen. In diesem Sinne versucht der Begriff des Turnus beides, die Fuge und den Unfug des Beharrens, zu fassen.

Das Je-Weilige west als weilendes in der Fuge, die Anwesen in zwiefaches Abwesen verfügt. Doch als das Anwesende kann das Je-Weilige, gerade es und nur es, zugleich in seiner Weile sich verweilen. Das Angekommene kann gar auf seiner Weile bestehen, einzig um dadurch anwesender zu bleiben im Sinne 328 des Beständigen. Das Je-Weilige beharrt auf seinem Anwesen. Dergestalt nimmt es sich aus seiner übergänglichen Weile heraus. Es spreizt sich in den Eigensinn des Beharrens auf. Es kehrt sich nicht mehr an das andere Anwesende. Es versteift sich, als sei dies das Verweilen, auf die Beständigkeit des Fortbestehens. In der Fuge der Weile wesend, geht das Anwesende aus ihr und ist als das Je-Weilige in der Un-Fuge. Alles Je-Weilige steht in der Un-Fuge. Zum Anwesen des Anwesenden, zum εὖν der εὖντα, gehört die ἀδικία..... Die Un-Fuge besteht darin, daß das Je-Weilige sich auf die Weile im Sinne des nur Beständigen zu versteifen sucht. Das Weilen als Beharren ist, von der Fuge der Weile her gedacht, der Aufstand in das bloße Andauern. Im Anwesen selbst, das je das Anwesende in die Gegend der Unverborgenheit verweilt, steht die Beständigkeit auf. (GA5, 355-6)

Wie soll Anwesendes als solches die Fuge seines Anwesens geben? Das hier genannte Geben kann nur in der Weise des Anwesens beruhen. Geben ist nicht nur Weggeben. Ursprünglicher ist das Geben im Sinne des Zugebens. Solches Geben läßt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet. Was dem Anwesenden gehört, ist die Fuge seiner Weile, die es in Herkunft und Hingang verfügt. In der Fuge behält das Je-Weilige seine Weile. So trachtet es nicht weg, in die Un-Fuge des bloßen Beharrens. Die Fuge gehört zum Je-Weiligen, das in die Fuge gehört. Die Fuge ist der Fug. Δίκη, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fügende Fug. Ἀδικία, die Un-Fuge, ist der Un-Fug. (GA5, 356-7)

Damit ist eine Lektüre von Heideggerschen Texten angedeutet, die ich hier nicht im Einzelnen ausführen kann. 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 in GA78), Heideggers „Moira“ (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).²³

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). *Moira* 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. In Sophokles' Tragödie *Antigone* etwa sagt die Heldin in einem berühmten Trauerlied: Weil ich meinem Bruder Polineikes sein von den Göttern und der Erde verlangtes Begräbnis gegeben habe, bin ich zum Tode verurteilt worden, und damit ist mir etwas verwehrt worden, und zwar (im romanisierten Griechischen) „*prin moi moiran echkein biou*“; in einer gängigen Übertragung, „bevor des Lebens Schicksal [*moiran*] sich erfüllt“ (A896).²⁴ An anderer Stelle argumentiere ich, dass *moiran* hier mit „ganzem Turnus meines Lebens“ übertragen werden könnte, denn der Kontext macht deutlich, dass Antigone ein ganzes Leben meint, welches Kindheit, Aufwachsen, Heirat und Ehe, Kindererziehung, usw. mit einschließt, ein Leben, von dem sie meint, dass es ihr zusteht. Deswegen hat z.B. Richard Grene *moiran* hier als „due term of my life“ wiedergegeben, also etwa die „mir gebührende Laufzeit meines Lebens“ (das englische „term“ bedeutet ja auch so viel wie „Frist“ oder Amtszeit“, also auch „Turnus“).²⁵

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 zuteilt 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 zuteilt wurde—das „Lebensschicksal“, das einem Menschen geschickt wurde. Zuweilen bedeuten *moira* und *meros* auch einfach so viel wie „Tod“ oder „Sterblichkeit“, also das Los des Menschen, der bei den Griechen und bei Heidegger ja deswegen auch als Sterblicher bezeichnet wird. Allgemein also wird *moira* oft mit Schicksal oder Los übersetzt, wobei wir aber die Aspekte der Zeitlichkeit und der Zuteilung nicht vergessen dürfen.

Die Einzigartigkeit der Zeit als *moira* bringt dann auch schon das Normative mit sich. Als zuteilte gilt es die Zeit als die meine anzunehmen, das Mal des An-der-Reihe-seins zu übernehmen. Wenn jemand oder etwas seine Zeit annimmt oder auf sich nimmt, ist es in der Tat seine oder ihre Zeit, eine Zeit, die ihm oder ihr zusteht, eine Zeit, die ihm oder ihr (und keinem Anderen) zugewiesen oder zuteilt ist (wie etwa eine Rolle, die Besetzung eines Amtes, eine Zeit, an der Reihe oder „dran“ zu sein, eine Lebenszeit, usw.) Die Zeit, die hier gemeint ist, ist kein neutraler Container, und sie ist dem „Inhalt“ (dem Ereignis „in“ der Zeit)

gegenüber nicht gleichgültig. Das wird besonders deutlich bei von Menschen übernommenen Rollen, gilt aber auch für geschichtliche Zeit allgemein. Die moirologische Zeit gehört dem Ereignis, und damit auch dem, der die Rolle oder Zeit oder den Turnus lebt—und er oder sie gehört auch der zugewiesenen Zeit zu. Jetzt etwa ist die Zeit des Neujahrs, des *shogatsu*; jetzt bin ich dran, den Würfel zu werfen oder Institutsleiter zu werden. Die Zeit ist hier angesprochen als etwas, das fällig ist wie *shunbun no hi* (Sommersonnenwende/Tag-und-Nachtgleiche); es ist meine oder deine Zeit (die Zeit, etwas zu tun, eine Rolle zu besetzen, sein Leben zu leben, usw.). Es gibt also eine Bindung an eine Person oder Sache, die die Singularität einer Zeit markiert.

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,²⁶ sondern wird vom unhintergehbaren Sein geheißten. Denn der Anspruch stammt von einer anderen Seite, die es natürlich ohne das Dasein auch nicht geben kann. Und von dieser Seite her heißt es: was auch immer du tust, du musst Deine Zeit annehmen, du solltest Deine Zeit übernehmen, denn es ist deine Zeit, diese Verantwortung auf Dich zu nehmen. Das ist es, so möchte ich vorschlagen, was Heidegger, zeitlich gesehen, mit dem Geheiß oder dem Zuspruch des Seins meint.

Wie wir schon sahen, ist es wichtig, die Andersheit des Geheißten, 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.

Diese Verpflichtung auf das Andere stammt aus der Zuteilung. Jede Zeit ist ihre Zeit, weil ihr die Zeit zugeteilt wurde; die Zeiten bestehen in dieser Zuteilung, dieser Schickung oder (Zu-)Gabe. Die Zeit ist nicht objektiv vor der Zuteilung vorhanden, sondern sie besteht in nichts Anderem als die Zuteilung der Zeiten, die Schickung des Geschicks und damit der Geschichte. Es gibt nicht die Zeiten, die man als Teile dann erst zusammenfügen müsste. Die Zeit besteht in der fortwährenden aber diskontinuierlichen Zuteilung. Heidegger versucht hier zu zeigen, dass es eine starke Tendenz (vor allem in der westlichen Metaphysik) gibt, die Zuteilung der Zeit zu vernachlässigen oder zu vergessen, zugunsten der Gegenwärtigkeit der Gegenwart, das heißt, des Ergebnisses des Gebens, der zerteilten Teile. Dann gibt die Zuteilung das Teil indem sie die Zuteilung zurückhält. Die Zuteilung wird nicht mitgeteilt, sie ent-teilt oder ent-zieht sich zugunsten des Zeitabschnitts, so wie die *moira*, in Heideggers Parmenides-Deutung, die Seienden gibt in einer Zwiefalt—dem Sein und dem Seienden—wobei *moira* aber die Zwiefalt selber—die Differenz—zurückhält. Heidegger schreibt in dem Aufsatz „Moira (Parmenides VIII, 31-41)“:

[Parmenides] nennt die *Moira*, die Zuteilung, die während verteilt und so die Zwiefalt entfaltet. Die Zuteilung beschickt (versieht und beschenkt) mit der Zwiefalt. Sie ist die in sich gesammelte und also entfaltende Schickung des Anwesens als Anwesen von Anwesendem. *Moira* ist das Geschick des »Seins« im Sinne des *eon*. Sie hat dieses, *to ge*, in die Zwiefalt entbunden und so gerade in die Ganze und Ruhe gebunden, aus welchen und in welchen beiden sich Anwesen von Anwesendem ereignet. Im Geschick der Zwiefalt gelangen jedoch nur das Anwesen ins Scheinen und das Anwesende zum Erscheinen. Das Geschick behält die Zwiefalt als solche und vollends ihre Entfaltung im Verborgenen. Das Wesen der

aletheia bleibt verhüllt. Die von ihr gewährte Sichtbarkeit lässt das Anwesen des Anwesenden als »Aussehen« (*eidōs*) und als »Gesicht« (*idea*) aufgehen. (GA7, 256f.)

Damit deutet Heidegger schon an, dass diese Verhüllung in der Zwiefalt eine Seinsgeschichte zuschickt, die von Platons Ideenlehre zur modernen Technik und damit dem Bösen der Verwüstung der Erde führt. Das Böse—aber auch das Heile oder Rettende, wie wir gehört haben—entsteht ja durch die zwiefältige Schickung, die Seiendes im Unterschied zum Sein schickt und dadurch nahelegt, dass die Sterblichen das Scheinen des Anwesens sehen aber die Schickung übersehen und damit den Anspruch überhören. Die zeitbezogene Art und Weise, wie dieses Vergessen des Seins geschieht, besteht darin, die Zeiten als Teil der Zeit zu betrachten, nicht als zugeteilte Wendungen oder Turnusse der Zeit. Man kann Teilung eben, wie gesagt, als Zerlegung in Teile (wie beim Kuchen) oder Zuteilung in Turnusse verstehen. Die Zerteilung allerdings lässt der Tendenz nach die Bewegung der Zeit, die andauernde aber diskontinuierliche Zuteilung oder Fügung, verschwinden, denn dann hat man nur noch zusammenhanglose Teile und damit Schwierigkeiten, den Fluss oder Übergang von einer Zeit in die andere zu erklären, wie es m.E. bei Aristoteles in seiner berühmten Aporie der Zeit in *Physik IV* der Fall ist.²⁷

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.²⁸ Wenn wir nun die Zuteilung der Zeit (die Schickung oder die Füg, 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.²⁹ 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.

Stellvertretend hierfür kann die Sprache stehen, von der Heidegger ja sagt, dass sie und nicht wir sprechen.³⁰ Deren „Zusage“ und „Anspruch“ besteht nicht nur in der unverfügbaren Vorgängigkeit, die uns darin verfügt, ihr entsprechen zu müssen und sollen, sondern auch darin, etwas notwendig Ererbtes zu sein, welches die Sprecher aufnehmen und weitergeben müssen, denn bloßes Sprechen impliziert schon die Weitergabe an Andere, die nach uns sprechen.³¹ Die Sprache aber als „Haus des Seins“ ist nicht zu trennen von der (eben sprachlich vorstrukturierten) Welt, die Erde und Himmel mit sich bringt. Das, was wir gewöhnlich die Umwelt oder die Natur nennen, ist ähnlich wie die Sprache (aber eben auch mit ihr) ein generationen-verbindendes Element, das uns als Einzelne und auch als Mitglieder einer Generation übersteigt. Wir stellen das darin fest, dass es etwas ist, was wir erben und weitergeben müssen—ein Gebot, von dem wir schon gehört haben, dass es wir es besser oder schlechter übernehmen und entfalten können.

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.³² 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.³³ 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 S. Jörg Noller, *Theorien des Bösen*. Frankfurt, Junius, 2017.

³ Ob Heideggers Nietzsche-Lektüre angemessen ist, ist immer wieder in Frage gestellt worden, braucht hier aber nicht erörtert zu werden.

⁴ 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.).

⁵ Die Parallelen im heute gängigen Verständnis unseres Zeitalters als Anthropozän und Heideggers Diagnose des Gestells sind bemerkenswert. Zum Anthropozän etwa wird gesagt: „Humans have taken dominion over the Earth – and have done so to an extent that threatens the basis for human life itself.“ (Juergen Renn, *Surviving the Anthropocene*, Max-Planck-Gesellschaft Berlin, 2020). Heidegger schreibt etwa 70 Jahre zuvor, wie wir gesehen haben, dass der Mensch sich zum Herrn der Erde aufspreizt und dadurch die Verwüstung der Erde auslöst; dabei täuscht sich der Mensch darüber, „dass der Wille zum Willen nichts anderes wollen kann als das nichtige Nichts, demgegenüber er sich behauptet, ohne die vollendete Nichtigkeit seiner selbst wissen zu können“ (GA7, 70). S. auch Borgmann, Albert. 2019. „Being in the Anthropocene. World Appropriation in the Age of Global Warming“ *Environmental Philosophy* 17:1, 59-74. DOI: 10.5840/envirophil20201990; s. auch David Wood, *Reoccupy Earth Notes toward an Other Beginning*. New York, 2019; David Wood, *Deep Time, Dark Times. On Being Geologically Human*, New York, 2018.

⁶ S. Pippin, forthcoming: what fills the void, the absence of meaning, is human willfulness, a self-asserting that does not realize, as Heidegger puts it, that its own willfulness is itself “willed,” reflects a dependence on a degraded form of meaningfulness it cannot even acknowledge (212). Good passage in Heidegger WP108, Wozu Dichter? (GA6)

⁷ 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)

⁸ 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.

⁹ 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 will kommen. Dies besagt nicht: wir belegen ihn mit dem Namen »willkommen«, sondern wir heißen ihn eigens kommen 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).

¹⁰ S. zu dieser Passage auch Rainer Schürmann, *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*. University of Chicago Press

¹¹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

¹² „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.).

¹³ S. Robert Pippin, *The Culmination. Heidegger, German Idealism, and the Fate of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press (im Erscheinen).

¹⁴ Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*. Frankfurt, Suhrkamp, 2020.

¹⁵ S. Robert Stern, *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*, Oxford University Press, 2015, Kapitel 6 und 7.

¹⁶ 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.

¹⁷ Zu diesem Begriff (“generational being”), s. auch Anne O’Byrne, *Nativity and Finitude*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

¹⁸ 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).

¹⁹ S. die Übersicht dieser Bedeutungen in Fritsch, 2018, Kapitel 1.

²⁰ Zur weiteren Entfaltung dieses kritisch-normativen Potenzials verweise ich auf meine Aufsätze “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); “On the Sources of Critique in Heidegger and Derrida” *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* 4.2, 63-88 (2021).

²¹ In *Spectres de Marx* (Paris 1993) hat Derrida Heidegger für eine vermeintliche Vorrangstellung der Fuge über dem Un-Fug kritisiert, welche ja erst Singularität ermöglicht. Auf diese Kritik kann ich hier nicht eingehen.

²² S. insbes. Heideggers Aufsatz “Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34 -41)” in GA7; s. auch die wichtige Verwendung von Austeilung und Zuteilung des Geschicks im Technik-Aufsatz, GA7, 31.

²³ 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 *turnos* (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).

²⁴ Das ist die Übersetzung von Kurt Willige (*Sophokles Antigone*, hg. Bernhard Zimmermann, Artemis und Winkler, 1999); sehr ähnlich bei Kurt Roeske (*Antigones tödlicher Ungehorsam*, Königshausen und Neumann, 2009). Wenig hilfreich übersetzt Hölderlin „ehe mir des Lebens Gränze kommt“ (ed. P. Lacoue-Labarthe, S. 102).

²⁵ David Grene, Richard Lattimore, *Sophocles I: Oedipus Rex, Oedipus at Colonus, Antigone*. University of Chicago Press, 1995.

²⁶ “Der Ruf [des Gewissens] kommt *aus* mir und doch *über* mich”, sagt Heidegger (GA2, 366, §57).

²⁷ Hier ist es natürlich interessant, dass Aristoteles in seiner berühmten Zeitabhandlung in *Physik IV* auch die Zeit in Teile aufteilt (die *nun*, die Jetzt) und daher von *meros* spricht—aber in der (korrekten) Übersetzung als Teil, und nicht als Turnus, hören wir die Zuteilung, die Verfügung der Zeiten, kaum noch. (Das kann hier nicht weiter erörtert werden, s. Fritsch, *Taking Turns with the Earth*, S. 162ff.)

²⁸ 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).

²⁹ 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).

³⁰ „Die Sprache spricht. Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiß der Stille gehört.“ (GA12, 30). Der Mensch gehört zu einer sprachlich vorstrukturierten Welt, indem er auf ihren Ruf hört. Und in der Tat ist diese elementaren Zugehörigkeit, die Geworfenheit in ein vorausgehendes, übergeordnetes Element, das sich unserer Kontrolle entzieht, als Quelle der Normativität vielleicht am ehesten unter dem Aspekt der Sprache zugänglich, obwohl es nicht auf die Sprache beschränkt ist. Dem Wortspiel um Sprache und Entsprechen entspricht das Spiel um Hören und Zugehören (siehe auch Humanismus-Brief, GA9, 316). Fragen, auch an die Sprache selbst, können wir nur stellen, indem wir Sprache nutzen und uns damit bereits in ihr bewegen. In diesem Sinne wäre die bejahende Antwort auf oder die Entsprechung mit der Sprache vor dem Sprechen und dem Befragen der Sprache. In ähnlicher Weise können wir nach dem Sein nur fragen, wenn wir bereits in ihm verweilen.

³¹ In einem ähnlichen Sinne könnte man Wittgensteins Privatsprachenargument verstehen.

³² “Why Democrats Should be Committed to Future Generations” *Dialogue: Canadian Philosophical Review* (im Erscheinen, etwa Nov 2023; doi:10.1017/S0012217323000173).

³³ 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.