

# Generative Zeiterfahrung

Klaus Held

## I.

In unserem Jahrhundert hat man den Versuch gemacht, das alte Problem der Zeit dadurch voranzubringen, daß man die Frage stellte, wie Zeit ursprünglich erfahren wird. Diese Frage, die vor allem Vordenker der Phänomenologie wie Edmund Husserl oder Martin Heidegger aufgeworfen haben, soll hier erneut aufgenommen werden. Nach der im folgenden vertretenen Auffassung kann eine philosophische Theorie über die Zeit nur dann beanspruchen, zu verbindlichen Erkenntnissen zu gelangen, wenn sie von der ursprünglichen Erfahrung von Zeit ausgeht. Darunter möchte ich diejenige Erfahrung verstehen, durch die der Mensch allererst bemerkt, daß es so etwas wie »Zeit« gibt, und die ihn deshalb möglicherweise veranlaßt, auch den Begriff »Zeit« zu bilden.

Wodurch werden wir Menschen eigentlich zunächst dazu gedrängt, unsere Aufmerksamkeit auf das zu richten, was wir »Zeit« nennen? Offenbar bedarf es für die Konfrontation mit der Zeit keiner außergewöhnlichen Erlebnisse oder Ereignisse. Das Bewußtsein von Zeit gehört, wie wir sagen, zum »alltäglichen« Leben. Es ist so eng damit verbunden, daß die deutsche Sprache – ebenso wie andere Sprachen – das normale durchschnittliche Leben sogar mit einem Begriff bezeichnet, der bereits eine Zeiterfahrung ausdrückt, dem Begriff »alltäglich«. Seit Heidegger in »Sein und Zeit« die alltägliche und die eigentliche Existenz unterschieden hat, sind die Alltäglichkeit und die Alltagswelt zu geläufigen Begriffen der Philosophie geworden. Trotzdem hat man bisher noch wenig darauf geachtet, daß schon die Wortbildung »alltäglich« Niederschlag einer Zeiterfahrung ist.

»Alltäglich«, d.h. jeden Tag, erwacht das Leben neu nach dem Schlaf der vergangenen Nacht. Die Form des gewöhnlichen Lebens ist die Periodizität von Tag und Nacht. Diese Periodizität ist mehr als ein kontingentes Faktum. Sie ist eine Notwendigkeit, und zwar deswegen, weil wir Menschen Lebewesen sind. Wir führen unser Leben »von Tag zu Tag«, weil wir an jedem Tag aufs neue die Erfahrung machen, daß wir gewissen Bedürfnissen nachkommen müssen, ohne deren Befriedigung wir nicht weiterleben könnten. In diesem Sinne ist unser Leben an den Tag gebunden, es muß sich »täglich« vollziehen. In der frühgriechischen Dichtung wird der Mensch vielfach als *ephēmeros* charakterisiert, d.h. als ein Wesen, dessen Leben dem Tag – griechisch: *heméra* – ausgeliefert ist. Das Wort »ephemer« meint ursprünglich nicht, daß der Mensch »kurzlebig« wie eine Eintagsfliege existiert, sondern daß seine Existenz dem Wandel von Tag zu Tag unterliegt. Daß der Mensch jeden Tag dessen inne wird, daß er ein »Tagwesen« ist, scheint mir die ursprüngliche Erfahrung von Zeit zu sein. Daß es Zeit gibt, geht uns zunächst durch die ephemere Zeiterfahrung auf,

d.h. dadurch, daß wir bemerken, daß die Täglichkeit die Form unseres Lebens ist.

Das immer neue Wiedererwachen des Lebens, d.h. die periodische Form unserer Lebendigkeit, erfahren wir aber nicht nur in der Täglichkeit. Das Leben von Tag zu Tag ist die Weise, wie der Mensch als einzelner mit der Notwendigkeit der Lebenserhaltung konfrontiert wird. Diese Notwendigkeit meldet sich aber auch in der Aufgabe, das Leben der Menschheitsgattung zu erhalten. Weil die alten Generationen absterben, müssen immer wieder neue Generationen von Menschen gezeugt und aufgezogen werden. Die Geschlechter – die *genera* – der Menschen müssen sich periodisch erneuern, »regenerieren«. In diesem Sinne vollzieht sich das menschliche Leben »generativ«.

Mit diesem Begriff läßt sich sowohl zum Ausdruck bringen, daß die Lebenserhaltung durch die periodische »Re-generation« von Individuum und Gattung stattfindet, als auch, daß sie in der Gattung durch die Periodizität die Form einer Abfolge von »Generationen« annimmt. Die zweite Grundform der Erfahrung der Lebendigkeit unserer Existenz neben der Täglichkeit ist die Generativität. Ich übernehme mit dieser Wortprägung einen Begriff, der in Husserls Spätzeit eine bedeutsame Rolle gespielt hat.<sup>1</sup> Auch das Bewußtsein von der Generativität ist eine ursprüngliche Erfahrung von Zeit. Daß es Zeit gibt, drängt sich uns auf, weil wir inmitten von Gleichaltrigen, Älteren und Jüngeren leben, d.h. weil es uns ganz selbstverständlich ist, einer bestimmten Generation in der Abfolge der Generationen anzugehören.

Unsere Lebenserhaltung vollzieht sich, indem die Lebenskraft ermattet und sich periodisch regeneriert. Das beginnt schon damit, daß zur Täglichkeit die Unterbrechung durch die Nacht gehört. Im nächtlichen Schlaf erneuert sich unser Leben durch die Entlastung vom Lebenserhaltungsdruck. Diese Entlastung ist an das Vergessen gebunden. Daß im Normalfall Schlaf und Dunkelheit einander zugeordnet sind, liegt an dem inneren Zusammenhang zwischen Vergessen und Dunkelheit, den in der altgriechischen Sprache das Verb *lanthánomai* dokumentiert, das wir mit »vergessen« übersetzen, das aber eigentlich besagt, daß sich mir etwas verbirgt. Dasjenige, worin das Erscheinende verborgen bleibt, ist die nächtliche Dunkelheit. Die tagtägliche Regeneration des ephemeren individuellen Lebens vollzieht sich in der dunklen Verborgenheit und im Vergessen des Schlafs.

Weil sich sowohl in der ephemeren wie in der generativen Zeiterfahrung die Notwendigkeit der periodischen Regeneration meldet, gibt es zwischen beiden Zeiterfahrungen Entsprechungen, die in vielen Kulturen wiederkehren. Die generative Analogie zum individuellen Schlaf ist der Tod, dem jeder als Angehöriger einer Generation ausgeliefert ist. Deshalb erscheinen in Europa seit der altgriechischen Literatur Tod und Schlaf als

<sup>1</sup> Vgl. dazu v. Vf., *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, in: E.W. Orth (Hrsg.), *Phänomenologische Forschungen*, Band 24, 1991, 313 ff. u. 320 ff.

Brüder. Diese Analogien setzen sich in der Binnengliederung des Tages und des Lebens fort; die Tageszeiten haben ihre Entsprechung in den großen Phasen des Lebens, das Alter etwa ist der »Lebensabend«. Das Älterwerden ist, generativ betrachtet, ein Prozeß, dessen Erfahrung von der gegenläufigen Erfahrung des Heranwachsens der neuen Generation nicht zu trennen ist, ähnlich wie sich in der abendlichen Ermüdung die individuelle Regeneration für den nächsten Tag anbahnt. Diese Gegenläufigkeit von Ermattung und Erneuerung gehört mit einem anderen Grundzug der generativen Zeiterfahrung zusammen: Wir erfahren die Zeit unseres Lebens so, wie der Tag auf den Abend zugeht – der Zukunftsvorrat nimmt ab, und komplementär dazu nimmt die Vergangenheitsmasse zu.

Freilich muß man sich davor hüten, über den naheliegenden Analogien zwischen ephemerer und generativer Zeiterfahrung ihren grundlegenden Unterschied zu übersehen. Die ephemere Zeiterfahrung weckt zwar in einer ersten Weise die Aufmerksamkeit des Menschen für die Zeit, aber zugleich fesselt sie ihn so sehr an den Tag, daß sie ihn blind macht für die Zeit, die das Ganze eines Menschenlebens und darüber hinaus das Ganze der Abfolge von vielen Menschenleben umfaßt. Dieses Ganze kommt erst dadurch in den Blick, daß der Mensch seine Existenz und die der anderen jeweils einer Generation zuordnet.

Erst durch die generative Einordnung der Menschenleben im ganzen gibt es für die Menschen etwas zu »erzählen« im emphatischen Sinne dieses Wortes. Menschen können miteinander zwar über die Begebenheiten und Aufgaben ihrer tagtäglichen Bedürfnisbefriedigung sprechen, und sie tun dies auch unablässig, aber der Stoff solcher Gespräche gilt ihnen nicht ernsthaft als etwas, das durch Weitererzählen eigens für die Erinnerung der Nachwelt bewahrt werden sollte; er kann dem Vergessen überlassen werden. Die erinnerungswürdigen Geschichten und damit auch »die Geschichte« entstehen erst in einer gewissen Distanzierung von den Nöten des Tages, d.h. in der vom täglichen Lebenserhaltungsdruck freien Zeit, die in der europäischen Tradition »Muße« genannt wurde. Der Freiraum für die Muße und damit für das, was Aristoteles »das gute Leben« nannte, öffnet sich ursprünglich durch die generative Zeiterfahrung.

Der Mensch kann Geschichten erzählen, weil er mit dem *lógos*, der Sprache, begabt ist. »*Lógos*« heißt eigentlich »Verhältnis«. Deshalb kann dieses Wort auch in der griechischen Mathematik auftauchen. Die beste Übersetzung von *lógos* lautet »Rechenschaft«, weil sie den Zusammenhang mit dem Rechnen und dem Mathematischen anklingen läßt. Perioden unseres Lebens wie die der Generationen lassen sich abzählen und auf diese Weise berechnen. Es dürfte kein Zufall sein, daß die erzählende geschichtliche Überlieferung in den Kulturen mit so etwas wie Ahnenlisten, Chroniken oder Annalen beginnt; das geschichtliche Erzählen macht sich zunächst an Formen abzählbarer periodischer Wiederkehr fest, seien dies Generationsabfolgen oder jährliche Ämterwechsel oder Epochen der Herrschaft von Königen und dergleichen mehr.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Zum Zusammenhang von Logos, Zeit und Zahl vgl. v. Vf., Zeit als Zahl. Das Pythagorä-

Die innere Einheit von zahlbezogener Rechenschaftlichkeit und Sprachlichkeit, die den *lógos* kennzeichnet, geht auf eine eigentümliche Ambivalenz der generativen Zeiterfahrung zurück: Einerseits kommt in ihr ebenso wie in der ephemeren Zeiterfahrung die periodische Form der Lebenserhaltung zum Vorschein. Andererseits ermöglicht sie gerade, daß der Mensch die Befangenheit in der periodischen Wiederkehr der Lebensnotwendigkeiten durchbricht und ein Bewußtsein von den Ereignissen gewinnt, die wegen ihrer Neuartigkeit und Einmaligkeit aus dem Kreislauf der periodischen Wiederkehr herausfallen und deshalb den Anspruch erheben, durch das Erzählen vor dem Vergessen bewahrt zu werden. Die Zeit, deren wir generativ innewerden, liegt auf der Grenze zwischen zyklischer Wiederkehr des Gleichen und linearer Erzählzeit.

Wegen dieser systematischen Schlüsselstellung ist Husserl darin recht zu geben, daß die Generativität entschieden mehr Beachtung verdient, als sie bisher in der Philosophie gefunden hat. Heidegger hat zwar – an Dilthey anknüpfend – an einer Stelle in »Sein und Zeit« auf die Bedeutung des Begriffs der Generation aufmerksam gemacht<sup>3</sup>, aber im ganzen fällt auf, daß er in das Phänomen der Generativität kaum eingedrungen ist. Das scheint mir damit zusammenzuhängen, daß er das Mathematisch-Rechnerische des *lógos* gänzlich übergangen und die Übersetzung dieses Begriffs mit »Rechenschaft« ausdrücklich abgelehnt hat.<sup>4</sup> Auch die eben erwähnte Komplementarität von Erneuerung und Ermattung, von Zukunftsabnahme und Vergangenheitszunahme findet in der Zeitanalyse von »Sein und Zeit« so gut wie keine Beachtung, obwohl Denker wie Augustinus, Schelling oder Scheler die große Bedeutung dieses Phänomens für die ursprüngliche Zeiterfahrung schon gesehen hatten. Gadamer hat schon 1969 in einem Heidegger gewidmeten Aufsatz, ohne den Begriff der Generativität zu erwähnen, auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht.<sup>5</sup>

## II.

Soviel als allgemeine Vorbemerkung zur generativen Zeiterfahrung. Ich möchte nun zu einer genaueren Betrachtung übergehen und mit einem zunächst trivialen Hinweis beginnen: Die generative Zeiterfahrung ist wesentlich mit der Erfahrung des Zusammenlebens von Menschen verbunden. Generativität kann uns nur da begegnen, wo wir Gemeinschaften bil-

---

sche im Zeitverständnis der Antike, in: P. Rohs (Hrsg.), *Zeiterfahrung und Personalität*. Frankfurt a.M. 1992.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1957, 384 f. (im folgenden zitiert: SuZ).

<sup>4</sup> Vgl. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957, 181. Dazu mit Recht kritisch Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1970, 368 Anm. Vgl. dazu auch v. Vf., *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann Siefert und O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a.M. 1988, 130 ff.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, *Über leere und erfüllte Zeit*, in: *Kleine Schriften III*. Tübingen 1972, 221 ff.

den, in denen uns die Gleichzeitigkeit oder Ungleichzeitigkeit der Generationszugehörigkeit auffällig wird. Aber auch die ephemere Zeiterfahrung verbindet sich im Normalfall mit einer Erfahrung von Gemeinschaft. Deshalb kann der Unterschied zwischen ephemerer und generativer Zeiterfahrung deutlicher werden, wenn man die entsprechenden Gemeinschaftserfahrungen einander gegenüberstellt.

Wenn Menschen ihre alltägliche Lebenserhaltung gemeinsam bewerkstelligen, ergibt sich die Notwendigkeit einer gewissen Planung der gemeinsamen Arbeit, die zur Bereitstellung oder Anfertigung der Mittel für die Bedürfnisbefriedigung erforderlich ist. Für solche Planung sind die Beteiligten unterschiedlich gut geeignet. Daraus hat Aristoteles zu Beginn seiner »Politik« den Schluß gezogen, daß bei der lebenserhaltenden Arbeit unvermeidlich ein Gefälle zwischen demjenigen entsteht, der wegen der Überlegenheit seines planenden Verstandes – der *diánoia* – die Befehle gibt, dem *despótes*, und denen, die ihm gehorchen, den *doúloi*, den sklavisch arbeitenden Knechten.<sup>6</sup> Hegel hat dieses Verhältnis in einem berühmten Kapitel der »Phänomenologie des Geistes« als das von »Herr und Knecht« bezeichnet. Das Wort »Herr« ist dabei ein Echo auf das griechische Wort »*despótes*« – eingedeutscht »Despot« – womit ursprünglich der Herr des Hauses gemeint war, das die antike Großfamilie bewohnte. Der *despótes* gibt mit seiner »despotischen« Befehlsgewalt den Lebenserhaltungsdruck an den Knecht weiter, der ihm im Interesse seiner eigenen alltäglichen Lebenserhaltung gehorcht.

So charakterisiert die Rollenverteilung zwischen Herr und Knecht diejenige Art von Gemeinschaft, die dadurch entsteht, daß Menschen bei der ephemeren Lebenserhaltung zusammenwirken. Die despotische Gemeinschaft ist, weil sie auf dem Verhältnis von Befehlen und Gehorchen beruht, im Prinzip eine Gemeinschaft zwischen Ungleichen. Ganz anders die Gemeinschaft, die es deshalb gibt, weil Menschen sich um der generativen Lebenserhaltung willen zusammentun. Diese Gemeinschaft ist traditionell die Ehe. Unter Ehe verstehe ich dabei ein dauerhaftes Verhältnis, das Mann und Frau eingehen, indem sie zu Eltern, d.h. Urhebern bei der Zeugung und Erziehung von Kindern, werden. Die Sorge um die Nachkommenschaft impliziert generative Zeiterfahrung. Obwohl in der europäischen Antike nur der Mann am politischen Leben teilnehmen durfte und insofern eine Vorrangstellung gegenüber der Frau besaß, waren Mann und Frau im Hinblick auf die generative Erneuerung des Menschenlebens einander gleichgestellt, da sie dafür offenkundig beide gleichermaßen erforderlich sind.

Die Gleichheit von Mann und Frau im ehelichen Verhältnis, das mit der generativen Zeiterfahrung verbunden ist, steht in scharfem Kontrast zur Ungleichheit im Herr-Knecht-Verhältnis, das mit der ephemeren Zeiterfahrung zusammengehört. Aristoteles hat in seiner »Politik« als erster auf diesen Kontrast aufmerksam gemacht und dabei, worauf die Interpreten

<sup>6</sup> Vgl. Pol., 1252 a 30 ff.

bisher wenig geachtet haben, auch den Begriff *ephémeros* benutzt.<sup>7</sup> Die Kontrastierung gehört in den Zusammenhang der grundlegenden Einleitungskapitel des Werkes, in denen Aristoteles, um die Wesensart der Polis zu klären, auf die Genesis dieser Wesensart aus der Wesensart des *oikos*, des »Hauses« als des Lebensraums der Familie, zu sprechen kommt. Mit dieser genetischen Herleitung ist gemeint, daß das Haus die Vorbedingung für die Möglichkeit des politischen Gemeinwesens enthält, ohne daß dieses restlos daraus ableitbar wäre. Das heißt, daß es für Aristoteles eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen diesen beiden Arten menschlichen Zusammenlebens und einen wesentlichen Unterschied geben muß.

Der wesentliche Unterschied ergibt sich von daher, daß die Polis eine Gemeinschaft von Menschen ist, die einander durch entsprechende Gesetze als gleich in ihrer Freiheit anerkennen, d.h. eine Vereinigung von Bürgern, *polítai*. Das im ursprünglichen Sinne dieses Wortes »politische«, nämlich auf der gesetzlichen Gleichstellung der »*polítai*« beruhende Zusammenleben mißglückt, wenn die Machthaber die Freiheit der Bürger nicht respektieren und zur übrigen Bevölkerung ein Verhältnis einnehmen, das in seiner Struktur mit dem des Herrn zum Knecht bei der ephemeren Lebenserhaltung übereinstimmt. Das mißratene Gemeinwesen wird deshalb seit Aristoteles als despotisch bezeichnet. Demgemäß besteht der wesentliche Unterschied zwischen Haus und wohlgeratener Polis darin, daß zwischen den Bürgern des Gemeinwesens Gleichheit herrscht, zwischen den Mitgliedern der Familie hingegen Ungleichheit – jedenfalls insoweit, als das Zusammenleben im Haus durch die Aufgaben der ephemeren Lebenserhaltung und demgemäß durch das despotische Verhältnis bestimmt ist. Folglich läßt sich eine Übereinstimmung zwischen Haus und Polis nur dort finden, wo die im Hause Zusammenlebenden einander gleichgestellt sind. Diese Gleichheit aber gibt es wesensgenetisch zum ersten Mal in der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau.

Für Aristoteles bahnt sich die Gleichheit der demokratischen Polis innerhalb des Hauses mit der Gleichstellung der Ehepartner an. Diese ursprüngliche Gleichheit von Mann und Frau bei Aristoteles scheint der feministisch orientierten Philosophie bisher entgangen zu sein. Gewiß ist nicht zu bestreiten, daß Aristoteles durch andere Texte zu einem der Wegbereiter der Herabsetzung der Frau in unserer philosophischen Tradition geworden ist. Wichtiger ist aber, daß er dort, wo es um das generativ lebensnotwendige Zusammenleben der Geschlechter geht, in einer unzweideutigen Weise ihre Gleichstellung vertritt.<sup>8</sup> Aus dieser Einstellung erklärt

<sup>7</sup> Vgl. *Pol.*, 1252 b 16.

<sup>8</sup> Die Behauptung, daß Mann und Frau in der Familie bei Aristoteles gleichgestellt seien und daß dies bei ihm sogar eine wesentliche Grundlage der politischen Gleichheit sei, mag überraschen. Aber für die Stichhaltigkeit dieser These spricht außer dem im Text Ausgeführten auch die Tatsache, daß Aristoteles in der »Nikomachischen Ethik« 1160 b 32 ff. bei einer Aufstellung von Analogien zwischen den guten, also nicht-despotischen Verfassungen und den Freundschaftsverhältnissen innerhalb des Hauses das freundschaftlich-»wohlwollende« Verhältnis zwischen Mann und Frau mit dem Verhältnis der Gleichheit parallelisiert, das in einer Timokratie (die ihrerseits wegen ihrer Verwandtschaft mit der Politik bzw. der – an dieser Stelle günstig beurteilten – Demokratie positiv eingeschätzt

sich die scharfe Polemik gegen die sogenannten Barbaren, die Aristoteles auffälligerweise gleich zu Beginn der »Politik« in seine Klärung der Wesensart der Polis einbaut. Unter »Barbaren« versteht er dabei die Angehörigen anderer Kulturen, sofern sie hinter der Wesensart des Menschen, seiner Ausstattung mit dem *lógos*, zurückbleiben. Durch ihren Logosbesitz sind die Menschen zum Zusammenleben in einem politischen Gemeinwesen bestimmt; der Mensch ist nach Aristoteles *zoon politikón*, weil er *zoon lógon échon* ist.<sup>9</sup> Abstrahiert man von der zeitbedingten Geringschätzung der Menschen aus anderen Kulturen, die im altgriechischen Gebrauch des Begriffs »Barbaren« enthalten ist, so behauptet Aristoteles sachlich, daß sich die Unfähigkeit von »Barbaren«, ihr Menschsein voll zu realisieren und in Gleichheit zusammenzuleben, elementar darin zeigt, daß die Männer nicht bereit sind, die Frauen als gleichgestellt anzuerkennen, sondern sie despotisch behandeln.

Die bürgerliche Gleichheit in der Freiheit, die Aristoteles für die politische Philosophie entdeckt hat, ist der Ursprung derjenigen Tradition, in deren neuzeitlicher Fortsetzung die Menschenrechte deklariert werden konnten. Mögen sie in der Theorie umstritten sein<sup>10</sup>, in der politischen Praxis haben die Menschenrechte eine eindeutige Stoßrichtung; sie zeigt sich, wenn man in ihrem Namen Mißstände anklagt: Der Protest richtet sich immer gegen despotische Unterdrückung, d.h. er setzt das Verhältnis der Gleichheit zwischen den Menschen voraus. Dieses Verhältnis aber ist elementar in der Ehe erfahrbar, weil es sich aus der gleichrangigen Beteiligung der Partner an der generativen Lebenserhaltung ergibt.

Die generativ verstandene Ehe ihrerseits vollendet sich in der Zeugung und Erziehung der nachwachsenden Generation. Deshalb erweitert sie sich zur Familie, und im Verhältnis zu den weiteren Familienmitgliedern und zwischen ihnen kehrt die eheliche Gleichheit wieder; denn die Kinder sind potentielle Eltern. Auch dies hat Aristoteles schon gesehen<sup>11</sup>, aber wegen des Ausschlusses der Frauen vom politischen Leben hat er seine Beobachtung nur auf das Verhältnis zwischen den Brüdern bezogen. Gleichwohl wurde er mit der Idee der so verstandenen Brüderlichkeit zu einem der Ahnherrn jener Entwicklung, durch die die *fraternité* zu einem der Leitbilder der im Zeichen der Menschenrechte stehenden Französischen Revolution werden konnte.

Wegen des Zusammenhangs zwischen Ehe und Kindern einerseits und generativer Zeiterfahrung andererseits empfiehlt es sich, für die nähere Betrachtung dieser Erfahrung noch genauer auf das Verhältnis zwischen den

---

wird, vgl. 1160 b 17 ff.) zwischen den machthabenden Aristokraten besteht: Wie diese beim Regiment über die Polis einander gleichgestellt sind, so herrschen Mann und Frau gleichrangig über das Haus.

<sup>9</sup> Vgl. Pol., 1252 b 5 ff.

<sup>10</sup> Vgl. dazu v. Vf., Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats, in: J. Schwartländer und D. Willoweit (Hrsg.), Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA. Kehl a. Rh. 1986 (Tübinger Universitätschriften, Bd. 6: Forschungsprojekt Menschenrechte).

<sup>11</sup> Vgl. Eth. Nic., 1161 a 25 ff.

Eltern und zwischen Eltern und Kindern einzugehen. Wie sich gerade zeigte, gewinnt dieses Verhältnis sein Profil durch die Abgrenzung von der Ungleichheit im Herr-Knecht-Verhältnis. Die Arbeit, durch die diese Ungleichheit entsteht, hat instrumentellen Charakter: Alles durch die Arbeit Zustandegebrachte ist in letzter Instanz Mittel zum Zweck der eigenen, individuellen Lebenserhaltung. Wegen der Analogie zwischen ephemerer und generativer Lebenserhaltung ist es möglich, auch die Hervorbringung von Nachkommenschaft als eine Art von Arbeit zu interpretieren und auch die Kinder instrumentell zu betrachten.

Die Nachkommen können von den Eltern und von der älteren Generation überhaupt als Mittel zum Zweck der Sicherung der eigenen Lebenserhaltung im Alter angesehen werden. Neben die synchrone Arbeitsteiligkeit der ephemeren Lebenserhaltung tritt so gleichsam eine diachrone, nämlich generative Arbeitsteiligkeit. In vormodernen Gesellschaften hat dieses Verhältnis zur Nachkommenschaft bekanntlich die Bemühung um eine möglichst hohe Kinderzahl zur Folge. In den modernen Gesellschaften geht die Kinderzahl zurück, weil sich die individuelle Lebenserhaltungssicherung für das Alter gesamtgesellschaftlich über das regelt, was man heute den Generationenvertrag nennt.

Beide Weisen der Alterssicherung – hohe Kinderzahl und Generationenvertrag – stimmen trotz aller sonstigen Unterschiede in einem wesentlichen Zug überein: Der Beitrag der Mütter – Schwangerschaft, Geburt und frühe Erziehung der Kinder – erscheint als eine Arbeitsleistung im Dienst an der gemeinsamen ephemeren Lebenserhaltung der Generationen. Die generative Sorge der Frau für die Nachkommenschaft wird damit zu einer erweiterten Spielart der Lebenserhaltung durch die täglich wiederkehrende, knechtische Arbeit, die der Bedürfnisbefriedigung dient. Da auch der Mann an der gemeinsamen ephemeren Lebenserhaltung der Generationen interessiert sein muß, aber den genannten Beitrag der Mütter hierzu biologisch nicht übernehmen kann, bekommt die generative »Leistung« der Frau die instrumentelle Funktion, die die Arbeit des Knechts im despotischen Verhältnis für den Herrn hat; im Dienste von dessen ephemerer Lebenserhaltung ist der Knecht, wie Aristoteles sagt, ein lebendiges Werkzeug<sup>12</sup>. Die generative Sorge der Frau für die Nachkommenschaft wird zur knechtischen Arbeit und verliert dadurch den Charakter, der ursprünglich ihre Gleichstellung mit dem Mann begründete. Genau dies ist die eigentliche Wurzel der erwähnten Kritik des Aristoteles an den Barbaren.<sup>13</sup>

Die verführerisch naheliegende Instrumentalisierung der Kinderzeugung und die entsprechende Knechtung der Frau in der Ehe haben ihre

<sup>12</sup> Vgl. Pol., 1253 b 32/33.

<sup>13</sup> In den Pariser Manuskripten hat der junge Marx die Kinderzeugung als produktive Arbeit interpretiert und sich damit genau der Barbarei schuldig gemacht, die Aristoteles schon entlarvt hatte. Mit dem vielgepriesenen Humanismus des jungen Marx war es also von vornherein nicht so weit her. Sofern wir uns heute angewöhnt haben, die Zeugung von Kindern als »Reproduktion« der Menschheitsgattung zu bezeichnen, sieht es allerdings mit unserer eigenen Humanität nicht viel besser aus.

Wurzel in der Nivellierung von ephemerer und generativer Zeiterfahrung. Die Gleichstellung der Frau kann demnach nur unter der Bedingung realisiert werden, daß die Ehe die Möglichkeit bereithält, deutlich und unzweideutig den grundlegenden Unterschied zwischen der generativen und der ephemeren Lebenserhaltung zu erfahren. Die Frage ist deshalb: Gibt es in der Ehe diese Möglichkeit? Besitzen die Ehepartner eine Chance, von der generativen Lebenserhaltung eine authentische, d.h. nicht durch Instrumentalisierung verfälschte Erfahrung zu machen? Die generative Zeiterfahrung kann von vornherein nicht als solche zum Zuge kommen, wenn die generative Erneuerung des menschlichen Lebens nicht deutlich von der alltäglichen unterschieden wird. Doch was kann es besagen, daß Zeit genuin generativ, d.h. in deutlicher Abgrenzung von der ephemeren Zeiterfahrung, erlebt wird?

Mein eigenes Leben generativ erfahren heißt, über den einzelnen Tag hinausblicken, und zwar auf das Ganze meines Lebens als Erwachsen- und Älterwerden zwischen Geburt und Tod, das als ganzes in die geschichtlich erzählbare Generationenfolge gehört. Um sich für dieses Ganze zu öffnen, bedarf es aber einer gewissen Gelassenheit. Wer sich dagegen sperrt, daß sich sein Leben durch Älterwerden und Tod in die Abfolge der Generationen einordnet, ist unfähig zu einer generativen Zeiterfahrung, welche die ephemere Zeiterfahrung wirklich transzendiert. Die echte generative Zeiterfahrung erfordert ein gewisses Einverständnis des einzelnen damit, daß er nur ein vergängliches Glied in der Generationenkette ist, d.h. schärfer formuliert: eine gewisse Bereitschaft zum Altern und Sterben, um der neuen Generation Platz zu machen.

Diese Formulierung ist freilich mißverständlich; denn sie könnte so klingen, als ginge es bei einer authentischen generativen Zeiterfahrung um eine bloße Resignation gegenüber dem Naturgesetz vom ewigen Werden und Vergehen alles Lebendigen überhaupt. In der außermenschlichen Natur ist das einzelne Lebendige dadurch definiert, daß es dem Leben der nachfolgenden Generation Platz macht; denn jede Gattung des Lebendigen verdankt ihre Beständigkeit dem generationsweise stattfindenden Werden und Vergehen der einzelnen Exemplare der Gattung.<sup>14</sup> Es wäre eine unhaltbare naturalistische Herabsetzung des Menschen, wenn man den einzelnen darauf reduzierte, nicht mehr zu sein als bloß ein gleichsam auswechselbares Exemplar der Gattung des Lebewesens Mensch. Die Würde des einzelnen Menschen liegt darin, daß er »mehr« als das ist. Dieses »Mehr« hat die philosophische Tradition seit den Griechen in der erwähnten Ausstattung des Menschen mit dem *lógos* gesehen, die ihrerseits die Bestimmung des Menschen zur politischen Gleichheit-in-der-Freiheit begründet. Freiheit bedeutet dabei Selbstbestimmung oder, mit Kant gesprochen: Spontaneität; d.h. sie besteht darin, daß der einzelne in seinem Handeln in einem emphatischen Sinne »anfangen«, also aus sich selbst etwas Neues beginnen kann.

<sup>14</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ausgabe J. Hoffmeister, Hamburg 1952, Kap. IV: Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst, 137 f

Die Entfaltung der Freiheit wird elementar durch die Art von Arbeit behindert, die der Knecht in den despotischen Verhältnissen des Zusammenlebens verrichtet. Solche Arbeit findet als ein ewiger Kreislauf der immer wiederkehrenden Verrichtungen statt, die im Zeichen der Lebenserhaltung um der alltäglichen Bedürfnisbefriedigung willen erforderlich sind. Zum ewigen Kreislauf der Lebenserhaltung gehört auch das ständige Absterben der alten und das Heranwachsen neuer Generationen. Weil der Beitrag der Frau zur Generativität in diesen Kreislauf hineingehört, kann er als eine knechtische Arbeit erscheinen. Wie Hannah Arendt in Erinnerung gebracht hat, besteht »Freiheit« in ihrer primären konkreten Bedeutung darin, die Fähigkeit zu besitzen, den ewigen Kreislauf der knechtischen Arbeit, bei der es nie etwas Neues gibt, zu durchbrechen. Freiheit heißt zunächst: imstande sein, etwas Neues zu beginnen – mit einem Wort: Anfangenkönnen.<sup>15</sup> Das Phänomen des Anfangenkönnens hatte auf seine Weise schon Kant im Blick, wenn er von »Spontaneität« sprach, und auch der Begriff der Selbstbestimmung hatte hierin seine phänomenale Basis. Erst dadurch, daß Menschen in einem emphatischen Sinne »anfangen« können, wird es möglich, daß sich solches ereignet, das wert ist, durch Erzählen vor dem Vergessen bewahrt zu werden.

Wenn der Mensch eine Haltung der Gelassenheit gegenüber seinem eigenen generativen Verschwinden einnehmen soll, kann dies nur dann zu einer authentischen Erfahrung führen, die den Bannkreis der despotisch organisierten ephemeren Lebenserhaltung sprengt, wenn diese Haltung nicht im Widerspruch zum Anfangenkönnen des Menschen steht, d.h. wenn sie nicht als naturalistische Resignation gegenüber dem ewigen Kreislauf des Lebens zu verstehen ist. Die Frage ist deshalb, wie der Mensch es mit seiner Freiheit, seinem Anfangenkönnen vereinbaren kann, mit seinem Altern und Sterben als einem Platzgeben für die neue Generation einverstanden zu sein. Daß die Freiheit, die das sprachliche Rechenschaftgeben und das bürgerschaftlich-politische Engagement des Menschen ermöglicht, und die rechnerisch erfaßbare Periodizität der Existenz des Lebewesens Mensch einander nicht ausschließen, deutete sich im Begriff *lógos* schon an. Die Frage ist aber, auf welche Weise beides innerlich zusammengehört: Wie ist generative Zeiterfahrung ohne naturalistische Herabsetzung der menschlichen Würde möglich?

### III.

Es soll nun darum gehen, diese Frage zu beantworten. Ich möchte dabei von Heideggers Zeitauffassung in »Sein und Zeit« ausgehen; denn obwohl er weder der Generativität noch dem damit verbundenen *lógos* gerecht geworden ist, enthält seine Zeitanalyse doch eine für die Klärung der generativen Zeiterfahrung bahnbrechende Erkenntnis: Die Bereitschaft des Menschen für den eigenen Tod, durch die allein er zu einer Zeiterfahrung

<sup>15</sup> Vgl. Hannah Arendt, *Vita Activa*. Stuttgart 1960, 164 ff. und 242 f. in Verbindung mit 88 ff.

gelangen kann, welche die Alltäglichkeit transzendiert, ist an eine stimmungsartige Erfahrung der Ganzheit des Lebens gebunden. Der Tod ist nach »Sein und Zeit« die jederzeit bestehende Möglichkeit des Unmöglichwerdens aller Existenzmöglichkeiten. Diese Möglichkeit meldet sich in der Stimmung der Angst. In der Angst wird der Mensch dessen inne, daß das Ganze des Lebens zwischen Geburt und Tod ein einziges Möglichsein ist. Der Mensch kann die Zeitlichkeit seiner Existenz nach Heidegger nur dann unverstellt erfahren, wenn er die Bereitschaft zur Angst aufbringt und sich so seiner Sterblichkeit stellt. Dadurch wandelt sich die alltägliche Existenz zur eigentlichen Existenz.

Die Angstbereitschaft, auf welcher der Existenzmodus der Eigentlichkeit und die darin mögliche Zeiterfahrung beruhen, wird nach »Sein und Zeit« nur durch eine radikale Vereinsamung möglich. Der einzelne Mensch nimmt das Sterben als das exklusiv ihm Eigene auf sich, nämlich als das, wobei ihn niemand vertreten kann. Der Begriff »Eigentlichkeit« ist terminologisch von dieser Einkehr in das jeweils mir »Eigene« her zu verstehen.<sup>16</sup> Zwar versetzt diese Einkehr den Menschen in die Lage, auch die Existenzmöglichkeiten des Zusammenlebens mit den anderen auf neue Weise zu ergreifen. Aber im Herzen der Sammlung auf das Eigene und der so verstandenen Transzendierung der alltäglichen Zeiterfahrung sind die anderen nicht im Spiel. Man hat dies schon häufig kritisiert, aber die Kritik oft zu äußerlich angesetzt. Mir scheint, daß Heideggers Analyse auf diesem Feld vor allem deshalb nicht zureicht, weil bei ihm unklar bleibt, was unter dem Ganzsein der Existenz zu verstehen ist.

Heidegger spricht zwar vom Ganzen des Lebens zwischen Geburt und Tod, aber er ist, wie erwähnt, nicht darauf eingegangen, daß dieses Ganze sich generativ erschließt, nämlich in der Erfahrung der Komplementarität zwischen dem eigenen Altern und dem Heranwachsen neuer Generationen. Heidegger würde diese Erfahrung wohl zur uneigentlichen, also alltäglichen Existenz gezählt haben. Aber von der Zeiterfahrung der ephemeren Täglichkeit, welche die alltägliche Existenz kennzeichnet, muß man die generative Erfahrung der Lebensganzheit streng unterscheiden. Dieser Unterschied tritt vor allem dann deutlich hervor, wenn man auf die jeweils zugeordneten Gemeinschaftsarten achtet: despotisches und eheliches Verhältnis mit dem Fundamentalunterschied zwischen Ungleichheit und Gleichheit. In diesem Fundamentalunterschied wiederum bereitet sich die politische Gleichheit der Demokratie vor, die Heidegger philosophisch nicht interessiert hat.

Konkret begreifen läßt sich die von Heidegger anvisierte Transzendierung der Alltäglichkeit, wenn man sie von der generativen Zeiterfahrung her interpretiert, die im Unterschied zur ephemeren dem Menschen die Ganzheit des Lebens erschließt. Der einzelne Mensch hat die Möglichkeit, im Blick auf das generative Ganze seines Lebens bewußt der neuen Generation Platz zu geben, indem er mit einem Partner des anderen Geschlechts im ehelichen Verhältnis Nachkommen zeugt und erzieht. Frei-

<sup>16</sup> Vgl. SuZ, 42.

lich würde er damit aus dem Bannkreis der Alltäglichkeit, der ephemeren Zeiterfahrung nicht heraustreten, solange dahinter nur die beiden erwähnten Motive stünden: das Interesse an der Alterssicherung oder die naturalistische Resignation.

Wenn ich mich meiner Vergänglichkeit nur deshalb füge, weil ich einsehe, daß die generative Lebenserhaltung von Natur an das Absterben der alten Generation gebunden ist, dann ist das keine wirklich freie Einwilligung in die eigene Sterblichkeit, sondern letztlich doch nur etwas durch die Naturnotwendigkeit Aufgedrängtes, also eine Art von Fügsamkeit, die sich mit der Freiheit des Aus-sich-selbst-Anfangens nicht vereinbaren läßt. Demnach setzt eine deutliche Abhebung der generativen Zeiterfahrung von der Alltäglichkeit voraus, daß das Anfangenkönnen auf der einen Seite und die Bereitschaft, generativ die Sterblichkeit auf sich zu nehmen, auf der anderen Seite nicht auseinanderfallen, sondern als Einheit erfahren werden, – als jene Einheit, die sich im Begriff *lógos* schon ange-deutet hatte.

Weil eine Fügsamkeit, die nur Einsicht in eine Naturnotwendigkeit wäre, nicht zureicht, kommt es darauf an, daß das Ja-Sagen zur generativen Sterblichkeit mehr ist als eine rein intellektuell vollzogene Affirmation. Es muß sich um eine vom ganzen Gemüt, d.h. nicht bloß gedanklich, sondern vor allem auch stimmungshaft-emotional vollzogene Bejahung des Platzgebens für die Nachkommen handeln, eine Affirmation, die – um die Sprache Heideggers zu benutzen – von der ganzen »Befindlichkeit« getragen ist. Zweifellos gibt es die Möglichkeit, daß ein Mensch auf solche Weise mit dem Untergang der eigenen Existenz zugunsten der Existenz eines anderen Menschen einverstanden ist. Ein Beleg dafür ist das Phänomen des Lebensopfers aus Liebe zu einem anderen.

Ein solches Opfer bezieht sich aber normalerweise auf andere, die bereits existieren, deren Leben also mit dem meinen gleichzeitig stattfindet. Indem ich aus Liebe mein Leben für sie opfere, bleibt ihre Existenz erhalten. Existenz bedeutet Möglichsein – will sagen: das Fortbestehen der Möglichkeit, zu handeln und damit immer wieder Neues anzufangen. Alles Anfangenkönnen bei diesem oder jenem Handeln setzt aber voraus, daß schon der Anfang des Möglichseins überhaupt – d.h. die Geburt als Aufgehen einer neuen Existenz – stattgefunden hat. Das Anfangenkönnen in seiner ursprünglichen Anfänglichkeit ist die Geburt; nur in ihr ereignet sich das Anfangenkönnen gleichsam vom Punkte Null aus.<sup>17</sup>

Nun ist die Geburt aber kein Können desjenigen Menschen, der da geboren wird, sondern sie geht auf das Können der Eltern zurück. Die Eltern können einen gleichsam reinen Anfang setzen, indem sie das Leben eines Kindes durch Zeugung und Erziehung anfangen lassen. Dieses Anfangenlassen ist dann mehr als eine Altersversicherung und mehr als resignative Einsicht in die Naturnotwendigkeit, wenn es den Sinn hat, ein aus Liebe vollzogenes Opfer von eigenen Lebensmöglichkeiten zugunsten der Lebensmöglichkeiten des Kindes zu sein. Freilich existiert das Kind als

<sup>17</sup> Vgl. H. Arendt, a.a.O.

»Adressat« solcher Liebe im Augenblick der Zeugung noch nicht, der Existenzanfang der Geburt steht noch bevor. Deshalb könnte es als rätselhaft erscheinen, wie die Liebe ohne Adressaten möglich sein soll.

Tatsächlich gibt es aber gleichzeitig existierende Adressaten der elterlichen Liebe, nämlich die Ehepartner in ihrer wechselseitigen Beziehung. Die Liebe zum künftigen Kind geht von der wechselseitigen erotischen Liebe der Eltern aus; denn sie wird als so etwas wie eine Erweiterung, Fortsetzung oder Bestätigung der Liebe der Eltern untereinander erfahren. Platon hat dieses Phänomen als erster gesehen, als er im »Symposion« darauf hinwies, daß zur erotischen Liebe das »Zeugen im Schönen« gehört.<sup>18</sup> Allerdings hat er das Phänomen auch sogleich wieder verstellt, indem er dieses Zeugen als Verewigung, als Teilhabe am Überzeitlichen interpretierte. Wenn die Eltern im Kind fortleben, ist das keine Teilhabe am Ewigen, sondern gerade die freiwillige Besiegelung der eigenen generativen Sterblichkeit.

Damit ist die Frage, die sich für den dritten Teil der Überlegungen gestellt hatte, beantwortet: die Frage nach einer unverfälschten generativen Zeiterfahrung. Diese Erfahrung, so lautet die Antwort, gründet sich auf das eigentümliche Phänomen der Liebe zu einem Menschen, dessen Existenzanfang sich erst vorbereitet. Im Ja-Sagen zur kommenden Generation in Gestalt einer Liebe, welche ihre augustinische Umschreibung als »*volo ut sis*« in einem wörtlichen Sinne praktiziert, wird aus dem Weiterleben unter dem Druck der Notwendigkeit der täglichen Bedürfnisbefriedigung eine schöpferische, aus dem eigenen Anfangenkönnen initiierte Lebenserneuerung. Dieses Ja-Sagen schließt das Einverständnis mit der Sterblichkeit meiner Generation und damit meiner eigenen Sterblichkeit ein. Als solches Aufsichnehmen des Todes ist es eine konkrete Gestalt der Eigentlichkeit und transzendiert die Alltäglichkeit.

Im Unterschied zu Heideggers Auffassung von Eigentlichkeit wird damit aber dem Tod keine ausgezeichnete Bedeutung für die menschliche Existenz zugebilligt<sup>19</sup>; denn entgegen der Darstellung in »Sein und Zeit«<sup>20</sup> ist es nicht der Tod, der die Erfahrung der Existenzganzheit verbürgt. Die zeitliche Ganzheit seines Lebens kann dem Menschen nur durch eine originäre Erfahrung der Einbettung dieser Ganzheit in den Gang der Generationen aufgehen. Diese originäre Erfahrung aber ist die liebende gebürtliche Ermöglichung eines neuen Anfangenkönnens in der nachkommenden Generation. Das Pathos der Eigentlichkeit bestimmt hier nicht der Tod, sondern das Leben, dessen Erneuerung im neuen Anfangenkönnen der nachkommenden Generation die Eltern bejahen und zugunsten dessen sie ihr eigenes altwerdendes Leben zurückstellen. Die Eigentlichkeit entspringt hier nicht dem einsamen Aufsichnehmen des eigenen Todes, sondern dem gemeinschaftlichen schöpferischen Akt der ehelichen Liebe,

<sup>18</sup> Vgl. Symp. 206 c ff.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu v. Vf, Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger, in: O. Pöggeler u. D. Papenfuss (Hrsg.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band I. Frankfurt a.M. 1991, 50 ff.

<sup>20</sup> SuZ, 305 ff. (§ 62) in Verbindung mit 235 ff. (§§ 46, 48) sowie 266 und 301.

die im voraus ein neues Anfangenkönnen freigibt, worüber Gabriel Marcel auf seine Weise Wegweisendes gesagt hat.<sup>21</sup>

Als über die volle Lebenszeit erstrecktes Ganzes gehört jede menschliche Existenz in den Gang der Geschichte.<sup>22</sup> Wegen Heideggers Fixierung auf den Tod bleibt der Zusammenhang der Eigentlichkeit mit der Geschichtlichkeit der Existenz in »Sein und Zeit« undurchsichtig. Deshalb kann Heidegger den Begriff der Generation nicht fruchtbar werden lassen, obwohl er – wie erwähnt – auf ihn aufmerksam macht. Nur durch die gebürtliche Weitergabe des Lebens öffnet sich die Existenz in eigentlicher Weise für die Geschichte-ermöglichende Generativität. Von hierher erschließt sich im übrigen auch erst in vollem Umfang die anthropologische Schlüsselstellung der generativen Phänomene, die Husserl schon im Blick hatte.

#### IV.

Ich möchte mit einer geschichtlichen Überlegung schließen, die sich auf die künftigen Chancen echter generativer Zeiterfahrung in unserer Gesellschaft bezieht. Dafür knüpfe ich an die beiden Aspekte der vormodernen Familie an, wie sie bei Aristoteles hervortreten: In der Struktur dieser Familie – im *oikos* – waren die ephemere Arbeit und die generative Lebenserneuerung institutionell vereinigt.<sup>23</sup> Auf diese Einheit von Alltäglichkeit und Generativität baute sich im vorneuzeitlichen Europa – und baut sich noch heute in vielen außereuropäischen Kulturen – die ganze menschliche Gesellschaft auf. Als Verschmelzung der beiden Elementargemeinschaften der Lebenserhaltung, des despotischen Herr-Knecht-Verhältnisses und des undespotischen ehelichen Verhältnisses, war die vormoderne europäische und die traditionelle außereuropäische Familie aber politisch ambivalent: Sofern und solange das häusliche Zusammenleben sein Gepräge von der despotischen Lebenserhaltung erhält und in diesem Sinne »barbarisch« bleibt, kann daraus keine Bereitschaft für eine politische, egalitär-freiheitliche Gemeinschaftsform erwachsen. Die Notwendigkeit der alltäglichen Lebenserhaltung setzt sich in die despotische Herrschaft des Familienoberhaupts um. Diese Herrschaft beweist sich zunächst in der sklavischen Unterlegenheit der Ehefrau und manchmal sogar der Söhne<sup>24</sup>, sie kann sich aber auch zur Sklavenherrschaft irgendeines

<sup>21</sup> Vgl. G. Marcel, Philosophie der Hoffnung, München 1957, darin: »Das Geheimnis der Familie«, 77 ff., u. »Die schöpferische Verpflichtung als Wesen der Vaterschaft«, 143 ff.

<sup>22</sup> Vgl. SuZ, 374 f.

<sup>23</sup> Das Haus, d.h. der Lebensbereich der antiken Familie, auf die Aristoteles bei der Erklärung der Wesenserkunft der Polis zurückgeht, ist nicht die schlechthin elementare, d.h. ihrer Art nach nicht weiter zerlegbare Gemeinschaftsform, sondern die Verschmelzung von zwei Arten des Zusammenlebens, die ihrerseits in diesem Sinne »elementar« sind: der ephemeren Elementargemeinschaft Herr-Knecht und der generativen Elementargemeinschaft Ehe. (Das »Element« wird von Aristoteles in Met., 1014 b 26 ff. als das seiner Art nach Unteilbare definiert.)

<sup>24</sup> Vgl. a.a.O., 1160 b 27 f.

Herrn erweitern, der nicht nur im Haus despotisch über die Familie herrscht, sondern über ein kleines oder großes Reich. Jedes solche despotisch beherrschte Reich ist deshalb, wie Aristoteles zu Beginn der »Politik« klarstellt<sup>25</sup>, im Grunde nicht mehr als ein Ableger des Hauses (*apoikía*), d.h. eine Erweiterung der despotisch geführten Familie ins Große. Das bedeutet: jede auf eine solche Art von Familie gegründete Kultur bleibt auch im Stil des Zusammenlebens der Gesellschaft im ganzen wesentlich despotisch.

Die europäische Kultur konnte die Dimension des Politischen, der Bürgerschaftlichkeit des Gemeinwesens nur deshalb entdecken, weil es in ihr zumindest keimhaft die Möglichkeit gab, das häusliche Zusammenleben nicht von seiner ephemere-despotischen Seite her zu verstehen und zu erfahren, sondern von der Gleichheit der Ehepartner und in weiterer Folge der Geschwister her. Solange die Familie faktisch als Gemeinschaft von Ungleichen verstanden und erlebt wurde, blockierte sie die Entstehung eines genuin politischen Zusammenlebens von Bürgern, d.h. einer Gemeinschaft von in ihrer Freiheit Gleichen. In der Familie war aber auch die Möglichkeit angelegt, das alltägliche, von Ungleichheit bestimmte Leben zugunsten des »guten Lebens« in einer freien politischen Welt zu transzendieren. Diese Möglichkeit lag in der genuin generativen Zeiterfahrung bereit. Die Erfahrung von der Familie als Vorgestalt einer Kultur der bürgerschaftlichen Gleichheit hat sich weltgeschichtlich, wenn wir der Erklärung des Aristoteles folgen, zum ersten Mal bei den Griechen geltend gemacht.

Nun konnte aber das damit angebahnte Familienverständnis so lange nicht wirklich zum Zuge kommen, als nicht deutlich gesehen wurde, daß die Transzendierung der ephemeren Zeiterfahrung durch die generative Zeiterfahrung nur in der opferbereiten Liebe möglich ist. Damit dies wiederum zur Klarheit gelangen konnte, bedurfte es einer Interpretation der erotischen Liebe vom Anfangenkönnen, d.h. von der Freiheit her. Zu dieser Interpretation ist es im vormodernen Europa nicht gekommen, weil die Ehe in diesem Zeitalter auf der Grundlage eines in dieser Hinsicht naturalistischen Aristotelismus ganz und gar von der Lebenserhaltung durch Fortpflanzung – thomasisch gesprochen: der *propagatio generis humani* – her gedacht war. Erst als sich im westlichen Denken der Neuzeit das Subjektivitätsprinzip durchsetzte, wurde dadurch auch ein anderes Verständnis von Ehe und Familie möglich.

Die erotische Liebe wird von den Liebenden eigentlich als etwas erfahren, dessen sie nicht Herr sind, also als etwas Übermächtiges, etwas »Göttliches«, wie die Griechen gesagt hätten. Deshalb ist sie mehr als ein Vollzug, der allein von der subjektiven Freiheit der Partner abhängig wäre. Trotzdem läßt sie sich auch als etwas Subjektives interpretieren; denn es sind frei verantwortliche Subjekte, die das Gefühl der Liebe in sich aufsteigen lassen. Von daher wurde es geschichtlich möglich, die auf die Liebe gegründete Ehe von der Freiheit des Anfangenkönnens her neu zu be-

<sup>25</sup> Vgl. Pol., 1252 b 18 ff.

stimmen. Das neuzeitliche Denken steht ganz im Zeichen dieser Freiheit des Anfangenkönnens, die Kant als Spontaneität des Subjekts interpretiert hat.

Zufolge der Herrschaft des Subjektivitätsprinzips wurde aus der Ehe in der Neuzeit allmählich eine frei aus Liebe gewählte Verbindung zweier menschlicher Subjekte, und damit bekam auch die Familie ein völlig anderes Gesicht. In seiner Rechtsphilosophie hat Hegel den bis heute bedenkenswerten Versuch unternommen, die moderne Bestimmung der Ehe als subjektiver Liebesgemeinschaft und die alteuropäische der häuslichen Fortpflanzungsgemeinschaft miteinander in Einklang zu bringen.<sup>26</sup> Allerdings war er ebenso wie später Heidegger kein Freund der modernen Demokratie. Deshalb hat er in seiner umsichtigen Rekonstruktion der Familie die aristotelische Beobachtung übergangen, daß sich in der Gleichheit der Eheleute und der Kinder ursprünglich die politische Gleichheit-in-Freiheit vorbereitet.

Die Herrschaft des Subjektivitätsprinzips hat zugleich zu einer Klärung dessen geführt, was mit der Bestimmung des Menschen als Logoswesen bei Aristoteles nur ansatzweise auf den Weg gekommen war. Die Freiheit des Menschen als eines politischen Wesens trat erst in der Neuzeit mit voller Deutlichkeit hervor, nämlich in dem Augenblick, als in Amerika und Frankreich die Menschenrechte deklariert wurden, die ihrerseits die Grundlage der modernen Demokratie bilden. Die Freisetzung des Menschen in seine menschenrechtliche Freiheit hatte aber sachlich und geschichtlich die tiefste Wurzel ihres Sinnes in der elterlichen Liebe, die im voraus das neue Anfangenkönnen des Kindes freigibt, d.h. weiter gefaßt: in der Sorge der älteren Generation um die Bereitstellung von Lebensbedingungen, die diesem Anfangenkönnen günstig sind. Die Freiheit ist nicht einfach da, sondern zu ihr wird der Mensch aus der generativen Freigabe durch die Eltern »geboren«. In Rousseaus programmatischer Formulierung zu Beginn des »Contrat Social«, der Mensch sei »frei geboren«, klingt dieser Zusammenhang noch an.

Im Subjektivitätsprinzip war nun aber von vornherein die Möglichkeit zu Entwicklungen angelegt, mit denen sich die Neuzeit von ihren vormodernen Sinnursprüngen bis zu der – von Husserl und Heidegger auf unterschiedliche Weise beschriebenen – Vergessenheit dieser Ursprünge entfernte. Weil das Ganze der menschlichen Lebenszeit in der Abfolge der Generationen den Zeithorizont der familiären Sorge um die nachkommende Generation bildet, war es folgerichtig, daß unsere europäische Tradition, aber auch die anderen vormodernen Kulturen das auf die Erzeugung von Nachkommenschaft gerichtete Verhältnis zwischen Mann und Frau als einen im Prinzip lebenslangen Bund, d.h. als Ehe, aufgefaßt haben. Eine der Entwicklungen im Zeichen des Subjektivitätsprinzips besteht darin, daß man heute im Namen der subjektiven Freiheit der Liebe beginnt, die Zeugung und Erziehung von Nachkommen von ihrer Anbin-

<sup>26</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ausgabe J. Hoffmeister. Hamburg 1955, 155 ff. (§§ 158, 181), insbesondere §§ 158, 163, 170 und 173.

dung an die generative eheliche Lebensgemeinschaft abzulösen, und umgekehrt: vom Sinnbezug auf die generative Erneuerung des Lebens freie erotische Dauerbeziehungen als mit der Ehe gleichrangig zu betrachten.

Die radikale Abkehr von der lebenslangen Ehe beginnt zwar erst in jüngster Zeit in Nordamerika und Europa zu einer gesellschaftlich verbreiteten Praxis zu werden, aber es wäre eine Illusion anzunehmen, dies sei nur eine vorübergehende Mode. Es handelt sich um eine Entwicklung, die bei einer schrankenlosen Herrschaft des Subjektivitätsprinzips folgerichtig ist und die durchaus dazu führen kann, daß eines Tages dem überwiegenden Teil der westlichen Gesellschaft der Zugang zur authentischen Generativitätserfahrung verschlossen sein wird, was dann auch für die Philosophie Folgen hat: Phänomenologisch, d.h. in der Orientierung an originären Erfahrungen, wird die Erfahrungsgrundlage dafür fehlen, die Sachhaltigkeit von solchen Gedanken über die Familie, wie sie hier entwickelt wurden, überhaupt noch zu verstehen. Die leibliche Zeugung von Kindern wird vielleicht nur noch als eine unter einer Vielzahl von möglichen Formen der Kreativität oder Fruchtbarkeit von erotischen Beziehungen gelten. Es könnte sein, daß das Bewußtsein von einem Gefälle zwischen den originären und den abgeleiteten Erfahrungen von erotischer Kreativität, das die hier vorgelegten Überlegungen noch voraussetzen, in eine radikale Vergessenheit gerät.

Dem Ansatz dieser Überlegungen gemäß ist die generativ-gebürtlich schöpferisch werdende Liebe die Urform des menschlichen »*create*«, auf die jegliche »Kreativität« ihrem Sinne nach zurückverweist, weil sich nur in einer Liebe, welche die leibliche Zeugung von Nachkommenschaft einschließt, die ungeteilte Einheit des Menschenwesens – das Ineins von freiem Anfangenkönnen und leiblich-naturhafter Zugehörigkeit von sterblichen Menschen zur Generationenfolge – erfahren läßt. Es ist nicht auszuschließen, daß man diesen Sachverhalt irgendwann nicht mehr sehen kann, ähnlich wie den Farbenblinden die Farben unzugänglich bleiben. Daß die in der Gebürtlichkeit verankerte Generationenfolge Geschichte begründet, macht sie für den geschichtlich agierenden Staat relevant. Vielleicht wird die Gesetzgebung in bezug auf die Ehe und erotische Partnerschaften anderer Art eines Tages für den inneren Zusammenhang zwischen dem Originaritätsprimat der generativen Kreativität und ihrer Bedeutung für die Möglichkeit von Geschichte blind sein.

Um den Geist der familiären Liebe zur Nachkommenschaft von Grund auf zu erneuern, müßte der Westen den Bannkreis des für die Ehe zerstörerischen Subjektivitätsprinzips verlassen. Andererseits hat weltgeschichtlich erst dieses Prinzip die Proklamation der Menschenrechte ermöglicht. Sie sind das unaufgebbare Stück eines universalen demokratischen Weltethos, ohne welches das heutige Zusammenwachsen aller Menschheitskulturen dazu verurteilt wäre, in einer Weltzivilisation des brutalen Kampfes aller gegen alle zu enden. Lassen sich die Menschenrechte und die familiäre Liebe zur nachkommenden Generation vielleicht auch ohne Subjektivitätsprinzip denken? Und haben die Gesellschaften Ostasiens und des Islam mit ihrem starken Rückhalt in der Familie vielleicht eine größere

Chance als der Westen, die soziale Grundlage der generativen Zeiterfahrung zu bewahren? Aber kann man nicht demgegenüber – wiederum mit Aristoteles – die kritische Frage stellen, ob dieser Rückhalt vielleicht damit erkaufte wird, daß man die egalitär-freiheitliche Gemeinschaftsform der Demokratie nur äußerlich praktiziert, ohne in der Lage zu sein, sie sich aus menschenrechtlicher Überzeugung innerlich anzueignen?

Wie immer es damit stehen mag – vor dem Hintergrund dieser Problemlage verdient Beachtung, daß viele Kritiker des Westens in Ostasien darauf hinweisen, die angedeutete Entwicklung gehe zu Lasten der jungen Generation. Sie halten es mit Recht für eigenartig, daß unsere westliche Gesellschaft pathetisch die Menschenrechte verkündet, aber nur wenige auf den Gedanken kommen, es könnte zwischen der familiären Sorge um die nachkommende Generation und der Glaubwürdigkeit von Menschenrechtsforderungen einen inneren Zusammenhang geben. Es gehört zum Vergessen der Sinnursprünge im Westen, daß das Bewußtsein dafür fehlt, die liebende Aufgeschlossenheit für die nachwachsende Generation, die in der bisherigen Tradition ihren Ort in der Familie hatte, bilde das eigentliche Sinnfundament für die Geltung von Menschenrechten.

Die Frage ist: Wenn das Ethos der Familie, worin sich die Erfahrung politischer Gleichheit vorbereitet, noch weiter schwindet, welche Chance bleibt dann für eine originäre generative Zeiterfahrung? Sehen wir im Westen – und im Zeichen einer »Verwestlichung« der ganzen Menschheit vielleicht sogar weltweit – einem Zeitalter entgegen, worin alle Bezüge des menschlichen Lebens mehr und mehr auf das Niveau einer alles beherrschenden Alltäglichkeit eingeebnet werden? Gibt es einen Ausweg aus der drohenden universalen Vorherrschaft der ephemeren Zeiterfahrung im Zeichen des Subjektivitätsprinzips?