

bleibt, bei aller Antwort, dennoch immer hinter seiner Schuld zurück, die nie begleichbar ist in dem unendlichen Nachgang auf den Zugang des Nächsten, der mich aus seiner Ferne in die Bewegung der unendlichen Sehnsucht antwortend aufzubrechen heißt. Der Logos, der Geist der Sehnsucht ist Geist eingedenk der unendlichen Verantwortung für den Anderen, ihm nach, Logos also als Ethos. Und Ethos bedeutet dann gerade nicht: Aufenthalt zu nehmen bei mir, in der Geschlossenheit meines Eigentums und meiner Heimat, sondern bedeutet: sich im Gehen auf den Anderen zu einzurichten, Aufenthalt zu nehmen in der schlechthin unaufhörlichen Wanderung auf den Nächsten zu, der sich entzieht.

c) All mein Sprechen (als Sprechen des soi, nicht des moi) ist somit antwortendes Sprechen, verantwortliches Sprechen zum Anderen für den Anderen, durch die Öffnung hindurch, die der Andere in mich als in mein Ich-Selbst (moi) geschlagen hat. Aber das Ich, meine „Seele“, mein „Geist“, mein „Bewußtsein“, ich also als „Subjekt“, bin ja nicht vernichtet, nicht getötet, sondern nur aufgebrochen und aus der Selbstsüchtigkeit – auch der Selbstsüchtigkeit in den sublimsten Formen – erweckt. Das Subjekt ist, so sagt Lévinas, seines „Kerns“ beraubt, seines versteinerten oder eisernen Willens, der trotz aller Aktivität und Spontaneität und Rezeptivität erstarrt ist, in sich verschlossen ist. Aber die Gehalte, die Inhalte, die dieses Subjekt besitzt – erworben hat, produziert hat oder aufgenommen hat usw. –, gehen in das Sprechen des soi, in das Sagen und Zusagen auf den Anderen hin, ein. Dennoch sind nicht sie, obwohl unentbehrlich und eben den Gehalt bildend, das Bedeutsamste. Das Bedeutsamste ist das Sagen (le dire), nicht das Gesagte (le dit) – obwohl es kein Sagen ohne Gesagtes gibt. Das Sagen als die Weise des Darbietens des Gesagten geschieht jetzt ja nicht mehr um des Rechthabenswillens willen, um Selbsterhaltung, Selbstverwirklichung, Selbstdurchsetzung willen, sondern aus Verantwortung für den Anderen, umwillen des Anderen. Das Sprechen geschieht dann, in aller Offenheit und Deutlichkeit der Inhalte, die gesagt werden, dennoch in der Scheu, dieses Gesagte als unumstößlich, als unangreifbar feststehend hinzustellen, vielmehr in der Bereitschaft, das zu Sagende und Gesagte zurückzunehmen. Ein Sprechen im Gespräch miteinander, d. h. im Gespräch eines jeden Einen mit dem Anderen, ein Dialog, der dies vergißt oder vielmehr nicht gelernt hat, daß nämlich noch entscheidender das Sprechen mit dem Anderen ist als die bedeutenden und wichtigen und notwendigen Gehalte, Thesen, Hypothesen, Synthesen, ein solcher Dialog wäre kein Dialog, sondern nur der Kampf der sich aufblähenden Monologe gegeneinander um den Sieg.

## Zur Soziologie der Zeiterfahrung bei Max Scheler Mit einem Rückblick auf Heraklit

Von Manfred S. FRINGS (Chicago/Ill.)

### I.

Wir gehen einmal der Frage nach, inwieweit die Zeiterfahrung relativ ist auf die Art des Gruppenverbandes, in dem sich jeweils die zeitlichen Menschen befinden.

Die Frage ist deshalb gestellt, weil der heutige Mensch sich als Mensch der „Gesellschaft“ versteht und daher die Gesellschaft mit ihren Wertungen von Fortschritt, Quantität, Nutzen, Vertragsinhalten, Rechtsbegriffen, Forderungen und Aufgaben den Boden seiner individuellen Interessensperspektive bildet, die bereits dem jungen Menschen in der frühen

Einschulung und Erziehung (die selbst weitgehend „gesellschaftlich“ organisiert ist) ins Bewußtsein fließen.

Wir beschränken uns im folgenden nur auf zwei Arten sozialen Miteinanderseins, nämlich auf die zuerst von Tönnies eingeführte, später von Max Scheler ausgebaut Unterscheidung zwischen „Gesellschaft“ und „Lebensgemeinschaft“, eine Unterscheidung, die in der Soziologie des Wissens und der materiellen Wertethik Max Schelers den soziologischen Boden für das Schlußdenken und die mechanische Weltansicht einerseits und das natürliche Denken und die organologische Weltansicht andererseits darstellt. Wir konzentrieren unsere Betrachtungen, die für einen Zusammenhang von Gruppe und Zeiterfahrung sprechen werden, aber auf die Lebensgemeinschaft, weil sie wissenssoziologisch die Bedingung der Formierung gesellschaftlichen Daseins ist. In einem zweiten Teil versuchen wir, unsere Darstellung auf die vorsokratische Naturphilosophie anzuwenden, indem wir die lebensgemeinschaftliche Denkart und Zeiterfahrung berücksichtigen.

Es sei betont, daß weder eine Lebensgemeinschaft noch eine Gesellschaft je getrennt voneinander auftreten, sondern daß beide Arten sozialen Miteinanderseins ko-konstitutiv sind im Wesen des Menschen, also beide in der Geschichte entweder stark oder weniger *vorwiegend* auftreten. Die Gesellschaft hat immer lebensgemeinschaftliche Elemente, wie z. B. die „Familie“, in sich, die Lebensgemeinschaft hat auch immer Tendenzen zu Gesellschaftung, wie gering diese auch immer sein mögen.

Unter „Lebensgemeinschaft“ fallen unter anderem und der Hauptsache nach Gruppenarten wie „Familie“, „Großfamilie“, „Stamm“, „Clan“, „Heimatgemeinschaft“, „Gemeinde“, „ Sippe“ und im nicht politischen Sinne des Wortes das „Volk“.

Setzen wir eingangs eine Definition der Lebensgemeinschaft Schelers:

„als welche wir eine Menschengruppe definieren, deren gegenseitiges Verstehen sich unabhängig von Beobachtung ihrer Körper, deren Bewegungen und Eigenschaften, und unvermittelt durch Schlüsse aus dem so Beobachteten und auf die bloße Wahrnehmung der *Ausdruckseinheiten* ihrer leiblichen Ausdrucksäußerung und hierauf fundiertem Mitmeinen des in diesen Äußerungen gemeinten Sachverhalts aufbaut.“<sup>1</sup>

Im Gegensatz zum „Artefakt“ der Gesellschaft, in der die Menschen vorwiegend künstliche Beziehungen eingehen (Vertrag, Gesetz, Norm, Konvention usw.) und deshalb in „Distanz“ leben, herrscht in der Lebensgemeinschaft eine gewisse Kausalität des Organischen vor. Sie ist eine Blutgemeinschaft, durchzogen mit Tradition, Brauch, Tracht und unwillkürlich solidarischem Miterleben ihrer Glieder für das Ganze der Gemeinschaft, Mitverantwortung, nicht Selbstverantwortung, unterscheidet sie bereits rein ethisch von „Gesellschaft“.

Weder Husserl noch Heidegger sind der Frage nachgegangen, ob die Zeiterfahrung der Menschen mit der Art und Weise *wie* sie miteinander leben in Zusammenhang steht. Die Frage taucht z. B. in Husserls Fünfter Cartesianischer Meditation gar nicht auf, obwohl er doch sonst die „generative Gemeinschaft“ kennt, die der „Lebensgemeinschaft“ mutatis mutandis entspricht. Auch in Heideggers früher Behandlung des „Mitseins“ in *Sein und Zeit* kommt die Frage nicht auf. Natürlich braucht sie es bei Husserl und Heidegger auch nicht, weil es ihnen um eine transzendente bzw. konstitutive Enthüllung des „anderen“ in meinem Ich, meiner egologischen Monade einerseits, um die Freilegung des „Mitdaseins“

<sup>1</sup> Max Scheler, Schriften aus dem Nachlaß I, Ges. W. Bd. 10 (Bern 1957) 404; Zur Lebensgemeinschaft und Gesellschaft vgl. auch: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Ges. W. Bd. 2 (Bern 1980) 515–548.

des Seins des „Da“ andererseits geht. Konsequenter sind auch die Sozialverbände ausgeschaltet.

Diese Ausschaltung bleibt aber problematisch, wie man z. B. in den Kapiteln 4 und 5 von *Sein und Zeit* sieht. Denn hier wird einerseits das Mitsein in der „Abständigkeit“ zwischen Dasein und Fremdsein, im „Ausgleichen“, „Aufholen“, „Niederhalten“ des mitdaseinsmäßigen Unterschieds gesehen, andererseits aber das Mitsein auf ein nivelliertes „Man“ reduziert. Hier liegt ein „Unterschied“ und doch wieder kein „Unterschied“ im Mitsein vor, ganz davon abgesehen, daß die mitweltlichen Modi des „Fürseins“, „Gegenseins“, „Ohnenseins“, des „Einander-nicht-angehens“, des „Aneinander-vorbeigehens“ keine Zeitmodi aufweisen. Gleich ob das „Fremddasein“ dem Dasein sein Sein immer schon abgenommen hat, gleich ob das „Du“ in meiner egologischen Monade sich konstituiert, die Zeit bleibt mitweltlich indifferent und scheint in ihr gleichförmig dahinzufließen. In beiden Fällen liegt eine Formalisierung eines X vor, dessen mitweltliche Dynamik und Existenz in praxi sekundär geworden ist. Nicht umsonst hatte auch Scheler das Heideggersche „Dasein“ mit „solus ipse“ bezeichnet.<sup>2</sup> Dieser Formalisierung müssen soziologisch schwere Bedenken entgegengebracht werden, wenn es gelingt, die Menschenverbände mit ihrer Erfahrung von „Zeit“ in Verbindung zu bringen. Hierfür hatte Max Scheler eine Reihe von Anhaltspunkten bereitgestellt, die wir berücksichtigen werden.

Eine Fraglichkeit, die der obigen Formalisierung relevant ist, bezieht sich darüber hinaus auf die Kantkritik Schelers. Sie besteht in Schelers Zweifel, ob die Vernunft zu allen Zeiten und bei allen Menschentümern stets die gleiche Struktur (Kategorien, Anschauungsformen) haben kann. Ist es nicht vielmehr so, meint Scheler, daß die Vernunft der mitweltlichen Dynamik unterliegt und sich – über weite Zeiträume hinweg – verändert oder gar anders angelegt ist. Schelers Kritik gipfelt bekanntlich in dem Satz Spenglers: „Die Kategorientafel Kants ist nur die Kategorientafel des europäischen Denkens.“ Denn während Kant eine feste unveränderliche Vernunftorganisation voraussetzt, die bei allen Rassen und Kultureinheiten dieselbe sein soll, ist der Schelersche Vernunftbegriff dynamisch: Vernunft ist *Werdung*, die jeweils relativ ist auf die Gruppen und Verbände, in denen sich die Menschen befinden. Sie ist durchaus fähig, zu wachsen durch akkumulative „Funktionalisierung“ von Einsichten mit sich verändernden Realverhältnissen (z. B. den politischen, geopolitischen, wirtschaftlichen, rassenmäßigen und bevölkerungsrelevanten „Realfaktoren“). Bei verschiedenen Völkern sind die Glaubensformen, ist das Stilempfinden, sind Reaktionsimpulse, Wahrnehmungsinteressen, Einfühlungsgrade mit „Natur“ sehr verschieden ausgefallen. Die vergleichende Sprachwissenschaft spricht sogar von „Eigenbegriffen“ vergangener Kulturen, die wir kaum oder nicht nachvollziehen können. Mit der Annahme eines Pluralismus der Vernunft, die jeweils relativ ist auf den Gruppenverband und seine Realfaktoren, wollte Scheler jede Annahme einer Universalität des Bewußtseins und der Vernunft als Phantom hinstellen. Was die „Eigenbegriffe“ anbelangt, so kann man auch wissenssoziologisch fragen, ob nicht die vorsokratische *Aletheia*, das buddhistische Nirwana, das chinesische Tao Eigenbegriffe, besser ein Eigen-Denken verraten, das gar nicht unter einen Schematismus und eine Kategorientafel fallen kann, eben weil die Realfaktoren und das Miteinandererleben der betreffenden Völkerschaften eigen-artig, d. h. von der „Gesellschaft“ wie durch einen Abgrund verschieden ist.

Was nun unsere eigentliche Frage anbelangt, so fragen wir, ob die Zeiterfahrung eine *Kontiguität am Sozialverband* aufweist, ob z. B. die Befindlichkeit in der Gesellschaft konstitutiv ist für das „Datieren“, „Manipulieren“, „Objektivieren“ der Zeit.

<sup>2</sup> Vgl. Max Scheler, *Späte Schriften*, Ges. W. Bd. 9 (Bern 1976) „Das emotionale Realitätsproblem“, und M. Frings, *Person und Dasein* (Den Haag 1969).

Schon die alltägliche Erfahrung des Gesellschaftsmenschen, wonach „die Zeit wieder auf meinen Termin rast“, könnte dies anzeigen im Vergleich damit, wenn wir uns einer stark vorwiegend lebensgemeinschaftlichen Gruppe in einem abgelegenen Dorf, auf dem Land oder einem Nomadenlager nähern. Wir machen dann die Erfahrung, als ob z. B. am Nomadenplatz die Zeit „still steht“. Einen krassen Fall findet man bei den Hopi-Indianern Arizonas, deren Sprache schon keine Vergangenheits- und Zukunftsformen aufweist. Vergangensein und Zukunftsein scheinen bei ihnen in einem fast vorsokratischen „ist“ aufgesogen. Sie leben fast ohne jeden Rückhalt an „datierbare“ Geschichte. Ihr unmittelbares Erleben, ihre „Tradition“ und „Antizipation“ ist ihnen dauernd lebendig gegenwärtig. Scheler drückte einen solchen Sachverhalt einmal so aus mit Bezug zum Erinnerungsakte:

„Im unmittelbaren Erinnern ist daher die *Zeitrichtung* des Erlebens stets *Vergangenheit* → *Gegenwart*: das als vergangen Gegebene ist sich in meine Gegenwart ‚fortsetzend‘, ich mich selbst in meine Gegenwart ‚hinein-lebend‘ ... Im mittelbaren Erinnern hingegen ist die *Zeitrichtung* des Erlebens stets *Gegenwart* → *Vergangenheit*: Hier geht es von der Gegenwart zum Vergangenen ‚zurück‘ ...“<sup>3</sup>

Da Scheler die Zeit weder als Anschauungsform (Kant), noch aus dem Zeitbewußtsein (Husserl), noch ontologisch (Heidegger) faßt, sondern sie gleich dem Raume als biologisches Apriori aufzuweisen sucht, kann sich auch ein Funktionsverhältnis zwischen Verband und Zeiterfahrung ergeben. Dies deshalb, weil in seiner Wissenssoziologie ein funktionales Verhältnis besteht zwischen „Ideal-“ und „Realfaktoren“. Scheler selbst ist der Zeitkomponente zwischen diesen nicht eigens nachgegangen. Wesentlich blieb für ihn aber, daß die Lebensgemeinschaft die Zeitform der erfüllten Dauer hat, und daß die Gesellschaft dagegen „dauerlos“ ist. Das befragte Verhältnis zwischen Gruppe und Zeiterfahrung wird uns daher interessant, weil die Lebensgemeinschaften immer Vitalgemeinschaften sind, deren Welt-sicht – im Gegensatz zur gesellschaftlichen – organismisch, deren Denkart „natürlich“ ist, der das Schluß- und Begriffsdenken weitgehend fehlt, und deren Perzeption stark triebbedingt ist. Eine Soziologie der Zeiterfahrung muß zeigen, inwieweit auch die natürliche organismische Weltansicht mit der Zeiterfahrung der Lebensgemeinschaftsverbände in Verbindung steht.

Generell kann diese Frage dreifach angegangen werden:

1) kann man davon ausgehen, daß die Zeiterfahrung die Gruppenform bestimmt; 2) kann man umgekehrt fragen, ob die Gruppenform die Erfahrung von Zeit bestimmt; 3) kann man Gruppenform und Zeiterfahrung in einem Funktionsverhältnis betrachten.

Den ersten Weg schalten wir aus, denn es gibt keine Zeitlichkeit ohne das Leben eines Individuums oder Gruppe. Den zweiten Weg schalten wir aus, denn jede Gruppe weist Geistiges historischer Zeitlichkeit konkomitant auf. Der dritte Weg scheint der einzige, der auf dem Boden der Wissenssoziologie auch möglich ist. Er ist es darum, weil Geist und Leben in einem Funktionsverhältnis stehen (wobei das Leben bekanntlich bei Scheler eine gewisse Trägerfunktion für alles Geistige besitzt). Das Funktionsverhältnis zwischen Geist und Leben zeigt sich darin, daß Ideen weder vor der Wirklichkeitserfahrung (ante res), noch nach ihr (post res), sondern „mit“ ihr (cum rebus) sich funktionalisieren. Ideen, wie Einsichten, sind danach Werdeprozesse, die sich mit dem Realisationsfaktor des vortrieblichen „Dranges“, dem Widerstand, realisieren. Auf die erkenntnistheoretischen Faktoren gehen wir hier nicht ein. Was uns angeht, ist der „Werdeprozeß“ des Geisthaften überhaupt. Darum ist es notwendig, einige Einzelheiten zu Schelers Zeitbegriff als solchem zu sagen.

<sup>3</sup> Der Formalismus, a. a. O. 437f.

Zunächst ist Zeit Form vitaler Selbsttätigkeit, ehe sie Bewußtseinszeit wird; letztlich ist sie Form der Selbsttätigkeit des Lebenszentrums, des Dranges, der Drangenergie und Drangphantasie. Sie ist also zunächst nicht „Zeit“, sondern Form selbsttätigen Werdeseins, in dem Raum und Zeit noch gar nicht geschieden sind. Dieser vitalen Selbsttätigkeit des vortrieblichen Lebenszentrums wies Scheler das „pure Auseinandersein“ zu.

Selbsttätiges Werdesein ist streng zu scheiden von „sein werden“. Das, was sein wird, ist datierbar; z. B. „wird“ morgen mein Termin sein. Dagegen ist das Werdesein undatierbar. Es fällt terminologisch unglücklich zusammen mit dem, was Scheler auch die „absolute Zeit“ nennt. Die absolute Zeit des vorzeitlichen Werdeseins hat eine Reihe von Charakteren. In der absoluten Zeit sind die Zeitphasen und Inhalte eins. Sie ist mit Inhalten erfüllte Zeit (z. B. das Zusammenfallen von Inhalten und Zeitphasen beim Lesen; sie sammeln sich), im Gegensatz zum Seinwerden, bei dem Inhalte an diese oder jene Zeitstelle verlegt werden können (ich kann meinen Termin auf übermorgen verlegen). Beim Seinwerden liegt die Leerzeit vor, in die ich Projekte setze, mit der ich rechne und umgehen kann. Ferner ist das Werdesein absoluter Zeit nicht meßbar. Es bringt erst seine eigene „Zeit“ strecke hervor, das heißt „seine“ Zeit. Dieser Sachverhalt kann das reflexive Bewußtsein kaum oder nicht zur gemäßen Gegebenheit bringen, weil das Werdesein als Vorzeitlichkeit sich sofort gegenstandsrelativ modifiziert und seine meta-biologische Apriorität affiziert. Darum sprach Scheler beim phänomenologischen Aspekt seines Philosophierens von einer „dionysischen Reduktion“ in der höchstmöglich alles Bewußtseinsmäßige zugunsten eines Sichversetzens (Techne) in das Werdesein des vorraumzeitlichen Dranges auszuschalten sei.

Als praktische Beispiele, die immer etwas zu wünschen übrig lassen, können wir etwa folgendes für die absolute Zeit angeben. Alle Formen des „Sichrührens“, des „Aufkommens“ z. B. im Trieblieben, Gefühlsleben und bei Einsichten. Ein Hungergefühl oder Geschlechtsgefühl kommt in mir auf, es „regt“ sich, ehe das Bewußtsein aktive Wendungen dazu einschlägt. Ein Gefühl der Trauer regt sich, es steigt in mir auf, ehe es als Gefühlszustand bewußt ist. Eine Einsicht wird, sie hat den Charakter des Empfangenwerdens und Gewordenseins, sie leuchtet ein. Desgleichen ist das sog. Bewußtsein „Werdung“ schon vor oder mit der Geburt ohne Scheidungen zwischen Vergangenen- und Zukunftssein. Die individuelle absolute Zeit fließt aus der Selbsttätigkeit der Vitalenergie, dem individuellen sich selbst setzenden vorraumzeitlichen Lebensdrang.

Die erste Gabelung des vorraumzeitlichen Werdeseins in Vergangenheit und Zukunftsein tritt in den Trieben auf. Das den Trieben „Vordringliche“ wird das Frühere und Vordere, das ihnen „Nachdringliche“ das Spätere und Hintere. Aber auch hier noch ist Räumlichkeit (vorne, hinten) und Zeitlichkeit (früher, später) verschwommen. Die Gabelung verläuft äußerst dynamisch aus dem Drang, in dem sie noch gar nicht ist, hervor, wie überhaupt das Wechselgeschehen dieses drängenden Werdeseins ein vierdimensionales Außereinander ist. Weitere Beispiele des Werdeseins, das auch die Tiere (sogar Pflanzen) umfaßt, sind die Schlafzeit, die Brunstzeit, das Altern, das Aufwachen; ferner die „Zeit-zu“, die „Arbeitszeit“, die sicher im Zusammenhang stehen muß mit dem, was Heidegger die „Zuhandenheit“ nennt. Scheler war diese übrigens gar nichts Neues. Begrifflich findet sie sich bereits im *Formalismus* (1913/1916) unter dem Titel der „Milieudinge“, später spricht er von „Brauchbarkeiten“. Er glaubte nur, daß die Heideggersche Zuhandenheit auch den Tieren zugesprochen werden müßte (z. B. beim Nestbau).

Nach dem obigen können wir uns nun der Wir-Zeit in der Gemeinschaft zuwenden, um die es uns geht. Dabei ist nun sehr wichtig, im Auge zu behalten, daß das Werdesein absoluter Zeitlichkeit immer dann vorliegt, wenn es sich um einen „Übergang“ von einem zum anderen handelt, z. B. von Sosein in Anderssein (Veränderung), von Nichtsein in Dasein (Geburt), von Dasein in Nichtsein (Altern, Tod). Die absolute Zeit ist „im“

Übergang zu Gewordenheiten. Der Übergang ist ständiges Werden und Entwerden zugleich, bis sich eine Gewordenheit in leerer Objektzeit darstellt. Die Wir-Zeit einer Lebensgemeinschaft kann sich nur dann erweisen, wenn ihre Gehalte nach obigem in der Erfahrung von Übergängen vorwiegender besteht als in der Erfahrung von festen dinglichen Gewordenheiten. Dies muß auch für das Miteinandererleben ihrer Glieder gelten. Alles Miteinandererleben, -hören, -sehen, -hoffen, -denken, -lieben, -hassen ist im Ganzen und durch das Ganze der Gemeinschaft getragen, in der ein „eigengesetzmäßiger“ Erlebnisstrom obwaltet, in dem Dein und Mein kaum oder nicht geschieden sind.<sup>4</sup> Das lebensgemeinschaftliche Ich hebt sich erst langsam (mit ein oder zwei Jahren) aus diesem Strom heraus. Zunächst ist es ganz „draußen“ in der Außenwelt, ekstatisch existent und noch gar nicht „für sich“, seine Seinsart ist zunächst dauernde Ekstasis. Aber diesen eigengesetzmäßigen Erlebnisstrom gibt es nicht ohne bereits existierende Gliederliche in der Gemeinschaft, geschweige nicht ohne Generationsketten. Durch die letzteren hindurch reichen sich lebensgemeinschaftliche Gehalte weiter, bilden auch die organismische Weltansicht mit neben der eigentümlichen Mitwelt, an der das werdende Ich sozusagen noch klebt. Hierbei ist noch folgendes zu bedenken: Die schon existierenden Gliederliche, mit denen das werdende Ich „wird“, waren auch selbst einmal solch noch-nicht-ichliche Ekstasis. Zwar sind sie jetzt Träger der Gemeinschaft, aber als solche sind sie für das werdende Ich ein Vergangensein, d. h. Träger von für es vergangenen Gehalten. Insofern hat es mit dem sog. Erlebnisstrom, in dem das Ich vom Du nicht geschieden ist, etwas auf sich. Denn er muß Gehalte aufweisen, die immer schon generativ in ihm gesteckt haben und die wahrscheinlich aus der Drangphantasie stammen und „dauernd“ sind. Aber auch wenn das Ich sich aus diesem Erlebnisstrom heraushebt, ist das Du mit ihm noch gemeinsam, das heißt, nicht distanziert. Hier herrscht weitgehend die von Husserls „Einfühlung“ oder „Eindeutung“ völlig verschiedene „Einsföhlung“ vor, in der die Gehalte des Werdeichs zunächst noch weitgehend mit den Mitgliedern identisch sind und es auch solange bleiben, wie das Werdeich in der Gemeinschaft lebt und webt.

Zusammenfassend können wir folgende Charaktere der absoluten Werdezeit angeben: 1) Koinzidenz von Gehalten und Phasen; 2) Koinzidenz von Mein-und-Dein-Erlebnis (gemeinsame Traditionen); 3) Koinzidenz von Ausdruck und Erleben (Ausdruckserleben); 4) Dauererlebnis der Gemeinschaft (im Gegensatz zur Gesellschaft, in der Sukzession, „Fortschritt“, vorwiegt).

Hatten wir oben gezeigt, daß das Werdesein im Übergang von einem zum anderen zu sehen ist, so müssen und können wir dies jetzt auf das Miteinandererleben weiter präzisieren.

Eine absolute intersubjektive Werdezeit muß in der Lebensgemeinschaft in Übergängen von Gehalten bestehen, die die Glieder der Gemeinschaft teilen. Diese Gehalte sind Traditionsgehälter. In der von aller künstlich erhaltenen Tradition (Gesellschaft) verschiedenen erlebten Tradition gehen Gehälter aus einer nicht „als“ vergangen gegebenen „Vergangenheit“ in die Gegenwart über. Sie können zwar von den Gliedern für ihre „eigenen“ gehalten werden, aber ein Bewußtsein davon, daß sie von den vergangenen anderen tradiert worden sind, liegt hier nicht vor. Sie sind heteropathisch tradiert. Der in der Lebensgemeinschaft erlebte Zeitfluß fließt aus der nicht als vergangen erlebten Vergangenheit in die ständig erlebte Gegenwart. In ihr dauern Gehälter der Generationen weiter, sie sind nicht sukzessiv

<sup>4</sup> Vgl. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Ges. W. Bd. 7 (Bern und München 1973) „C. Vom fremden Ich“, Teil III; ferner *Der Formalismus*, a. a. O. 516.

erlebt. Durch die Dauer ist die Gegenwart konservativ, d. h. die Gehalte ändern sich nur langsam, kaum, oder gar nicht. Es scheint, als ob in ihnen immer wieder dasselbe in der Zeitform der Dauer vorkommt.

Die Erlebnisrichtung  $V \rightarrow G$  schließt deshalb auch eine lineare Zeitvorstellung, wie sie den Gesellschaftsmenschen charakterisiert, weitgehend aus. Es ist ja auch kein Wunder, daß bei lebensgemeinschaftlichen Gruppen, die objektiv den größten Teil der Geschichte besetzen, die Zeit durchweg zyklisch aufgetreten ist. Riten, Glaube an Reinkarnationen, Wiedergeburt, Zyklenkalender (bei denen die Zeit periodisch wieder anfängt), Wiederkunft von Gottheiten in Festen und Orgien sind nur wenig, was uns die Geschichte dazu beistellen könnte.

Die zyklische Zeiterfahrung muß aber nicht nur Vergangenes, sondern auch Zukünftiges in sich schließen. In der Dauer tradiert Gehalte liegt, daß immer wieder dieselben Gehalte auch „vorwirken“ und sie die Gemeinschaft sozusagen „von vorne“ her zusammenhalten. Es liegt hier zunächst keine bewußte „Erwartung“, Planung von Zukünftigem, vor (wie in der Gesellschaft). Der lebensgemeinschaftliche Mensch, z. B. ein Nomade, lebt von der Nachwirksamkeit und aus der Vorwirksamkeit seiner natürlichen Weltansicht. Selbstverständlich liegen diese traditionellen Nach- und Vorwirksamkeiten im Hintergrunde von faktisch individuellen Perzeptionen, Handlungs- und Interessenseinheiten. Aber auch sie liegen noch innerhalb des Stils der gesamten tradierten Gehaltszusammenhänge.

Die lebensgemeinschaftliche Wir-Zeit stellt sich jetzt dar als ein aus dem tradierten Vergangenen vorgewirktes und aus dem antizipierten Zukünftigen nachgewirktes Gewordensein dauernder Gegenwärtigkeit. Die „Intersubjektivität“ umschließt hier „während“ die mitweltlichen „Ahn“ und „umsorgend“ die Nachfahren.

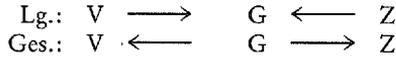
Sie ist keine gesellschaftliche Intersubjektivität von nur jetzt mit mir lebenden „Genossen“. Das Du-Ich-Verhältnis ist durch Vor- und Nachfahren mitbestimmt. Die lebendige Vergangenheit in der Dauer der Gegenwart und die Vorwirksamkeit und Vorsorge für die kommende Blutsgeneration macht die Präsenz des Ich-Du-Verhältnisses und seiner Umwelt im Ganzen entschieden *umfangreicher* als es im „Jetzten“ des Gesellschaftsmenschen der Fall sein kann.

Um das Gesagte zu verdeutlichen, wollen wir noch einmal Scheler heranziehen. In der Abhandlung *Die Psychologie der sogenannten Renten hysterie und der rechte Kampf gegen das Übel* handelt es sich zwar um ein Gesellschaftsthema, aber man sieht dabei, wie sehr die Objektzeit in der erlebten Zeit fundiert ist. Dort heißt es:

„Die stärkste Wirkung eines vergangenen Erlebnisses ist niemals dort gegeben, wo es in klarer distanzierter Erinnerungshelle und zeitlich im Lebenszusammenhang wohllokalisiert vor uns steht, sondern am entgegengesetzten Pol der Art, wie es für uns ‚da‘ sein kann: dann, wenn es uns – wie man sagt – so ‚in Fleisch und Blut übergegangen‘ ist, daß es alle unsere sonstigen Bewußtseinsinhalte mit seiner Bedeutung eigentümlich färbt, und als Einzelerleben *eben darum* nicht mehr in Frage kommt und erinnert wird, weil es das Erleben *jedes* Einzelerlebnisses selbst eigenartig modifiziert hat. Solcher Art z. B. ist die Wirksamkeit der ‚Tradition‘, in der uns das vergangene Erlebnis selbst gar nicht gesondert gegeben ist, sein Wert und Sinn aber uns als ‚gegenwärtig‘ und nicht wie bei der Erinnerung als ‚vergangen‘ erscheint. Die bewußte, klare Erinnerung *tötet* gerade die Kraft der Tradition und erlöst uns von ihrer bindenden stummen Gewalt. Solche Erlösung vollzieht z. B. für die Völker, die Kirchen usw. die Wissenschaft der Geschichte, die in die Vergangenheit damit erst einreicht, was eben noch um uns so gespenstig sein Leben zu treiben, ja unser gegenwärtiges Leben selbst zu sein schien. Nun gibt es aber eine analoge Erscheinung zur Tradition in der Gegebenheit unserer *Zukunft*: die so wenig ein ‚Erwarten‘ ist, als die Tradition ‚Erinnerung‘ ist: eben jenes lebendige *Vorwirken* des ‚In-Aussicht-Stehenden‘ ohne Erwartung, analog dem lebendigen *Nachwirken* des Vergangenen ohne Erinnerung. Und auch darin herrscht Analogie: Wie der tradierte Inhalt z. B. eines früheren Leidens als ‚gegenwärtig‘ erscheint, uns ‚das Herz immer noch drückt‘, wie er auf gegenwärtige Dinge bezogen

wird, und nicht wie bei der Erinnerung auf ‚vergangen‘, so erscheint auch jener *vorwirkende* Inhalt nicht in der Zukunft gelegen, sondern als ‚gegenwärtig‘.<sup>5</sup>

Wir können das Voraufgegangene auch wie folgt schematisieren bzw. der Zeiterfahrung des Gesellschaftsmenschen gegenüberstellen:



(Hierbei muß wiederum berücksichtigt werden, daß die Reflexion die Zeitrichtung der Lebensgemeinschaft stark modifizieren muß.)

Ja, wir können auch das Voraufgegangene dahingehend zusammenfassen, indem wir sagen: das An-dauern des Vergangenseins (V) und das Zu-dauern des Zukünftigseins (Z) in der sie beide umfassenden Dauer der Gegenwart (G) verleiht dem lebensgemeinschaftlichen Menschen eine gewisse Einäugigkeit seines Weltblicks. Oder auch, im Augenblicksein natürlich organismischer Welt zieht sich das Seiende von allen Richtungen, von Vergangenen und Zukünftigem her „zusammen“. In diesem „Zusammen“ der Dauer der Präsenz müssen denn auch die herkömmlichen, zumal dem Gesellschaftsmenschen vertrauten „objektiven“ Gegensätze im Seienden *verblassen*.

## II.

Das Vorausgegangene muß den Eindruck erwecken, daß dem Argument, wonach die lebensgemeinschaftliche Gruppenzeit (Dauer) im Zusammenhang steht mit der lebensgemeinschaftlichen Gruppe als Sozialverband, wenig Nachweisbarkeit eignet. Ganz sicher müßte eine Soziologie der Zeiterfahrung noch vieles Einzelne zur Stützung unseres Argumentes beisteuern. Das können wir hier nicht tun. Wir möchten deshalb das vorgetragene Argument in eine andere Richtung bringen, um von daher einen neuen Gesichtspunkt zu erhalten. Und zwar wollen wir einmal sehen, ob das Argument in der Philosophie als solcher standhält, insbesondere in derjenigen, die für uns wissenssoziologisch lebensgemeinschaftliches Denken aufweist: die Vorsokratik. Wir tun dies mit Rückhalt der „Soziologie der Metaphysik“ Schelers, gehen aber über sie hinaus, indem wir die lebensgemeinschaftliche Zeiterfahrung mit der Seinsfrage in vorläufigen Zusammenhang bringen wollen.

Die ganze Metaphysik des Abendlandes seit Platon ist ein Produkt *städtischen* Denkens im Gegensatz zur vorsokratischen kolonialen Naturphilosophie, auch der indischen Metaphysik „der Wälder“ mit ihrem Einheits- und Einfühlungsgespür mit allem Lebendigen. Desgleichen gehören die Metaphysiker den Ständen und Klassen von Bildung und Besitz durchweg an, im Gegensatz zu den Religionsstiftern und *homines religionis* (z. B. Buddha, Christus), die durchweg in lebensgemeinschaftlicher Landumwelt wirkten. Der Metaphysiker ist seit Platon in der sozialen Wesensform der *Gesellschaft* wirksam gewesen.<sup>6</sup>

Ortega hat in seinen Büchern *Was ist die Philosophie* und *Der Ursprung der Philosophie* hervorgehoben, daß sich das vorsokratische Denken weit entfernt von der *Stadt Athen* vollzog. Die Vorsokratiker lebten zumeist in Koloniegemeinschaften. Wenn sie, wie Anaxagoras, nach Athen kamen, trafen sie auf Widerstand. Man warf Anaxagoras – so

<sup>5</sup> Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Ges. W. Bd. 3 (Bern <sup>5</sup>1972) 300.

<sup>6</sup> Vgl. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Ges. W. Bd. 8 (Bern und München <sup>3</sup>1980) „Zur Soziologie der Metaphysik“, 85–91.

bekanntlich Aristoteles – „Extravaganzen“ vor. Der Unterschied zwischen Lebensgemeinschaft (Land) und Gesellschaft (Stadt) genügt durchaus auch der Heideggerschen Unterscheidung zwischen dem „Anfang“ des abendländischen Denkens und dem „Beginn“ der Metaphysik bei Platon und Aristoteles. Wissenssoziologisch zeigt sich der Unterschied zwischen Vor-Metaphysik und Metaphysik einmal im Fehlen einer rationalen, begrifflichen Wesensbestimmung des Menschen in der kolonialen Naturphilosophie. Die Lebensgemeinschaft ist nicht durch Begriffsdenken ausgezeichnet. Dies steht im Gegensatz zur Begriffsbestimmung des Menschen im Aristotelischen Athen. In der Metaphysik des Aristoteles liegt Begriffsdenken vor. Der besagte Unterschied zeigt sich ferner (soweit wir wissen) im Fehlen von so etwas wie der Meß-Zeit bei den Vorsokratikern, im Gegensatz zu Aristoteles, der die Zeit als Maß der Bewegung bestimmt. Das „Maß“ impliziert Meßbarkeit. Ferner ist die Zeit bei Aristoteles eine Erscheinungsform der Substanz, was ausschließt, daß sie primordiale Form des Werdens ist. Als Form des Werdeseins hätte die Zeit bei Aristoteles als Übergangsform von Potenz zu Akt bzw. von Akt auf die Potenz, von Materie und Form, ausfallen müssen. Die Zeit wäre dann nicht „Maß“ der Bewegung, sondern im Sein selbst gelegen: als Form der Entelechie. Das ist sie aber durchaus nicht bei ihm. Zwar überwindet Aristoteles, wie man sagt, den eleatischen Gegensatz von Sein und Nichts durch den Begriff, der seit dem Beginn der Metaphysik eine große Rolle gespielt hat, der Möglichkeit. Aber das relative Nichts, d. h. die *materia prima* als reine Möglichkeit im Denken einerseits, und das entelechiale Sein andererseits, stehen bei Aristoteles in keinem Wesenszusammenhang zur Zeit. Nicht nur als „Maß der Bewegung“ ist sie ein typisch städtischer Begriff der Zählbarkeit, sondern auch als Anhängsel der Substanz und Dinghaftigkeit. Sie ist akzidenziell, nicht im Sein des Seienden gehörig bei ihm gedacht. Sie ist ein kategorial Bestimmendes neben anderen kategorial Bestimmenden.

Auch von daher gesehen ist das Heideggersche Fragen nach Zeit und Sein wissenssoziologisch ein vor-metaphysisches, d. h. nicht städtisches Fragen nach dem „Anfang“ vorsokratischen Denkens.

Formulieren wir jetzt unsere Frage: Inwiefern kann die lebensgemeinschaftliche Zeiterfahrung, in der nicht „als“ vergangen erlebte und nicht „als“ zukünftig erlebte Gehalte in der Dauer des Gegenwärtigen stecken, in möglichem Zusammenhang stehen mit dem, was das verbal zu nehmende Wort „Sein“ ( $\tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ ) kennzeichnet?

Die Frage scheint unbeantwortbar zu sein, denn die Vorsokratiker Heraklit, Parmenides und Anaximander (von anderen sehen wir hier ab) sagen fast nichts über die Zeit als solche aus. Vielleicht kommen wir der Beantwortung der Frage etwas näher, wenn wir folgende Überlegung anstellen. Wir konzentrieren uns nur auf einen Vorsokratiker: Heraklit. Zum zweiten lehnen wir eine „Reihenfolge“ von Fragmenten ab, wie sie z. B. bei Diels-Kranz, Heidegger (nach der Diels-Kranz-Zählung, die Fragmente Heraklits: 16, 123, 54, 8, 51, 64, 66, 30, 124, 93), Wheelwright, Bayswater u. a. vorliegt. Wir tun dies deshalb, weil der Begriff einer Reihenfolge sich nicht mit dem, was wir „Lebensgemeinschaft“ nennen, verträgt. Darum lassen wir uns von einer „Gruppe“ von Fragmenten Heraklits ansprechen, um in ihnen wenigstens eine Spur von „Gruppenzeit“ zu finden. Keines der angegebenen Fragmente hat also einen Vorzug. Wir betrachten die Gruppe als Ganze, wie sehr auch die einzelnen Fragmente äußerlich verschiedenes sagen.

Dem gewöhnlichen Denken bleibt, wie Heidegger sagt, der Verstand stillstehen, wenn es mit solchen Gegensätzen konfrontiert wird, bei denen Heraklit von „ein und demselben“ spricht. In der Fragmentgruppe (der Diels-Kranz-Zählung) 51, 57, 59, 60, 88, 103 z. B. treten folgende Gegensätze auf, in denen immer auch von Demselben gesagt wird:

- |    |             |   |             |
|----|-------------|---|-------------|
| 51 | Auseinander | : | Vereinigung |
| 57 | Tag         | : | Nacht       |

59	Gerade	:	Krumm
60	Hinauf	:	Hinab
88	Leben	:	Tod
103	Anfang	:	Ende

Die Tatsache, daß das Ein und Dasselbe mit jeweils verschiedenen Worten ausgedrückt ist (ὁμολογέει; μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτῆ; ταὐτό; ζυγόν; ἀπτεται; ἐν), müssen wir hier beiseite lassen.

Heidegger wies zu Recht darauf hin, daß nur das Wesensdenken, nicht das gewöhnliche Denken, dieses „Ein und dasselbe“ anwesen lassen kann.<sup>7</sup> Aber auch das wesentliche Denken läuft auf die Gefahr einer leeren Entgegensetzung der Gegensätze hinaus, z. B. der von Hell und Dunkel, Leben und Tod, und kann diese fälschlich innerhalb eines fast mechanischen übergeordneten Zusammenhangs dialektischen Denkens bringen. Greifen wir einmal Fragment 60 heraus, in dem gesagt ist, daß der Weg hinauf und hinab ein und derselbe ist.

Das gewöhnliche Denken könnte davon ausgehen, daß z. B. eine Bergspitze von jedem Punkte der Bergbasis erreichbar ist. In diesem Falle liegt der Aufstieg von einem Punkte A der Basis gegenüber dem Punkt B, an dem ich herabkommend ankomme. Umgekehrt aber kann ich vom letzteren Punkt auch zur Spitze aufsteigen, um an seinem gegenüberliegenden Punkt A herabkommend anzukommen. Dann wird der Weg des ersten Hinauf von A aus zum Hinab, und der Weg des ersten Abstiegs auf B hin der Aufstieg von B aus. Der Weg hinauf und hinab wäre dann einmal so, ein andermal so, derselbe. Aber derselbe läge hier in der höheren Einheit des Berges als dialektisch Ganzes. All dies müßte nach Heidegger „Gerede“ sein. „Derselbe“ müßte also anders gedacht, nämlich wesentlich gedacht werden. Denn selbst wenn ich die Bergspitze von A aus erreicht habe und von ihr aus wieder auf „demselben“ Weg nach A zurück heruntergehe, muß ich zweimal (wie im oberen Falle) gehen, nämlich hin und zurück, um denselben Weg zu gehen.

In der Tat kann man nun aber denken, daß, wenn ich den Berg nur einmal hinaufsteige, das Hinauf „in“ seinem Hinab liegt, d. h. „durch“ (= hindurch) sein Hinab „hinauf“ ist. Zwar gehe ich faktisch den Berg hinauf, aber in jeder Schrittphase aufwärts berühre ich das Hinab, auf dem oder „in“ dem ich hinaufgehe. Ich gehe ihn durch (= hindurch) sein Hinab hinauf. In diesem Hindurch ist der Weg hinauf und hinab derselbe, weil beide, das Hinauf und Hinab, sich in diesem „hindurch“ treffen. Das hinter mir liegende Hinab und vor mir liegende Hinauf ist in jeder Phase „zusammen“. Diese Denkweise hat den Vorzug, daß man nicht, wie in den beiden oberen Fällen, zweimal das Hinauf und Hinab von A und B bzw. B und A, ferner von A und Bergspitze und umgekehrt, in Anspruch nehmen muß. Die beiden ersten Fälle zeigen das schrittweise sukzessive Denken, das Schlußdenken an, wohingegen im dritten Falle das Schlußdenken wenigstens teilweise, wenn nicht zum größten Teile außer Kraft gesetzt ist. Im Fragment steht ja auch nicht „die“ Wege, sondern „der“ Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe, d. h. er muß in jeder Phase, nicht nur bei jedem Betreten des Berges, derselbe sein.

Auch hat diese Denkweise den Vorzug, daß sie den Akzent auf „den“ Weg setzt, nicht also auf den uns zunächst durch einen in der Drangphantasie entspringenden Gestaltvortrag des Bildes eines Bergwegs, der hinauf und hinab führt. Denn das Gesagte trifft ja auch für eine Schlucht zu, in die ich heruntersteige und von ihrem Tiefpunkte aus wieder hinaufsteige.

<sup>7</sup> Für das folgende vgl. auch M. Heidegger, Heraklit, Gesamtausgabe Bd. 55 (Frankfurt a. M. 1979) § 1, Wiederholung 2; § 2, a und b; § 6, b.

Auch hier ist das Herunter „in“ seinem Hinauf bzw. umgekehrt, und „durch“ es. Es ist vielleicht bemerkenswert, daß die lebensgemeinschaftlichen Indianerstämme in ihrer Sprache eine Schlucht, wie den Grand Canyon insbesondere, mit „umgedrehter Berg“ ausdrücken, ihnen also das „Tal“ nicht in krasssem gegensätzlichen Begriff gegeben ist oder in die Wahrnehmung fällt. Da die Winkelhaftigkeit „des“ Weges eigentlich in dieser Betrachtung keine Rolle mehr spielt, hätte Heraklit auch sagen können: „Der Weg vorwärts und zurück ist derselbe“ (auf einer Ebene liegend gedacht).

Weit wichtiger ist uns jedoch, daß diese Denkweise das für den Gesellschaftsmenschen so typische Sukzessionsbewußtsein außer Kraft setzt und „derselbe“ Weg ganz in der Präsenz des Hinauf und Hinab (bzw. des vorwärts und zurück) „zusammen“ gefaßt ist. Hier bekundet sich jene „Einäugigkeit“ des Blickens, in der nach unserer Ansicht die sog. Gegensätze verblassen.

Sehen wir nun auf das Fragment 88. Hierin wird gesagt, daß immer ein und dasselbe in uns wohnt, Lebendes wie Totes, Waches wie Schlafendes, Junges wie Altes, denn dieses sei umschlagend jenes und zurück umschlagend dieses. (Dieses Fragment gehört auch zu Frg. 26: „Der Mensch rührt in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlicht erloschen. Lebend rührt er an den Toten im Schlaf, im Wachen rührt er an den Schlafenden.“) Das Fragment 88 ist für uns insofern interessant, als es dem Sinne nach bei Indianerstämmen verbreitet, dem Sinne nach auch bei dem Chinesen Chuang Tzu (400 vor Christus) zu finden ist, für den „Leben und Tod nur zwei Weisen desselben sind und der Übergang von einem ins andere so natürlich ist wie die Folge von Tag und Nacht, wachen und schlafen“. Der Gedanke ist sicherlich nicht spezifisch vorsokratisch. Er scheint durchaus ein typisch generell lebensgemeinschaftlicher Gedanke zu sein.

Allein er läßt sich viel schwerer fassen als Fragment 60. Denn wir sind gewohnt, Leben und Tod getrennt vorzustellen, selbst wenn man dabei sagt, daß der Tod selbst ein „Phänomen“ des Lebens sei. Es wäre denn auch „Gerede“, wollte man hier ein gemeinsames Drittes suchen, so als wenn man „dasselbe“ von Tag und Nacht (Frg. 57) in der Dämmerung, dem Aufgehen oder Untergehen der Sonne suchen wollte. Solche dritte Glieder anzunehmen, um mit ihnen „dasselbe“ in den Gegensätzen zu denken, wäre auch gefährlich, weil der streithafte Charakter der Aletheia, die bergende Entbergung solches nie zuläßt, sondern, wie Heidegger ein für allemal klarstellte, das bergende Entbergen „in eins“ zu denken ist.

Zu Fragment 88 können wir hier nur Folgendes sagen: Lebendes und Totes ist in mir mitweltlich zusammen. Die „in mir“ lebenden lebensgemeinschaftlichen Ahnen und Vorfahren sprechen und handeln weiter durch mich, und ich durch sie, in traditional vorwirkender Gegenwartigkeit. Das nicht „als“ vergangen Erlebte der Mit-Ahnen schlägt in jedem meiner Akte um in lebendige Gegenwartigkeit. Diese selbst berührt in dauernder Präsenz die lebensgemeinschaftlich mitweltlichen „Ahnen“. Ihr Mitsein steht lebensgemeinschaftlich „außer Frage“. In gewissem Sinne ist hier sogar die Gegenwart paradox „im“ Vergangenen „als“ lebendige Gegenwart, d. h. sie ist vor-gegenwärtig. Ebenso paradox ist die Gegenwart nach-gegenwärtig, sie steckt bereits im „In-Aussicht-stehenden“ dessen, was die natürliche Weltansicht entgegenhält. Dieser weite Gegenwartsbereich, von dem wir oben sprachen, ist das Spielfeld bunter lebensgemeinschaftlicher Weltgestaltungen, organischer Welt- und Mitwelterfahrungen, ferner vital-relativer Sinneinheiten, die kaum eine Chance haben, sich in diesem Spielfeld von  $V \rightarrow G \leftarrow Z$  zu verändern oder es zu überspringen. Geschieht es dennoch, so ist es in der Art desjenigen Gruppenverbandes, durch den der Übersprung möglich wird: erst wenn das artefakte, städtisch organisatorische Denken die Überhand gewinnt, geht die organismisch-natürliche Denkart abhanden. Erst in der Gesellschaft wird die Gegenwart „zwischen“ Vergangenheit und Zukunft, die letzteren „als“ solche auch gedacht. Das städtische Denken ana-lysiert, es zer-stört die anfängliche

wie anfangende Welt- und Mitwelterfahrung samt ihres Zeitcharakters der Dauer zugunsten der Sukzession und Zählbarkeit.

Im zweiten Teile des Fragmentes 57 heißt es, daß Tag und Nacht „eins“ seien. Auch dieser Gegensatz ist, wenn man an den Gegensatz von Hell und Dunkel denkt, einer der schwierigsten. Heidegger hat ihn mit dem Hell und Dunkel in Verbindung gebracht, aber es bleibt auch hier nicht ganz ausgemacht, wie für das Wesensdenken beide eins sind.

Es ist einsichtig zu sagen, daß Nur-Helle blind macht und alles ohne das Dunkel verschwinden müßte, und daß durch das Dunkel erst die Helle hell sei. Denn das gilt ja auch im umgekehrten Sinne. Wenn es „nur“ Tag gäbe, gäbe es eben keine Nacht und deshalb keinen „Tag“. Es gibt aber Tag und Nacht, und als Gegensätze gleichen sie den gespannten Saiten einer Leier, die aus- und zueinanderstreben, welches Spannungsverhältnis in die Harmonia der φύσις gehört. Denn das eine (der Tag) ist ohne das andere (die Nacht) gar nicht denkbar: das andere muß im Wesensdenken mitgedacht (= mitgegeben) sein, so daß das eine ins Wort kommen kann. Dies gilt auch für alle anderen oben genannten Gegensätze. Aber auch diese Denkweise macht das „eins“ von Tag und Nacht nur schwer sichtbar, d. h. es in vorbegrifflich-lebensgemeinschaftlicher Sicht zu sehen. Denn auch wir selbst, wir Menschen der Gesellschaft, bewegen uns jetzt in Schranken von Begriffen und sind an die sukzessive Zeit gewöhnt. Letzteres bringt es mit sich, daß für uns Gesellschaftsmenschen die Nacht auf den Tag „folgt“ bzw. umgekehrt. Tage und Nächte folgen sich wie Ringe einer Kette. Die Ringe, die das Licht durchlassen, sind Tage, die Berührungspunkte der Ringe, die kein oder wenig Licht durchlassen, sind dabei die Nächte. Oder auch, wie Heidegger treffend sagt: der Tag ist ein „Schrank“, der Morgen und der Abend sind Schränke, in die man alles und jedes hineinpackt und hineinstellt, wobei diese Betrachtung, wie er sagt, eindeutig „beschränkt“ ist. In der Tat ist selbst wissenssoziologisch die heutige sog. „soziale Gesellschaft“ nicht nur beschränkt, sie *ist* ein Schrank. Denn sie „besteht“ in Vertragsbeziehungen und erhält sich künstlich in jeder Sekunde durch sie.<sup>8</sup> Ihre Machenschaften werden in den dauerlosen Schrank ihrer sukzessiven, berechenbaren und meßbaren Leerzeit hineinprogrammiert, sicherlich bald gänzlich hineincomputert.

Die sukzessive begriffliche Schlußdenkungsart fehlt jeder echten Lebensgemeinschaft. Es ist denn auch äußerst schwierig, sich in eine vorwiegend lebensgemeinschaftliche Denkart, die wir Heraklit zuweisen, einzustellen. Versuchen wir dies, dann sagt Fragment 57 im zweiten Teile etwas ganz anderes als daß Tag und Nacht, Hell und Dunkel dem „Begriffe“ nach eins seien. Denn selbst wenn ich sage, daß jede angenommene Helle eines Tages dunkel sei im Gegensatz einer noch helleren Helle eines beliebigen anderen Tages und daß es ein höchstes Maß an Tageshell idealiter nicht gibt – also alle Helle „auch“ dunkel sei, so mag dies begrifflich sein, aber sagen tut es wenig, denn in praxi ist eben jeder Tag hell, und jede Nacht dunkel.

Setzen wir in dionysischer Reduktion Max Schelers das sukzessive Zeitbewußtsein größtmöglich außer Kraft und sehen Tag und Nacht im Phänomen des *vor* aller Folge und allem Nacheinandersein liegenden *Wechsels*, dann gibt sich ein anderer Sachverhalt. Denn dann sind Tageshelle und Nachtdunkel nicht sukzessiv, sondern dauernd eins. Diese Einstellung käme dem gleich, wenn man in der Dunkelheit eine allmählich heller werdende Fläche oder Bühne wahrnimmt, die sich allmählich wieder verdunkelt, wie dies z. B. im Theater geschieht. Das langsame Dunkel- und Hellerwerden „folgt“ sich zwar in bewußter Sukzessionseinstellung. Aber sie sind „eins“ im vorbewußten Erlebnis der Dauer. Denn es ist ein und dasselbe, was da dunkelt und lichtet, da in jeder Zeitphase das Dunkel licht, das

<sup>8</sup> Der Formalismus, a. a. O. 546. Zu S. 546 s. Späte Schriften, a. a. O. 470 Anmerkung zu S. 235.

Licht dunkel ist. Das Dunkel (der Nacht) ist gelichtet, das Licht (des Tages) ist gedunkelt. Dieses Erlebnis des Wechsels entbehrt jeder bewußten Sukzession und jedem Nacheinandersein, ja es macht diese erst überhaupt möglich.<sup>9</sup> Es liegt nahe, den traditionellen Zeitcharakter lebensgemeinschaftlichen Bewußtseins in diesem Zusammenhange auch in die Wahrnehmung sich fortsetzend zu denken. In diesem Falle würde sich das Dunkel der Nacht bereits bedeutend eher im Tageslicht einstellen bzw. das Tageslicht bedeutend eher mit der Nachtdunkelheit vermischen, wie dies z. B. bei befiederten Tieren der Fall ist, mit denen sich nicht nur die altamerikanischen Stämme so gerne sympathetisch einsfühlen.

Der Weg vom Herakliteschen Logos zur heutigen Begriffslogik ist ein Weg vom A-logischen zum geraden Weg der Gesellschaft: dem sukzessiven, schrittweise fortschrittlichen und schließenden Denken. So genommen ist er Weg von einem krummen a-logischen Anfang zu einem geraden Weg in den Beginn der Metaphysik. Er ist aber auch ein gerader Weg, der in krumme Wege führt, weil im Anfang des Denkens ein gerader Weg das Sein denkt, nicht all das Seiende überdenkt, welches letztere auf krummen Wegen liegt.

Sieht man in das Phänomen der Dauer, des Wechsels, sowie in das vorwiegend zyklische Zeiterlebnis des lebensgemeinschaftlichen Menschen, dann ist durch eine „Soziologie der Zeiterfahrung“ vielleicht ein Schritt möglich wenigstens in den Stil des parataktisch vorsokratischen Denkens. Die „Gegensätze“ sind dann „Mit-sätze“ im Wechsel der Anwesenheit des „verbal“ zu nehmenden Seins ( $\tau\acute{o}$  εἶναι), d. h. Schelerisch: der Dauer der Präsenz des Seins und der Übergänge im Wechsel absoluter Zeit.

Wie dem Anfang das Ende, das Ende dem Anfang eines Kreises eignet (Fragment 103), so haben die sog. „Gegensätze“ in der zyklischen Zeiterfahrung der Lebensgemeinschaften das Selbe gemein.

## Bemerkungen zum Begründungsprogramm im Deutschen Konstruktivismus

Von Johannes FRIEDMANN (München)

### *Einführung*

Vor etwa 15 Jahren machte sich der häufig als „Erlanger Schule“ bezeichnete Deutsche Konstruktivismus<sup>1</sup> durch das Erscheinen der *Logischen Propädeutik*<sup>2</sup> einem breiteren Fachpublikum bekannt. Seitdem ist eine große Anzahl von Beiträgen zur konstruktivistischen Begründung der Wissenschaften erschienen, in denen das zugrunde gelegte Programm und dessen Durchführung zunehmende Präzisierung, aber auch Segmentierung erfuhr.<sup>3</sup>

<sup>9</sup> Ich habe diesen Sachverhalt eingehend dargestellt in: Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft, Teil II, Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung (Meisenheim 1971).

<sup>1</sup> Ich bevorzuge die Bezeichnung „Deutscher Konstruktivismus“, weil sich die dem „Erlanger Programm“ verpflichtete Bewegung inzwischen weder geographisch noch personell auf die ursprüngliche „Erlanger Schule“ beschränken läßt.

<sup>2</sup> Inzwischen in 2., verbesserter und erweiterter Auflage erschienen: W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens* (Mannheim 1973).

<sup>3</sup> Vgl. zur Begründung der Logik P. Lorenzen, K. Lorenz, *Dialogische Logik* (Darmstadt 1978), sowie die noch weiterführenden Fundierungsbemühungen bei C. F. Gethmann, *Protologik. Untersuchungen zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen* (Frankfurt a. M. 1979); zur Wissenschaftstheorie P. Janich/F. Kambartel/J. Mittelstraß, *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*