

# Texte zur "Philosophie der Zeit"

## Inhalt

<b>Aristoteles: Physik Buch IX – Kapitel 10 .....</b>	<b>2</b>
<b>Aurelius Augustinus: Bekenntnisse (Buch 11).....</b>	<b>14</b>
<b>Friedrich Nietzsche</b>	
Aus: Die Fröhliche Wissenschaft.....	33
Aus: Also sprach Zarathustra .....	34
<b>Pierre Klossowski: Die Erfahrung der ewigen Wiederkunft .....</b>	<b>39</b>
<b>Martin Heidegger: Der Begriff der Zeit.....</b>	<b>48</b>
<b>Ernst Cassirer: Die Zeitanschauung.....</b>	<b>61</b>
<b>Sigmund Freud</b>	
Notiz über den »Wunderblock« .....	88
Aus: Jenseits des Lustprinzips .....	93
<b>Walter Benjamin</b>	
Über den Begriff der Geschichte .....	106
Theologisch-politisches Fragment.....	114
<b>Ernst Bloch</b>	
Aus: Experimentum Mundi.....	116
Aus: Erbschaft dieser Zeit .....	134
<b>Emmanuel Levinas: Die Zeit und der Andere.....</b>	<b>150</b>
<b>Jean-François Lyotard: Zeit heute .....</b>	<b>183</b>

## Aristoteles: Physik Buch IX – Kapitel 10

Aristoteles: Physik, Bücher I(Alpha)-IV(Delta), Hamburg: Meiner 1987, S.203-237

/203/

Anschließend an das Gesagte ist nun an die (Bestimmung) »Zeit« heranzutreten. Zunächst ist es von Vorteil, hierüber Zweifelsfragen anzustellen, auch mittels äußerlich herbeigezogener Überlegungen, nämlich ob sie zum *Seienden* gehört oder zum *Nichtseienden*; sodann (ist danach zu fragen), was denn ihr wirkliches *Wesen* ist.

/205/

Daß sie nun also entweder überhaupt nicht wirklich ist oder nur unter Anstrengungen und auf dunkle Weise, das möchte man aus folgenden (Tatbeständen) vermuten: Das eine Teilstück von ihr ist *vorübergegangen* und ist (insoweit) nicht (mehr), das andere *steht noch bevor* und ist (insoweit) noch nicht. Aus diesen Stücken besteht sowohl die (ganze) unendliche, wie auch die jeweils genommene Zeit. Was nun aus Nichtseiendem zusammengesetzt ist, von dem scheint es doch wohl unmöglich zu sein, daß es am Sein teilhabe.

Außerdem, von jedem teilbaren (Ding), falls es *ist*, müssen, *solange es ist*, entweder *alle seine Teile sein* oder (doch) einige. Von der Zeit dagegen sind die einen Teile schon vorüber, die anderen stehen bevor, *es ist keiner*, und das, wo sie doch teilbar ist. Das »Jetzt« aber ist nicht Teil: der Teil mißt (das Ganze) aus und das Ganze muß aus den Teilen bestehen; die Zeit besteht aber ganz offensichtlich nicht aus den »Jetzten«.

Weiter, was das »Jetzt« angeht, welches augenscheinlich Vergangenes und Zukünftiges trennt, so ist nicht leicht zu sehen ob es die ganze Zeit hindurch immer *ein und dasselbe* gibt, oder ob es *immer wieder ein anderes* wird.

(a) Wenn es einerseits wieder und wieder ein anderes wird, ein Teil aber dessen, was in der Zeit immer wieder ein anderes (ist), *gleichzeitig* (mit anderen sein kann) - sofern nicht der eine umfaßt, der andere umfaßt wird, so wie ein kleinerer Zeitabschnitt von einem größeren (eingeschlossen wird) -, und wenn, was *jetzt nicht ist*, früher aber *war*, notwendig irgendwann einmal *zugrundegegangen* sein muß: dann können auch die Jetzte nicht gleichzeitig im Verhältnis zueinander sein, sondern es muß je das frühere untergegangen sein. Genau während der eigenen Dauer kann es nicht zugrunde gegangen sein, weil es da doch gerade war; aber zur Zeit eines anderen Jetzt kann das frühere Jetzt auch nicht untergegangen sein; - es soll dabei als unmöglich (vorausgesetzt) sein, daß die Jetzte miteinander zusammenhängend wären, so wie das ja auch im Verhältnis von Punkt zu Punkt gilt. Wenn es nun also in dem der Reihe nach sich anschließenden nicht zugrunde gegangen ist, sondern (erst) in einem weiteren, dann *wäre* es ja noch in den dazwischenliegenden Jetzten, die doch

/207/

unendlich viele sind, *vorhanden* (und so) gleichzeitig (mit ihnen). Das kann nicht sein.

(b) Aber andererseits ist es auch nicht möglich, daß es die Zeit hindurch immer dasselbe bleibt: kein teilbares, begrenztes Ding hat (nur) *eine* Grenze, einerlei ob es in einer Richtung in fortlaufendem Zusammenhang steht oder in mehreren; das Jetzt ist aber eine (solche) *Grenze*, und man kann ein begrenztes Zeitstück herausgreifen (womit man also schon *zwei* Jetzte, eins am Anfang eins am Schluß, hätte).

Weiter, wenn »Zugleich-Sein-in-der-Zeit« und »weder-früher-noch-später« soviel bedeutet wie: »In-demselben-und-einen-Jetzt-Stattfinden«, und wenn dann frühere und spätere Ereignisse auf ein bestimmtes (so verstandenes) Jetzt gesetzt werden, dann würden ja gleichzeitig sein Ereignisse aus dem zehntausendsten Jahr (vor uns) mit heute Vorgefallenem, und dann wäre nichts mehr früher oder später als etwas anderes.

Über die ihr zukommenden (Eigenschaften) seien nun so viele Schwierigkeiten herausgestellt. Was aber die Zeit nun wirklich *ist*, was ihr *Wesen* ist, das bleibt gleichermaßen unklar, einerseits aus den überlieferten (Ansichten), andererseits aus dem, was wir gerade im Vorigen durchgegangen sind. Die einen sagen nämlich, sie sei die Bewegung des Alls, die anderen setzen sie gleich mit der Weltkugel selbst<sup>19</sup>. Doch von dem Umlauf braucht auch ein Teilabschnitt eine bestimmte Zeit, und er ist noch nicht Umlauf: was man herausgegriffen hat, ist ein Teil des Umlaufs, aber nicht Umlauf.

Weiter, wenn es mehrere Himmelskugeln gäbe, dann wäre ja wohl entsprechend die Zeit die Bewegung einer jeden von ihnen; so gäbe es denn viele Zeiten neben einander her. Als Weltkugel erschien den Vertretern dieser Meinung die Zeit (aus dem Grund), weil einerseits »in der Zeit« alles ist und andererseits ebenso auch »in der Weltkugel«. Aber diese Behauptung ist doch wohl zu einfältig, als daß man die damit sich ergebenden Unmöglichkeiten durchprüfen müßte.

Da aber die Zeit in besonderem Maße eine Art *Bewegung zu sein* scheint und Wandel, so wäre dies zu prüfen: Die verändernde Bewegung eines jeden (Gegenstandes) findet

/209/

statt an dem Sich-Verändernden allein oder dort, wo das in ablaufender Veränderung Befindliche selbst gerade ist; die Zeit dagegen ist in gleicher Weise sowohl überall als auch bei allen (Dingen).

Weiter, Veränderung kann schneller und langsamer ablaufen, Zeit kann das nicht. »Langsam« und »schnell« werden ja gerade mit Hilfe der Zeit bestimmt: »schnell« - das in geringer (Zeit) weit Fortschreitende; »langsam« - das in langer (Zeit) wenig (Fortschreitende). Die Zeit dagegen ist dicht durch Zeit bestimmt, weder nach der Seite ihres »Wieviel« noch nach der ihres »Wie-geartet«. *Daß sie also nicht mit Bewegung gleichzusetzen ist*, ist offenkundig; - dabei soll für uns im Augenblick kein Un-

terschied bestehen zwischen den Ausdrücken »Bewegung« oder »Wandel«. -

Aber andererseits, *ohne Veränderung* (ist sie) *auch nicht*. Wenn wir selbst in unserem Denken keine Veränderung vollziehen oder nicht merken, daß wir eine vollzogen haben, dann scheint uns keine Zeit vergangen zu sein, so wie ja Mythen erzählt werden von denen, die auf Sardinien bei den Heroen schlafen: Ihnen fehlt auch die Zeit, wenn sie wieder aufgewacht sind; sie verknüpfen nämlich mit dem früheren Jetzt das spätere und machen daraus ein einziges, wobei sie infolge ihrer Empfindungslosigkeit die Zeit dazwischen weglassen. Wie es also Zeit gar nicht gäbe, wenn nicht das Jetzt (immer wieder) ein verschiedenes wäre, sondern ein und dasselbe, genauso erscheint hier das Zwischenstück nicht als Zeit, da die Verschiedenheit (der Jetztte) verborgen bleibt. Wenn also der Eindruck, es vergehe keine Zeit, sich uns dann ergibt, wenn wir keine Veränderung bestimmend erfassen können, sondern das Bewußtsein in einem einzigen, unmittelbaren (Jetzt) zu bleiben scheint, wenn andererseits wir (Veränderung) wahrnehmen und abgrenzend bestimmen und dann sagen, *es sei Zeit vergangen*, so ist offenkundig, daß ohne Bewegung und Veränderung Zeit nicht ist. Daß somit Zeit nicht gleich Bewegung, andererseits aber auch nicht ohne Bewegung ist, leuchtet ein.

Wir müssen also, da wir ja danach fragen, was die Zeit ist, von dem Punkt anfangen, daß wir die Frage aufnehmen, *das an dem Bewegungsverlauf sie denn ist*. Wir nehmen Bewegung und Zeit ja

/211/

zugleich wahr. Ja auch, wenn Dunkelheit herrscht und wir über unseren Körper nichts erfahren, wenn jedoch in unserem Bewußtsein irgendein Vorgang abläuft, dann scheint alsbald auch zugleich ein Stück Zeit vergangen zu sein. Indessen, auch (umgekehrt): Wenn eine Zeit vergangen zu sein scheint, scheint gleichzeitig auch eine bestimmte Bewegung vor sich gegangen zu sein. Also: Entweder ist die Zeit gleich Bewegung, oder sie ist etwas an dem Bewegungsverlauf. Da sie nun aber gleich Bewegung eben nicht war, so muß sie etwas an dem Bewegungsverlauf sein.

Da nun ein Bewegtes sich *von etwas fort zu etwas hin* bewegt und da jede (Ausdehnungs-)Größe *zusammenhängend* ist, so folgt (hierin) die Bewegung der Größe: Wegen der Tatsache, daß *Größe* immer zusammenhängend ist, ist auch *Bewegungsverlauf* etwas Zusammenhängendes, infolge der Bewegung aber auch die *Zeit*: Wie lange die Bewegung verlief, genau so viel Zeit ist anscheinend jeweils darüber vergangen. Die Bestimmungen »*davor*« und »*danach*« gelten also ursprünglich im Ortsbereich; da sind es also Unterschiede der Anordnung; indem es nun aber auch bei (Raum-)Größen das »*davor*« und »*danach*« gibt, so muß notwendigerweise auch in dem Bewegungsverlauf das »*davor*« und »*danach*« begegnen, entsprechend den (Verhältnissen) dort. Aber dann gibt es auch in der Zeit das »*davor*« und »*danach*«, auf Grund dessen, daß hier ja der eine Bereich dem anderen unter ihnen nachfolgt. Es ist aber das »*davor*« und »*danach*« bei der Bewegung (nichts anderes als), was Bewegung eben ist; allerdings dem begrifflichen Sein nach ist es unterschieden davon und nicht gleich Bewegung. Aber auch die Zeit erfassen wir, indem wir Bewegungsabläufe abgrenzen, und dies tun wir

mittels des »davor« und »danach«. Und wir sagen dann, daß Zeit vergangen sei, wenn wir von einem »davor« und einem »danach« bei der Bewegung Wahrnehmung gewinnen. Die Absetzung vollziehen wir dadurch, daß wir sie (die Abschnitte) immer wieder als je andere annehmen und mitten zwischen ihnen ein weiteres, von ihnen Verschiedenes (ansetzen). Wenn wir nämlich die Enden als von der Mitte verschieden begreifen und das Bewußtsein zwei Jetzte anspricht, das eine davor, das andere danach, dann sprechen wir davon, dies sei Zeit: *Was nämlich*

/213/

*begrenzt ist durch ein Jetzt, das ist offenbar Zeit.* Und das soll zugrundegelegt sein.

Wenn wir also das Jetzt als ein einziges wahrnehmen und nicht entweder als »davor« und »danach« beim Bewegungsablauf oder als die (eine und) selbe (Grenze) zwischen einem vorherigen und einem nachherigen (Ablauf), dann scheint keinerlei Zeit vergangen zu sein, weil ja auch keine Bewegung (abliefe). Wenn dagegen ein »davor« und »danach« (wahrgenommen wird), dann nennen wir es Zeit. Denn eben *das ist Zeit: Die Maßzahl von Bewegung hinsichtlich des »davor« und »danach.*

Also: Nicht gleich Bewegung ist die Zeit, sondern insoweit die Bewegung Zahl an sich hat (gehört sie zu ihr). Ein Beleg dafür: Das »mehr« und »weniger« entscheiden wir mittels der Zahl, mehr oder weniger Bewegung mittels der Zeit; *eine Art Zahl ist also die Zeit.*

Da nun die (Bestimmung) »Zahl« in zweifacher Bedeutung vorkommt - wir nennen ja sowohl das *Gezählte* und das *Zählbare* »Zahl«, auch das, *womit wir zählen*, so fällt also Zeit unter »Gezähltes«, und nicht unter »womit wir zählen«. Womit wir zählen und das Gezählte sind aber verschieden. Und wie der Bewegungsablauf je ein anderer und (wieder) anderer ist, so auch die Zeit - nur jeder gleichzeitig genommene Zeitpunkt ist derselbe; das Jetzt (bleibt) ja dasselbe Was-es-einmal-war, nur sein begriffliches Sein ist unterschieden: das Jetzt setzt Grenzen in die Zeit gemäß »davor« und »danach«. Das Jetzt ist in einem Sinn genommen (immer) dasselbe, in einem anderen (wieder ist es) nicht dasselbe: insofern es immer wieder an anderer (Stelle begegnet), ist es unterschieden - das war doch eben das »Jetzt-sein« an ihm -; (bezogen auf das,) was das Jetzt zu irgendeinem Zeitpunkt eben ist, ist es das Selbe. Es folgt ja nach, wie gesagt wurde, der (Raum-)Größe die Bewegung, und dieser die Zeit, wie wir behaupten. Und ähnlich wie der Punkt (verhält sich) also das Fortbewegte, an dem wir die Bewegung erkennen und das »davor« an ihr und das »danach«: Dieses »Was-es-je-einmal-ist« ist dasselbe - entweder Punkt oder Stein oder etwas anderes derart -, der bestimmenden Erklärung nach (ist es je) ein anderes, so wie ja auch die

/215/

Wortverdreher annehmen wollen, »Koriskos im Lykeion« bezeichne einen anderen als »Koriskos auf dem Markt«. Auch dies (Fortbewegte) ist also durch sein Immer-woanders-Sein unterschieden. Dem Fortbe-

wegten aber folgt (hierin) das Jetzt, so wie die Zeit der Bewegung: an dem Fortbewegten erkennen wir ja das »davor« und »danach« beim Bewegungsablauf, insofern aber dies »davor« und »danach« abgezählt werden können, besteht das Jetzt. Daher gilt auch in diesem Zusammenhange: Was, irgendwann einmal seiend, ein Jetzt ist, das ist (immer) dasselbe - (nichts anderes als) das »davor« und »danach« an der Bewegung ist es -; im jeweiligen Auftreten dagegen ist es verschieden - insofern nämlich das »davor« und »danach« abgezählt werden können, besteht ja das Jetzt. Und in besonderem Maße der Erkenntnis zugänglich ist dies (bestimmte Jetzt); auch Bewegung überhaupt (ist ja nur erkennbar) anhand des Bewegten, und Ortsbewegung anhand eines Sich-fort-Bewegenden; denn ein *Dieses-da* ist der fortbewegte Gegenstand, »Bewegung« selbst ist das nicht. Also: In *einem* Sinn genommen ist das Jetzt immer dasselbe, im *anderen* aber nicht dasselbe; und so (gilt das) ja auch (für) das Fortbewegte..

Klar ist auch dies: Wenn es einerseits Zeit nicht gäbe, gäbe es auch das Jetzt nicht, wenn es andererseits das Jetzt nicht gäbe, dann auch die Zeit nicht; denn es bestehen zusammen, wie das Fortbewegte und die Ortsbewegung, so auch die Zählung des Fortbewegten und die der Ortsbewegung. Diese Zählung der Fortbewegung stellt ja (nichts anderes als) die Zeit dar, das Jetzt aber, ebenso wie das Fortbewegte, ist gewissermaßen, eine *Einheit der Zahl*. Und die Zeit ist also auf Grund des Jetzt sowohl *zusammenhängend*, wie sie (andererseits) auch mittels des Jetzt *durch Schnitte eingeteilt* wird. Auch in diesem Punkte folgt sie der Ortsbewegung und ihrem Bewegten: auch Bewegung überhaupt und Fortbewegung sind einheitlich durch das Fortbewegte, weil das nämlich eines ist - und zwar nicht was es jeweils in irgendeinem Zeitpunkt ist - dann könnte es ja aussetzen -, sondern dem Begriffe nach; und es ist auch dieses, was den Bewegungsablauf in Vorheriges und Nachheriges einteilt. Auch es folgt (darin) irgendwie dem Punkt: auch der Punkt hält die Länge sowohl zusammen und trennt sie

/217/

ebensowohl; ist er doch des einen (Stückes) Anfang, des anderen Ende. Wenn aber einer die Sache so anpacken wollte, daß er den einen (Punkt) als zweie benutzt, dann muß (bei der Bewegung) ein Stillstand eintreten, wenn derselbe Punkt Anfang und Ende sein soll. Das Jetzt ist aber auf Grund der Tatsache, daß das Sich-fort-Bewegende ebenbewegt ist, je ein anderes. Es ist also die Zeit eine Anzahl, nicht als die eines und desselben Punktes, weil der Anfang und Ende darstellt, sondern eher so wie die Grenzpunkte einer Geraden - und nicht als deren Teile, erstens aus dem genannten Grund: man müßte (je) den Punkt in der Mitte als zwei (Punkte) gebrauchen, so daß sich ein Stillstand ergäbe; und sodann ist auch offenkundig, daß das Jetzt kein Teil der Zeit ist, und auch die Einteilung des Bewegungsablaufs (durch Schnitte ist das) nicht, wie ja auch der Punkt kein (Teil) der Linie (ist). Die zwei (durch Schnitte entstehenden) Linien sind dagegen Teile der einen (ursprünglichen). Insofern nun das Jetzt Grenze ist, ist es nicht Zeit, sondern kommt an ihr nur nebenbei vor; insofern es andererseits Zählung leistet, (ist es das doch)... Grenzen sind Grenzen dessen allein, dessen Grenzen sie eben sind, die Zahl dagegen (beispielsweise), die dieser Pferde hier - zehn - , die begegnet auch anderswo.

Daß also die Zeit Zahlmoment an der Bewegung hinsichtlich des »davor« und »danach«, und daß sie zusammenhängend ist - denn sie ist bezogen auf ein Zusammenhängendes -, ist offenkundig.

Die kleinste Zahl, diesen Begriff im allgemeinen Sinn genommen, ist die Zwei; als die oder die Anzahl genommen, gibt es in einem Sinne wohl (eine kleinste Zahl), in anderem Sinne aber nicht; z. B.: von einer Linie gibt es der *Menge* nach eine kleinste Anzahl, nämlich zwei oder eine, der *Größe* nach gibt es eine kleinste Zahl dagegen nicht; denn jede Linie läßt sich immer noch teilen. Also in gleicher Weise auch die Zeit: Der geringste Zeit(abschnitt), der Zahl nach genommen, ist einer oder zwei dagegen der Größe nach genommen gibt es (ein Kleinstes) nicht. Klar ist weiter auch, daß man »schnell« oder »langsam« (von der Zeit) nicht

/219/

aussagen kann, dagegen, »viel« und »wenig« und »lang« und »kurz« wohl. Insoweit sie zusammenhängend ist, ist sie lang oder kurz, insoweit sie Anzahl ist, viel oder wenig. Schnell oder langsam ist sie dagegen nicht; es ist ja auch keine Zahl, mittels derer wir zählen, schnell oder langsam.

Und sie (die Zeit) ist überall am gleichen Zeitpunkt dieselbe; in ihrem »davor« und »danach« betrachtet ist sie jedoch nicht dieselbe, weil ja auch der Wandel, als dieser gegenwärtige, ein einheitlicher ist, hingegen der vergangene und der zukünftige (Zustand) davon verschieden, die Zeit aber ist Zahl, nicht solche, mittels derer wir zählen, sondern gezählte Anzahl, und diese wird, von »davor« zu »danach« (fortschreitend), immer eine andere; auch die jeweiligen Jetzt sind verschiedene. Die (folgende) *Zahl* ist eine und dieselbe: *Hundert* Pferde und *hundert* Menschen; wovon das aber Zahl war, das ist verschieden voneinander: *Pferde - Menschen*.

Weiter, ebenso wie es möglich ist, daß ein und derselbe Bewegungsablauf immer wieder stattfindet, genauso gilt das auch für Zeitabschnitte; z. B.: Jahr oder Frühling oder Herbst. *Wir messen nicht bloß Bewegung mittels Zeit, sondern auch (umgekehrt) Zeit mittels Bewegung*, weil sie nämlich durch einander bestimmt werden: Die Zeit mißt den Bewegungsablauf, sie ist ja seine (Meß-)Zahl, der Bewegungsablauf seinerseits (gibt an, wieviel) Zeit (verstrichen ist). Und wir sprechen von »viel« und »wenig« Zeit, indem wir eben mittels der Bewegung messen, so wie wir ja auch mittels der zählbaren (Einheit) die Zahl (angeben), z. B. mittels »ein Pferd« die *Zahl* der Pferde. Mittels der Zahl können wir ja die *Anzahl* der Pferde bekannt machen, umgekehrt, mittels des einen *Pferdes* kommen wir überhaupt erst zur Zahl von *Pferden*. Ganz ähnlich gilt das auch für Zeit und Bewegung: Mittels der Zeit messen wir die Bewegung, mittels der Bewegung die Zeit. Und das ergibt sich aus gutem Grund so: Der (Raum-)Größe folgt nach die Bewegung, der Bewegung die Zeit, darin daß sie (alle) »so-und-so-viel«, »zusammenhängend« und »teilbar« sind. Auf Grund dessen, daß die (Raum-)Größe diese Eigenschaften hat, erfährt Bewegung diese auch, infolge der

/221/

Bewegung dann auch die Zeit. Und wir messen auch die (Raum-)Größe mittels der Bewegung, und (umgekehrt) die Bewegung mittels der Größe: Wir sprechen davon, ein *Weg* sei *lang*, wenn die *Reise* lang ist, und von ihr sagen wir, sie sei lang, wenn der Weg so ist. Und von der Zeit (sagen wir, sie sei lang), wenn die Bewegung es ist, und von der Bewegung, wenn die Zeit.

Da nun die Zeit das Maß der Bewegung und ihres Ablaufs ist, da sie weiter die Bewegung dadurch mißt, daß sie einen bestimmten Abschnitt von ihr abgrenzt, welcher dann den ganzen Ablauf ausmißt - so wie ja auch der Unterarm eine Länge durch Festlegen einer ganz bestimmten Größe, die das Ganze ausmißt, (durchläuft) - , und da für Bewegung »In-der-Zeit-Sein« soviel heißt wie »mittels-der-Zeit-gemessen-Werden« nach Art und Dauer - man mißt ja Bewegung und Dauer von Bewegung gleichzeitig, und das ist ja eben ihr In-der-Zeit-Sein, daß ihre Dauer darin gemessen wird -: so ist es also klar, daß auch für alles übrige »In-der-Zeit-Sein« dies ist, daß die Dauer davon durch die Zeit gemessen wird. Denn »In-der-Zeit-Sein« bedeutet entweder die eine oder die andere von zwei Möglichkeiten: Entweder Dauer während der Dauer der Zeit, oder in dem Sinne, wie man von einigem sagt, es falle »unter die Zahl«. Das wieder bedeutet entweder »als Teil oder Eigenschaft der Zahl«, und allgemein, daß es etwas an der Zahl ist, oder daß es davon eine Zahl gibt. Da nun aber die Zeit eine Zahl darstellt, so sind das »Jetzt« und das »Davor« und dergleichen so »in der Zeit«, wie »Einheit«, »Gerade« und »Ungerade« unter Zahl fallen - die einen Bestimmungen sind etwas an der Zahl, die anderen etwas an der Zeit -, die *Ereignisse* hingegen sind in der Zeit wie unter einer Anzahl. Wenn aber das, so werden sie *von Zeit eingefaßt*, so wie auch das, was unter die Zahl fällt, von Zahl (umgeben ist) und das, was an einem Ort ist, von diesem Ort

/223/

umfaßt wird . Dann ist aber auch klar, daß »In-der-Zeit-Sein« nicht bedeutet »Dauer während der Dauer der Zeit«, so wie ja auch »In-Bewegung-Sein« und »An-einem-Ort-Sein« nicht heißt: (Dauer) solange Bewegung und Ort sind. Hätte das »in etwas« diese Bedeutung, dann könnten alle Dinge in allem Beliebigen sein, z. B. auch das Weltgebäude in einem Hirsekorn; denn während der Dauer des Hirsekorns ist ja auch das Himmelsgewölbe. Aber das trifft ja nur nebenbei zu, jenes andere aber muß notwendig nachfolgen: Dem in der Zeit Befindlichen, *daß es eine Zeit gibt, solange es ist*; dem in Bewegung Befindlichen, daß es zu der Zeit Bewegung gibt. Da also »in der Zeit« das gleiche Begriffsverhältnis bezeichnet wie »unter der Zahl«, so wird immer eine Zeit ergriffen werden können, die größer ist, als ein jedes in der Zeit Befindliche (dauert). Daher muß notwendig alles in der Zeit Befindliche von Zeit eingefaßt werden, wie auch alles übrige, was in etwas ist einem Ort ist, von diesem Ort. Und folglich *widerfährt* ihm etwas durch die Zeit, wie wir ja auch zu sagen gewohnt sind: »die Zeit läßt es schwinden«, und »alles altert mit der Zeit« und »man vergißt im Laufe der Zeit«, aber (wir sagen) nicht: »es hat gelernt (infolge der Zeit)« oder »es ist jung geworden« oder »schön geworden«. *Denn an und für sich genommen ist die Zeit Urheberin eher von Verfall*; ist sie doch das Zahl(moment) an Bewegung, verändernde Bewegung aber bringt das Bestehende fort zum Umbruch. - Somit ist klar, daß das *Immerseiende*, insofern es immerseiend ist, *nicht in der Zeit* ist: es wird ja nicht von Zeit eingefaßt,



und es wird nicht die Dauer seines Seins von der Zeit gemessen. Beleg dafür ist, daß ihm nichts durch die Zeit widerfährt, da es ja nicht in der Zeit ist. Da die Zeit Maß von Bewegung ist, so wird sie auch von *Ruhe* das Maß sein. jede Ruhe findet statt in der Zeit. Es gilt nicht die Entsprechung: Wie das in Bewegung Befindliche notwendig sich bewegen muß, so auch das in der Zeit Befindliche; denn Zeit ist nicht gleich Bewegung, sondern sie ist die Zahl von Bewegung, innerhalb dieser Anzahl von Bewegung kann auch das Ruhende sich befinden. Nicht jedes Unbewegliche ruht nämlich, sondern nur (die Art von ihm), die, von Natur aus zwar zur Bewegung ausgestattet, (gegenwärtig) einen

/225/

Zugang zu Bewegung nicht hat - so ist es in den früheren Ausführungen schon gesagt. – »Unter eine Zahl fallen« bedeutet, daß es eine Anzahl dieses Gegenstandes gibt und daß sein Vorkommen gemessen wird durch die Zahl, unter die er fällt; ist er also in der Zeit, dann (wird er eben) von der Zeit (gemessen). Die Zeit wird aber das Bewegte und das Ruhende (nur) messen, insofern das eine *bewegt*, das andere *ruhend* ist; sie mißt ja dessen Bewegung und Ruhe nach ihrer Größe. Das Bewegte ist also nicht ganz allgemein meßbar durch Zeit, insofern es überhaupt ein »so-und-so-viel« ist, sondern nur insofern seine Bewegung ein »so-und-so-viel« ist. Was also weder der Bewegung noch der Ruhe unterliegt, ist nicht in der Zeit. In-der-Zeit-Sein heißt: Durch-Zeit-gemessen-Werden, die Zeit aber ist Maß von Bewegung und Ruhe.

Offenkundig ist somit auch, daß nicht der gesamte Bereich »*nichtseiend*« unter die Zeit fällt, z. B. was gar nicht anders (als nichtseiend) sein kann, wie etwa der Sachverhalt, daß die Diagonale mit der Seite in gleichen Einheiten meßbar sein soll. Überhaupt, wenn die Zeit an und für sich Maß nur von Bewegung ist, von allem übrigen dann bloß in nebenbei zutreffender Bedeutung, so ist es klar, daß bei allen den Dingen, deren Dauer sie mißt, ihr Vorkommen zwischen Ruhem und Bewegtwerden sich abspielt. Alles somit, was *vergänglich* ist und *entstehen kann*, und überhaupt, was zu einer Zeit ist, zu einer anderen nicht, muß notwendig in der Zeit sein - es gibt immer ein größeres Zeitstück, welches ihre Dauer übertreffen wird und auch die Dauer des Zeitraums, der sie mißt -; bei dem, was *nicht ist*, (muß man einteilen:) Was davon die Zeit umfaßt, das *war* entweder - so wie Homer einmal war -, oder es *wird sein*, so wie etwas noch Bevorstehendes, je nachdem auf welcher Seite (die Zeit es) umfaßt; und wenn (sie es) auf beiden (tut), dann (gilt eben) beides [es war und wird sein]. Was aber die Zeit nie und nirgends umfaßt, das *war* weder, noch *ist* es, noch *wird es sein*. Solches gehört zu der Art von Nichtseiendem, deren Gegenteil immer ist, z. B. daß die Diagonale (mit der Seite) nicht in gleichen Einheiten meßbar ist, das gilt immer; und so etwas ist nicht in der Zeit. Also auch nicht die Behauptung, sie sei in gleichen Einheiten meßbar: die gilt aus dem Grunde niemals, weil sie das

/227/

Gegenteil besagt von der, die immer gilt. Wovon dagegen das Gegenteil nicht immer gilt, das kann sowohl sein als auch nicht (sein), und so gibt es *Werden* und *Vergehen* davon.

Das Jetzt bildet den *Zusammenhang* von Zeit, wie gesagt wurde<sup>4</sup>; es hält ja die vergangene und zukünftige Zeit zusammen. Und es ist auch die *Grenze* von Zeit, stellt es doch des einen Anfang, des anderen Ende dar, nur ist dies nicht so sichtbar wie bei dem Punkt, der ja bleibt. Es teilt der Möglichkeit nach; und sofern es diese Eigenschaft zeigt, ist das Jetzt immer ein anderes, insofern es dagegen zusammenknüpft, ist es immer dasselbe, - wie bei den mathematischen Linien: der je angenommene Punkt ist für das Denken nicht derselbe; für den, der die Linie teilt, ist es immer wieder ein anderer Punkt; insofern es aber ein einziger Punkt ist, ist es überall derselbe. So auch das Jetzt: Einerseits ist es Teilung der Zeit der Möglichkeit nach, andererseits ist es Grenze beider (Stücke) und ihre Einheit. Sie sind dasselbe, und sie beziehen sich auf dasselbe, die Teilung und die Einung, ihrem begrifflichen Inhalt nach sind sie freilich nicht dasselbe.

Das ist der *eine* Wortgebrauch von »Jetzt«. Ein *anderer* liegt dann vor, wenn eine diesem (Jetzt) *benachbarte Zeitspanne* vorliegt: »Er wird jetzt (gleich) kommen«, (so sagt man) weil er *heute* kommen wird. »Er ist jetzt (gerade) gekommen«, weil er heute angelangt ist. Dagegen, die Ereignisse vor Ilion sind nicht gerade eben erst vergangen, und auch die (große) Überschwemmung (wird) nicht jetzt (sofort stattfinden). Trotzdem bildet die Zeit einen Zusammenhang bis zu diesen (Ereignissen), nur (nennt man sie nicht »eben gleich«), weil sie (uns) nicht naheliegen.

Der Ausdruck »*einmal*« meint eine Zeit, die abgegrenzt ist von dem Jetzt in seinem früheren Sinn, z. B.: »Einmal wurde Troja genommen« und »einmal wird es die große Überschwemmung geben«; dies muß gegen das Jetzt (der Gegenwart) abgegrenzt sein: Es wird also noch von diesem Augenblick an ein so und so großer Zeitabschnitt vergehen bis zu jenem (Ereignis), und es war schon (so und so viel Zeit) bis zu dem vergangenen hinauf.

Wenn aber keine Zeit ist, von der (man) nicht (sagen kann:) »einmal«. dann wäre ja wohl jeder Zeitabschnitt begrenzt.

/229/

*Geht es also einmal mit ihr zu Ende?* Oder nicht, wenn es doch Bewegung immer gibt? Ist sie also eine (je) andere, oder (kehrt) die gleiche (Zeit) oftmals wieder? Klar ist: Wie die Bewegung, so auch die Zeit; wenn nämlich ein und dieselbe (Bewegung) einmal wiederkehrt, so wird auch die Zeit eine und dieselbe sein, andernfalls jedoch nicht. Da das Jetzt Ende und Anfang von Zeit (darstellt), nur nicht von dem gleichen (Stück), sondern des Vergangenen Ende, Anfang des Bevorstehenden, so mag wohl, wie der Kreis an der gleichen Stelle irgendwie Gekrümmtes und Hohles (vereint), so auch die Zeit sich stets als am Anfang und am Ende verhalten. Deswegen erscheint sie als je verschieden; das Jetzt ist ja nicht Anfang und Ende des gleichen (Stücks); sonst wäre es ja zugleich und in gleicher Hinsicht das Gegenteil von sich selbst. *Und so hört* (die Zeit) *also nie auf*, sie ist ja immer (wieder) am Anfang.

Der Ausdruck »*gerade*« meint (1) den Teil der bevorstehenden Zeit, der dem gegenwärtigen, unteilbaren Jetzt benachbart ist: - »Wann gehst du?« - »Gerade.«, - weil die Zeit nahe ist, in der er es tun wird; (2) auch von der vergangenen Zeit das, was vom Jetzt nicht weit weg ist: - »Wann gehst du?« - »Ich bin gerade gegangen.« - Den Satz dagegen

»Ilion ist gerade erobert worden« können *wir* nicht aussprechen, weil das zu weit weg ist vom Jetzt. Auch »*eben*« meint den dem gegenwärtigen Jetzt naheliegenden Teil der vergangenen Zeit: »Wann bist du gekommen?« - »Eben.«, - wenn diese Zeit dem bestehenden Jetzt nahe liegt. »*Vormals*« dagegen (bezeichnet) weit Entferntes.

»*Plötzlich*« (meint) solches, das infolge seiner Kürze in unwahrnehmbar kleiner Zeit heraustritt. Dabei ist jeder Wandel von Natur aus so ein Herausbringendes. Es ist ja in der Zeit, daß alles entsteht und vergeht; deshalb haben einige sie als das *Allerweiseste* bezeichnet, der Pythagoreer *Paron* dagegen als das *Unwissendste*, weil man in ihr ans Vergessen kommt, und er hatte damit eher recht. Es ist somit klar, daß sie an und für sich eher von Vergehen die Ursache sein muß als von Entstehen, wie ja auch früher schon gesagt wurde - der bloße Wandel für sich ist etwas (aus der Form) Herausbringendes -, von Werden und Sein dagegen (ist sie Ursache) nur

/231/

nebenbei zutreffend. Hinreichendes Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß so ziemlich nichts zustandekommt ohne Sich-Rühren und Handeln, dagegen *Verkommen geschieht auch ohne Rührigsein*. Und diese Art Verfall gerade nennen wir gern »Zahn der Zeit«. Indessen, es ist gar nicht die Zeit, die das macht, sondern es ergibt sich nur so, daß auch dieser Wandel in der Zeit stattfindet.

Daß es also so etwas wie Zeit gibt und was sie ist, weiter, in wievielen Bedeutungen von »Jetzt« die Rede ist, und was einmal, »eben«, »gerade«, »vormals« und »plötzlich« bedeuten: darüber ist gesprochen.

Nachdem dies von uns so festgestellt ist, ist offenkundig, daß jeder Wandel und alles sich Verändernde in der Zeit ist. Denn »schneller« und »langsamer« sind von jeder Form von Wandel aussagbar: in allen (Bereichen) ist es so erfahrbar. Mit Sich-schneller-Bewegen« meine ich dies: Was bei gleicher Entfernung und gleichförmiger Bewegung *früher* zu dem zugrundegelegten (Ende) sich wandelt - z. B. bei der Ortsbewegung: Wenn beide sich auf der Kreisbahn bewegen oder auf der Geraden; ähnlich bei den anderen (Bewegungsformen). Aber nun fällt doch »früher« unter »Zeit«: »früher« und »später« sagen wir doch gemäß dem Abstand vom Jetzt, das Jetzt ist Grenze von Vergangenen und Bevorstehendem. Da die Jetztte also zur Zeit gehören, werden auch »früher« und »später« unter sie fallen müssen: wozu das Jetzt gehört, dazu gehört auch die Entfernung vom Jetzt. - Im übrigen hat »früher«, von vergangener Zeit ausgesagt, eine gegensätzliche Bedeutung zu seiner Aussage von zukünftiger: Im Bereich des Vergangenen nennen wir »früher«, was vom Jetzt weiter entfernt ist, und »später« das ihm Nähere; in der zukünftigen Zeit ist »früher« das (dem Jetzt) Nähere, »später« das Fernere. - Da also »früher« unter »Zeit« fällt und da jeder Veränderung das »früher« (und »später«) folgt, so ist klar, daß jeder Wandel und jede Veränderung in der Zeit stattfindet. Der Untersuchung wert sind auch (die Fragen), wie sich denn

/233/

die Zeit zum *Bewußtsein* verhält und weshalb die Zeit *allgegenwärtig* zu sein scheint, sowohl zu Land wie auf dem Meer und am Himmel. Etwa, weil sie eine Eigenschaft oder Verhältnis von Bewegung ist, wo sie doch eine Anzahl ist, und diese alle sind der Bewegung zugänglich - sie sind ja alle an einem Ort - und weil die Zeit und die Bewegung sowohl nach Möglichkeit wie in tatsächlicher Wirklichkeit zugleich (auf treten)? Ob andererseits, wenn es ein Bewußtsein (davon) nicht gäbe, die Zeit vorhanden wäre oder nicht, das könnte man wohl fragen: wenn das Dasein von jemand, der zählen kann, ausgeschlossen wäre, dann könnte auch unmöglich etwas sein, das gezählt werden kann, also dann klarerweise auch nicht Zahl; Zahl ist doch entweder das Gezählte oder das Zählbare. Wenn aber nichts anderes von Natur begabt ist zu zählen als das Bewußtsein (des Menschen), und von diesem (besonders) das Verstandesvermögen, dann ist es unmöglich, daß es Zeit gibt, wenn es Bewußtsein (davon) nicht gibt, außer etwa als das, was als Seiendes der Zeit zugrundeliegt, etwa wenn es möglich ist, daß es Veränderungsvorgänge ohne Bewußtsein (davon) gibt. Das »früher-und-später« ist (wohl Bestimmungsstück) an der *Veränderung*, *Zeit* dagegen ist dies (erst), insoweit es zählbar ist.

Nun könnte man auch noch die Frage erörtern, von welcher Veränderungsform die Zeit Zahl ist. Etwa von jeder beliebigen? - Es erfolgt ja *Entstehen* in der Zeit und *Vergehen* und *Wachsen* und *Eigenschaftsveränderung* und *Ortsbewegung*. Insoweit es also *Bewegung* ist, insofern gibt es von jeder Veränderungsart Zahl. Deshalb: Es gibt ganz allgemein von zusammenhängender Bewegung Zahl, nicht von einer bestimmten. Aber: Es kommt vor, daß sich jetzt gerade auch Anderes verändert hat; jede dieser beiden Bewegungen hätte also Zahl bei sich. Dann gibt es auch eine verschiedene Zeit, und dann wären zwei gleichberechtigte Zeiten zugleich da. - Oder doch nicht? Es ist doch eine und dieselbe Zeit, die da gleichlang und gleichzeitig ist. Der Art nach sind es sogar nicht gleichzeitige (Zeitabschnitte). Hätte man da etwa Hunde und Pferde,

/235/

beidesmal sieben, so ist das dieselbe Zahl: genau so gibt es auch von den gleichzeitig vor sich gehenden Veränderungsabläufen (eine und) dieselbe Zeit, nur ist die eine Form davon vielleicht schnell, die andere nicht, und das eine ist Ortsbewegung, das andere Eigenschaftsveränderung. Dennoch ist die Zeit die gleiche, wenn ihre Zahl gleich ist und (sie) gleichzeitig (abläuft), die der Eigenschaftsveränderung und die der Ortsbewegung. Deswegen: Die Veränderungsformen sind verschieden und unabhängig von einander, die Zeit aber ist überall dieselbe, weil auch die Zahl der gleichlangen und gleichzeitig ablaufenden (Bewegungen) überall eine und dieselbe ist.

Da aber (die ursprünglichste (Form von Veränderung) die Ortsbewegung ist, und von dieser wieder die Kreisbewegung, und da weiter ein jedes gezählt wird mittels einer ihm stammverwandten Einheit, so die Zahleneinsen durch »eins«, Pferde durch »Pferd«, so dann auch die Zeit durch ein bestimmtes, festgelegtes Zeitstück, da aber gemessen wird, wie wir sagten, die Zeit einerseits mittels Bewegung, die Bewegung andererseits mittels Zeit - das bedeutet: Durch ein mittels Zeit abgegrenztes Bewegungsstück wird von der Bewegung ihr »wieviel« ge-

messen, und von der Zeit (dann auch) -: Wenn nun das ursprüngliche Maß von allem ihm Stammverwandten (gelten soll), dann *ist die Kreisbewegung*, die gleichmäßige, *am allermeisten Maß*, weil die Zahl dieser die erkennbarste ist. Eigenschaftsveränderung, Wachsen und Entstehen sind alle nicht gleichmäßig, Ortsbewegung jedoch ist es.

Aus diesem Grund entsteht auch der Schein, die Zeit *sei* die Bewegung der (Welt-)Kugel, weil nämlich an dieser *gemessen* werden die übrigen Veränderungen, und auch die Zeit selbst mittels dieser Bewegung. Daher ergeben sich auch bekannte geläufige Redeweisen: Man sagt, ein Kreis seien die Ereignisse des Menschenlebens, und von allem übrigen, was natürliche Veränderung an sich hat und Werden und Vergehen, (sagt man es auch). Das (kommt daher), weil dies alles durch die Zeit geschieden wird und nimmt Ende und Anfang, als ob (es sich) wie in einem Umlauf (verhielte). Auch die Zeit selbst scheint ja eine Art Kreis zu sein. Wiederum entsteht

/237/

dieser Schein dadurch, daß sie von derartiger Bewegung das Maß ist und (andrerseits) selbst von dieser gemessen wird. Also, zu sagen, die dem Werden unterliegenden Dinge stellten einen Kreislauf) dar, bedeutet (das gleiche wie) zu sagen, es gebe eine Art Kreislauf) der Zeit. Das (kommt daher), weil tie durch die Kreisbewegung gemessen wird. Neben dem Maß erscheint ja nichts anderes an dem Gemessenen mit, außer dem, daß das Ganze eine Mehrzahl von Maßfeinheiten) darstellt.

Es ist aber zu Recht behauptet, daß die *Zahl dieselbe* ist, die von Schafen und Hunden, wenn beide (Anzahlen) gleichgroß sind; es ist jedoch nicht dieselbe Zehnheit, d. h. es sind nicht dieselben zehn; so sind es ja auch nicht dieselben Dreiecke, das gleichseitige und das unregelmäßige, und doch sind sie dieselbe Figur, weil sie beide *Dreiecke* sind. »Dasselbe« wird ja genannt (etwas mit etwas), von dem es sich nicht durch einen Unterschied unterscheidet, aber nicht (mit etwas), von dem es sich unterscheidet, z. B.: Dreieck unterscheidet sich von Dreieck in einem (Dreiecks-)Unterschied, also sind es verschiedene Dreiecke. Dagegen, zu »Figur« besteht kein Unterschied, sondern (dies liegt) innerhalb einer und derselben Einteilung: »Figur« ist nämlich einesteils ein solches: Kreis, andernteils ein solches: Dreieck; davon aber ist das eine (Teilstück) ein solches: gleichseitig, das andere ein solches: unregelmäßig. Die Figur also ist die gleiche, u. z. »Dreieck«, als Dreieck aber sind sie nicht dasselbe. Und so also ist auch eine Zahl dieselbe - denn die Anzahl davon unterscheidet sich nicht aufgrund eines Zahl-Unterschiedes -, die Zehnheit dagegen ist nicht dasselbe: Das, wovon sie ausgesagt wird, unterscheidet sich, - einmal Hunde, einmal Pferde. Über Zeit an ihr selbst wie auch über das, was in der Untersuchung mit ihr zusammenhängt, ist somit gesprochen.

## **Aurelius Augustinus: Bekenntnisse (Buch 11)**

*In: Aurelius Augustinus: Was ist Zeit?, Hamburg: Meiner 2000. S.4-59*

/3/

1 Nimmst Du, Herr, in Deiner Ewigkeit überhaupt zur Kenntnis, was ich Dir sage? Oder scheint Dir flüchtig zu sein und nichtig, was in der Zeit geschieht? Warum also erzähle ich Dir eine solche Unmenge von Geschichten? Gewiß nicht, damit Du sie durch mich kennenlernst. Vielmehr will ich mein und meiner Leser Trachten und Sinnen anspornen und auf Dich lenken, damit wir alle rufen: >Groß ist der Herr und überaus zu loben<. Ich habe es schon gesagt und will es noch einmal sagen: Aus Liebe zu Deiner Liebe tue ich das. Denn wir beten auch, obwohl >die Wahrheit< sagt: >Euer Vater weiß, wessen ihr bedürft, bevor ihr ihn bittet<. Indem wir gestehen, daß wir im Elend sind, und darauf vertrauen, daß Du Dich >unser< erbarmst, öffnen wir Dir also die Tür unseres Herzens, damit Du unsere Befreiung vollendest, mit der Du ja schon begonnen hast. Wir öffnen Dir unser Herz, damit wir aufhören, elend zu sein in uns selbst, und beseligt werden in Dir. Denn Du hast uns gerufen, damit wir fortan arm seien im Geiste, sanft und trauernd, hungernd und dürstend nach Gerechtigkeit, barmherzig, lauterem Herzens und friedentiftend. Siehe, ich habe Dir viel erzählt, was ich konnte und was ich wollte: denn Du hast zuvor gewollt, daß ich Dir meine Bekenntnisse vorlege, >dem Herrn<, meinem Gott: >denn< Du bist >gut< und Deine >Barmherzigkeit< richtet >sich auf die Weltzeit<.

2 Gelingt es mir aber jemals, schreibend all Deine Ermutigungen und all Deine Schrecknisse auszusprechen, alle Tröstungen und Fingerzeige, durch die Du mich dazu geführt hast, Deinem Volk Dein Wort zu erklären und Dein Sakrament zu verwalten? Auch wenn ich in der Lage bin, alles der Reihe nach zu schildern, sind mir die Tropfen der Zeit dafür zu kostbar. Denn längst brenne ich darauf, Deiner Weisung nachzusinnen und Dir zu bekennen, was ich von ihr weiß und was mir dunkel geblieben ist: die

/5/

Anfänge Deines Aufleuchtens und die Reste meiner Finsternis, die währt, bis alle Unsicherheit durch eine beständige Kraft vertilgt wird. Für anderes will ich keine Zeit aufwenden, damit mir die Stunden nicht zerrinnen, die ich von den Notwendigkeiten der leiblichen Erholung, der geistigen Arbeit und von der Pflicht des Dienstes frei finde, den wir den Menschen schulden und auch dann leisten, wenn wir ihn nicht schulden.

3 Herr, mein >Gott, wende Dich meinem Gebet zu<. Dein Erbarmen erhöere mein glühendes Begehren, da es nicht mir allein gilt, sondern der brüderlichen Liebe dienen will. Du siehst in meinem Herzen, daß es so ist. Opfern will ich Dir die Mühsal meines Denkens und Redens; und Du gib, was >ich Dir darbringen möchte<. Denn >ohnmächtig bin ich und arm<, Du aber hast >reiche Gaben für alle, die Dich anrufen<, und

trägst Sorge um uns, obwohl Du selbst frei von Sorgen bist. Tilge alle Unbesonnenheit und alle Lüge von meinen Lippen, den inneren wie den äußeren. Deine Schriften seien meine reinen Genüsse: möge ich nicht getäuscht werden, wenn ich sie lese, und andere nicht täuschen, wenn ich sie auslege. >Herr, merke auf< und >erbarme Dich, Herr<, mein Gott, Du bist das Licht der Blinden und die Kraft der Schwachen, und zugleich das Licht der Sehenden und die Kraft der Starken. Wende Dich meiner Seele zu und höre den, der aus der Tiefe ruft. Denn wären Deine Ohren nicht auch in der Tiefe da, wohin können wir dann gehen, wohin rufen? >Dein ist der Tag und Dein die Nacht<. Auf Deinen Wink eilt alles Geschehen vorüber. Weite Du also unseren Horizont, wenn wir uns auf die Geheimnisse Deiner Weisung besinnen, und versperre sie denen nicht, die anklopfen. Du hast nicht gewollt, daß so viele Seiten voll dunkler Absonderlichkeiten vergebens aufgeschrieben worden sind. Denn auch jene Wälder haben ihre Hirsche, die sich in sie zurückziehen, sich erquicken, sich ergehen und äsen, sich niederlegen und wiederkäuen. Herr, >gib< mir >Vollkommenheit< und mache sie mir licht. Siehe, Deine Stimme ist meine Freude, Deine Stimme bedeutet mir mehr als die Fülle lustvoller Vergnügungen. Gib, was ich liebe: denn ich liebe; aber auch das

/7/

hast Du gegeben. Laß Deine Gaben nicht brachliegen und Dein Gras, wenn es düstert, nicht verdorren. Bekennen will ich Dir alles, was ich in Deinen Büchern finden werde: >die Stimme des Lobes will ich hören<, Dich trinken; >das Staunenerregende an Deiner Weisung< will ich von dem Anfang an bedenken, in dem Du Himmel und Erde geschaffen hast, bis zum Reich Deiner heiligen Gemeinschaft freier Bürger, die mit Dir ohne Ende währt.

4 >Herr, erbarme Dich meiner und erhöre< mein Begehren. Denn ich nehme an, daß es nicht von Irdischem, nicht von Gold, Silber, Edelsteinen oder prachtvoller Kleidung herrührt, nicht von Ehre, Macht oder Sinnenlust, auch nicht vom Bedarf des Leibes und dieses Lebens, das wir als Pilger führen: das >alles wird< uns >dazugegeben<, wenn wir >Dein Reich und Deine Gerechtigkeit< suchen. Schau, mein Gott, woher mein Begehren rührt. >Mir erzählten Ungerechte von Vergnügungen, aber nicht so, wie Deine Weisung von ihnen spricht, Herr<. Sieh, Deine Weisung ist es, die mein Begehren weckt. Schau, Vater, blicke her, schau und heiße es gut; >im Blick< Deines Erbarmens gefalle es Dir, daß ich vor Dir Gnade finde, so daß sich mir das Innere Deiner Worte auftut, wenn ich anklopfe. Inständig bitte ich Dich durch Jesus Christus, unseren Herrn, Deinen Sohn, >den Mann zu Deiner Rechten, den Menschensohn, den Du< als Mittler zwischen Dir und uns >bestimmt hast<, durch den Du uns gesucht hast, die wir Dich nicht suchten. Du aber hast gesucht, damit wir Dich suchen, Dein Wort suchen, durch das Du alles - und so auch mich - geschaffen hast. Du hast uns gesucht, damit wir Deinen Einzigen suchen, durch den Du das Volk der Glaubenden gerufen hast, um sie als Kinder anzunehmen, und unter diesen auch mich. Durch ihn, >der zu< Deiner >Rechten sitzt und sich bei Dir für uns verwendet<, bitte ich Dich, durch ihn, >in dem alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind<. Eben diese Schätze suche ich in Deinen Büchern. Mose hat von ihm geschrieben, das sagt er selbst, das sagt >die Wahrheit<.

/9/

5 Hören will ich und einsehen, wie Du >im Anfang Himmel und Erde< geschaffen hast. Geschrieben hat das Mose, geschrieben hat er es und ist weggegangen, von hier hinübergegangen: von Dir gekommen, zu Dir heimgekehrt, und so steht er jetzt nicht vor mir. Wäre er zugegen, so hielte ich ihn fest, befragte ihn und bäte ihn inständig um Deinetwillen, mir alles offenzulegen. Dann lauschte ich den Tönen, die seinem Munde entströmten. Redete er hebräisch, so rührte er vergeblich an mein Ohr: nichts berührte dann meinen Geist. Redete er jedoch lateinisch, so wüßte ich, was er sagt. Woher aber wüßte ich, ob wahr ist, was er sagt? Und wenn ich es wüßte, wüßte ich es etwa von ihm? Nein, vielmehr innen, innen in der Behausung des Denkens, spräche zu mir die Wahrheit - nicht die Wahrheit der Hebräer, der Griechen, der Lateiner oder der Barbaren ohne Organe des Mundes und der Zunge, ohne Lärm der Silben: was er sagt, ist wahr. Sofort wäre ich gewiß und sagte mit Zuversicht zu diesem Deinem Menschen: was Du sagst, ist wahr. Da ich ihn aber nicht befragen kann, bitte ich Dich, denn von Dir erfüllt hat er Wahres gesagt. So bitte ich Dich, >o Wahrheit<, bitte ich Dich, o mein Gott: >Sei mir gnädig trotz meiner Fehltritte<. Da Du ihn, Deinen Diener, befähigt hast, das zu sagen, befähige nun auch mich, es einzusehen.

6 Siehe, da sind Himmel und Erde; sie rufen, daß sie geschaffen sind; denn sie ändern und wandeln sich. Was nicht geschaffen ist und doch ist, enthält nichts, was nicht schon vorher war und was mit Änderung und Wandlung einhergeht. Himmel und Erde rufen aber, daß sie sich nicht selbst geschaffen haben. Sie rufen: deshalb sind wir da, weil wir geschaffen wurden. Wir waren nicht da, bevor wir da waren: und so konnten wir nicht durch uns selbst geschaffen werden. Und das Wort derer, die so rufen, ist völlig einleuchtend. Du also, Herr, hast sie geschaffen, der Du schön bist: denn sie sind schön; der Du gut bist: denn sie sind gut; der Du bist: denn sie sind. Sie sind nicht so schön, sie sind nicht so gut und sie sind nicht so, wie Du, ihr Schöpfer, bist. Im Vergleich mit Dir sind sie weder schön, noch sind sie gut, noch sind sie überhaupt. Wir wissen

/11/

das, Dank sei Dir, obwohl unser Wissen, verglichen mit Deinem Wissen, Unwissenheit ist.

7 Wie aber hast Du Himmel und Erde geschaffen und welchen Werkzeugs hast Du Dich bei dieser gewaltigen Tätigkeit bedient? Denn Du warst nicht tätig wie ein kunstfertiger Mensch, der aus gegebenem Material, so wie er eben will, Werke fertigt und ihnen jede beliebige Form aufzuprägen vermag, die er mit dem inneren Auge in sich selbst erblickt. Wie aber könnte er das, wenn nicht aus dem Grund, daß Du ihn geschaffen hast? Damit die Form Sein erlangt, prägt der Mensch sie einem Stoff auf, der schon existiert und eine Form hat, etwa in Ton, Stein, Holz, Gold oder dergleichen. Woher hätten diese Dinge ihr Sein, hättest nicht Du es ihnen verliehen? Du hast dem, der Werke anfertigt, den Körper geschaffen, Du auch seinen Geist, der die Glieder des Leibes lenkt, Du den Stoff, aus dem er etwas macht, Du seine Begabung, durch die er seine Meisterschaft gewinnen und innen sehen kann, was er au-



ßen tun möchte. Du hast die Sinne des Körpers geschaffen, durch deren Vermittlung er das, was er tut, vom Geist auf den Stoff überträgt; und er meldet dem Geist, was getan ist, damit der Geist im Inneren die ihn leitende Wahrheit befragt, ob es gut getan sei. Dich lobt alles das als den Schöpfer von allem. Du aber, wie schaffst Du all dies? Wie hast Du, Gott, >Himmel und Erde< geschaffen? Nicht im Himmel und nicht auf der Erde hast Du Himmel und Erde geschaffen, auch nicht in Luft oder Wasser, da solches zu Himmel und Erde gehört. Auch nicht im Weltall hast Du das Weltall geschaffen. Bevor es wurde und danach da war, gab es ja keinen Ort, an dem es hätte werden können. Auch hattest Du nichts zur Hand, um daraus Himmel und Erde zu schaffen: denn woher solltest Du das haben, was Du nicht zu dem Zweck geschaffen hättest, um daraus etwas zu schaffen? Was ist denn aus einem anderen Grund, als daß es Dich gibt?62 Demnach war es so: Du hast gesprochen, >und sie wurden geschaffen , in Deinem Wort hast Du sie geschaffen.

/13/

8 Aber wie hast Du gesprochen? Doch nicht so, wie die Stimme erklang, die aus der Wolke sprach: >Dieser ist mein geliebter Sohn<? Denn jene Stimme wurde zum Klingen und Verklingen gebracht, sie begann und endete. Die Silben ertönten und gingen vorüber, die zweite nach der ersten, die dritte nach der zweiten - und so der Reihe nach, bis die letzte den übrigen folgte und nach der letzten Silbe Stille eintrat. Daraus geht klar hervor, daß eine Bewegung von Geschaffenem sie hervorgebracht hat, die zwar Deinem ewigen Willen diene, selbst aber zeitlich war. Diese Deine zeitlich gebildeten, flüchtigen Worte meldete das äußere Ohr dem einsichtigen Geist, dessen inneres Ohr auf Dein ewiges Wort ausgerichtet ist. Dieser verglich die in der Zeit erklingenden Worte mit Deinem in der Stille vernehmbaren, ewigen Wort und sagte: Dein Wort ist von ganz anderer Art, völlig anders. Erklingende Worte stehen weit unter mir; sie sind gar nicht, da sie vorüberfliehen und vergehen: >Das Wort aber< meines Gottes, das über mir ist, >bleibt in Ewigkeit<. Wenn Du also mit tönenden und vergehenden Worten gesprochen hast, um Himmel und Erde zu schaffen, wenn Du Himmel und Erde so geschaffen hast, dann gab es körperliche Schöpfung schon vor Himmel und Erde, durch deren zeithafte Bewegungen jene Stimme zeitlich verlaufen konnte. Es gab aber keinen Körper vor Himmel und Erde. Oder wenn es ihn gab, hattest Du ihn gewiß ohne vorübergehende Stimme geschaffen. Durch ihn hättest Du eine vorübergehende Stimme schaffen können, um mit ihr zu sagen, daß Himmel und Erde entstehen sollen. Denn woraus eine solche Stimme auch immer entstanden wäre: hättest nicht Du es geschaffen, besäße es überhaupt kein Sein. Also: mit welchem Wort hast Du gesprochen, damit ein solcher Körper entstünde, aus dem diese Worte hervorgingen?

9 Und deshalb rufst Du uns zur Erkenntnis des Wortes, das Gott ist, weil es bei Dir ist, der Du Gott bist 69 Dieses Wort wird immerwährend gesprochen und immerwährend wird alles durch es gesprochen. Was in ihm gesagt wurde, kommt nämlich nicht zu Ende, und in ihm wird auch nichts anderes gesagt, so

/15/

daß in ihm alles gesagt werden kann, aber alles zugleich und immerwährend: sonst wäre ja bereits Zeit und Veränderung, und nicht wahre Ewigkeit und wahre Unsterblichkeit. Das weiß ich, mein Gott, und >ich sage Dank<. Ich weiß es und bekenne es Dir, Herr; und mit mir weiß es und preist Dich jeder, der für zweifelsfreie Wahrheit nicht undankbar ist. Wir wissen es, Herr, wir wissen es: überall dort gibt es Verlöschen und Entstehen, wo etwas nicht mehr da ist, das einst da war, oder wo etwas da ist, das einst nicht da war. Folglich schwindet nichts an Deinem Wort und nichts folgt nach, weil es ja wahrhaft unsterblich und ewig ist. Deswegen sprichst Du zugleich und immerwährend alles, was Du sprichst, durch das Wort, das ebenso ewig ist wie Du. Und es entsteht, was immer Du ins Entstehen rufst; nicht anders als durch Sprechen schaffst Du: und doch entsteht nicht alles zugleich und immerwährend, was Du im Sprechen schaffst.

10 Warum bitte, Herr mein Gott, ist das so? Irgendwie sehe ich es, aber wie ich es ausdrücken soll, weiß ich nicht. Vielleicht ist es so, daß alles, was zu sein anfängt und zu sein aufhört, dann zu sein anfängt und dann aufhört, wenn in der ewigen Vernunft, in der nichts anfängt oder aufhört, erkannt wird, daß es anzufangen oder aufzuhören hatte. Eben das ist Dein Wort, das auch der Ursprung ist, weil es ja auch zu uns spricht. Im Evangelium spricht es durch das Fleisch; und so ertönte es außen für menschliche Ohren, damit es zuerst geglaubt, dann innen gesucht und zuletzt in der ewigen Wahrheit gefunden würde, wo der gute und einzige Lehrer alle Schüler lehrt.» Dort höre ich Deine Stimme, Herr, die Stimme dessen, der zu mir spricht, weil der zu uns redet, der uns lehrt. Wer uns aber nicht belehrt, redet nicht zu uns, auch wenn er redet. Wer lehrt uns nun, wenn nicht die beständige Wahrheit es tut? Denn auch dann, wenn uns ein veränderliches Geschöpf zur Erkenntnis anregt, werden wir zur beständigen Wahrheit geführt. Dort lernen wir wahrhaft, wenn wir beständig ausharren, ihn hören und >uns herzlich über die Stimme des Bräutigams freuen<, wobei wir uns dem zurückgeben, von dem wir stammen. Wenn dieser

/17/

Ursprung nicht Bestand behielte, während wir umherirren, gäbe es nichts, wohin wir zurückkehren könnten. Wenn wir aber vom Irrtum zurückkehren, ist es stets das Erkennen, durch das wir zurückkehren. Damit wir aber erkennen, belehrt uns dieser Lehrer, weil er der Ursprung ist und zu uns redet.

11 In diesem Ursprung, Gott, hast Du >Himmel und Erde< geschaffen, in Deinem Wort, in Deinem Sohn, in Deiner Kraft, in Deiner Weisheit, in Deiner Wahrheit. Aber Du hast auf wundersame Weise gesprochen und auf wundersame Weise geschaffen. Wer wird es begreifen? Wer es auslegen? Was ist das, was mir da aufleuchtet und mein Herz durchbohrt, ohne es zu verletzen? Ich erschauere und ich entbrenne: ich erschauere, sofern ich ihm unähnlich bin; ich entbrenne, sofern ich ihm ähnlich bin. Die Weisheit, die Weisheit selbst ist es, die mir aufleuchtet und die Nebel um mich wegfegt. Diese umhüllen mich jedoch erneut, da das Dunkel und die Mauer, die mich als Strafe für meine Fehltritte umgibt, mein Sehen behindert. Denn >meine Lebenskraft ist ja in Not und Armut so geschwächt<, daß ich das, was gut für mich ist, solange nicht ertrage, bis Du, Herr, der Du >all meinen Fehlritten gnädig geworden< bist, auch >alle< meine >Lauheiten< heilen wirst. Du wirst nicht nur >mein Leben aus dem Verderben< retten, sondern mich auch >in

Erbarmen und Barmherzigkeit< krönen. Sättigen wirst Du mein >Begehren nach Gutem<, wenn meine Jugend erneuert wird >wie die des Adlers<. >Denn durch Hoffnung sind wir heil geworden; und die Erfüllung Deiner Verheißungen erwarten wir in Geduld< Wer es kann, höre Dich, der Du im Inneren redest; ich aber will kraft Deiner Verheißung getrost ausrufen: >Wie herrlich sind Deine Werke, Herr, alles hast Du in Weisheit geschaffen< Jene Weisheit ist der Ursprung; >in< diesem >Ursprung< hast Du >Himmel und Erde< geschaffen.

12 Sind die Gedanken jener nicht verstaubt und vorgestrig, die uns fragen, was Gott tat, bevor er Himmel und Erde schuf? Wenn er nämlich untätig war und nichts bewirkt hat, fragen sie, warum er nicht weiterhin so untätig blieb, wie er vorher gezö-

/19/

gert hatte, etwas zu schaffen? Wenn in Gott nämlich irgendwann eine neue Bewegung und ein neuer Wille aufgetreten ist, eine Schöpfung zu begründen, wie er sie zuvor nie begründet hatte, ist zu fragen, wie das schon die wahre Ewigkeit sein kann, in der ein Wille entsteht, den es vorher nicht gab. Denn Gottes Wille ist ja kein Geschöpf, sondern vor jedem Geschöpf. Deshalb wäre nichts geschaffen worden, wenn der Wille des Schöpfers nicht vorausgegangen wäre. Gottes Wille gehört folglich zu seinem ureigenen Seinsbestand. Wenn dagegen im Seinsbestand Gottes etwas entstanden ist, was vorher nicht da war, so kann man jenen Seinsbestand nicht in wahren Sinne ewig nennen. Wenn jedoch der Schöpfungswille Gottes schon immer da war: warum war dann nicht auch die Schöpfung schon immer da?

13 Die so reden, erkennen Dich noch nicht, Du >Weisheit Gottes<, Du Licht unseres Geistes, sie sehen noch nicht, wie das geschaffen wird, was durch Dich und in Dir geschaffen wird. Sie versuchen, dem Ewigen nachzuspüren, aber >ihr Herz< taumelt noch zwischen vergangenen und zukünftigen Bewegungen von Zeitlichem hin und her. Es >ist< noch immer >haltlos<. Wer wird jenem Herzen Halt und Festigkeit geben, damit es ein wenig Bestand gewinne und ein wenig vom Glanz der immer beständigen Ewigkeit an sich reiße, damit es die Ewigkeit mit den niemals beständigen Zeiten vergleiche und sehe, daß sie unvergleichlich ist? Es möge sehen, daß eine lange Zeit nur lang wird, wenn sie aus vielen vorübergehenden Verweildauern besteht, die sich nicht zugleich erstrecken können. Es begreife, daß im Ewigen nichts vorübergeht, sondern das Ganze gegenwärtig ist, daß aber keine Zeit als ganze gegenwärtig ist. Und es sehe, daß alles Vergangene vom Zukünftigen fortgetrieben wird, alles Zukünftige dem Vergangenen nachfolgt und alles Vergangene und Zukünftige von dem, was immer gegenwärtig ist, geschaffen wird und aus ihm hervorgeht. Wer wird dem Herzen des Menschen Halt geben, damit es Bestand gewinnt und sieht, wie die beständige Ewigkeit die zukünftigen und vergangenen Zeiten bestimmt, ohne selbst zukünftig oder vergan-

/21/

gen zu sein? >Hat meine Hand< etwa >die Kraft< dazu? Oder vollbringt die Hand meines Mundes durch Reden so Großartiges?

14 Siehe, was ich dem antworte, der mit der Frage kommt: was tat Gott, bevor er Himmel und Erde schuf? Ich antworte nicht, was einer geant-

wortet haben soll, der mit einem Scherz der Gewalt dieser Frage auswich und erklärte, Gott habe damals Höllen für Leute gebaut, die über so abgrundtiefe Geheimnisse grübeln. Eine Sache aber ist es, einzusehen, eine andere, zu lachen. Deshalb antworte ich nicht so. Was ich nicht weiß, weiß ich nicht: das will ich lieber sagen als zu scherzen und damit den zu verlachen, der gründliche Fragen stellt, und den zu loben, der Falsches antwortet. Vielmehr behaupte ich, daß Du, unser Gott, der Schöpfer eines jeden Geschöpfes bist. Und wenn man unter dem Ausdruck Himmel und Erde die ganze Schöpfung zu verstehen hat, so behaupte ich kühn: Bevor Gott Himmel und Erde schuf, schuf er überhaupt nichts. Wenn er nämlich schuf, was schuf er dann anderes als ein Geschöpf? Wüßte ich doch alles so gut, was ich zu meinem Besten wissen möchte, wie ich das weiß, daß kein Geschöpf wurde, bevor irgendein Geschöpf wurde.

15 Wer aber auf Flügeln der Phantasie Vorstellungen früherer Zeiten durchschweift und sich wundert, daß Du, der allmächtige, der allschaffende und allhaltende Gott, Baumeister Himmels und der Erden, über zahllose Jahrhunderte gezögert hättest, ein so großes Werk zu schaffen, bevor Du es schufst, der wache auf und nehme sich in acht, da seiner Verwunderung irrige Annahmen zugrundeliegen. Wie konnten denn zahllose Jahrhunderte vorübergehen, die Du nicht selbst geschaffen hattest, wo Du doch der Urheber und Begründer aller Jahrhunderte bist? Oder welche Zeiten wären das gewesen, die nicht Du begründet hättest? Oder wie wären sie vorübergegangen, wenn sie nie gewesen wären? Du bist also der Begründer aller Zeiten. Wenn es eine Zeit gegeben hat, bevor Du Himmel und Erde geschaffen hast, gibt es dann einen Grund zu erklären, Du habest

/23/

gezögert, >ein Werk< zu vollbringen? Die Zeit selbst nämlich hattest Du geschaffen. Und so konnten auch keine Zeiten vorübergehen, bevor Du die Zeiten geschaffen hast. Wenn es aber vor Himmel und Erde keine Zeit gab, warum fragt man, was Du damals tatest? Es gab doch kein Damals, als es keine Zeit gab.

16 Und so gehst Du nicht in der Zeit den Zeiten voraus: sonst gingst Du nicht allen Zeiten voraus. Vielmehr gehst Du allem Vergangenen in der Höhe der Ewigkeit voraus, die stets gegenwärtig ist. Du überragst auch alles Zukünftige, weil dies noch bevorsteht und, sobald es gekommen ist, schon wieder vergangen sein wird. >Du aber bist ganz Du selbst, und Deine Jahre schwinden nicht dahin<. Deine Jahre gehen nicht und kommen nicht: die Jahre unseres Lebens gehen und kommen, damit sie alle kommen können. Deine Jahre bestehen alle zugleich, denn sie stehen: die gehenden werden von kommenden nicht verdrängt, weil sie nicht vorübergehen; unsere aber werden erst ganz sein, wenn sie alle nicht mehr sein werden. Deine >Jahre< sind >ein Tag<. Und Dein Tag kommt nicht täglich neu, sondern ist das Heute, weil Dein heutiger Tag einem morgigen Tag nicht weicht; und ebenso folgt er keinem gestrigen Tag nach. Dein Heute ist die Ewigkeit. Deshalb hast du den Gleichewigen gezeugt, dem Du gesagt hast: >Heute habe ich Dich gezeugt. Alle Zeiten hast Du geschaffen, und vor allen Zeiten bist Du; und gewiß gab es keine Zeit, in der es noch keine Zeit gab.

17 Es gab also keine Zeit, in der Du noch nichts geschaffen hattest, weil Du selbst es warst, der die Zeit geschaffen hat. Keine Zeit ist ewig wie

Du, weil Du im Sein verharrst. Wenn sie aber im Sein verharrte, wäre sie keine Zeit. Was ist denn überhaupt Zeit? Wer könnte das leicht und kurz erklären? Wer kann etwas über sie zur Sprache bringen oder sie auch nur in Gedanken erfassen? Was aber ist uns im Reden vertrauter und sicherer gegenwärtig als die Zeit? Und wir verstehen das Wort durchaus, wenn wir es aussprechen; wir verstehen auch, wenn wir es

/25/

hören, falls ein anderer es ausspricht. Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht. Trotzdem behaupte ich fest, zu wissen, daß es keine vergangene Zeit gäbe, wenn nichts vorüberginge, keine zukünftige Zeit, wenn nichts herankäme, und keine gegenwärtige Zeit, wenn es nichts gäbe, das da ist. Wie kommt also jenen zwei Zeiten, der vergangenen und der zukünftigen, Sein zu, da einerseits das Vergangene nicht mehr ist und andererseits das Zukünftige noch nicht ist? Wenn das Gegenwärtige aber immer gegenwärtig wäre und nicht ins Vergangensein überginge, wäre es nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also das Gegenwärtige, um Zeit zu sein, deshalb ins Sein kommt, weil es in das Vergangensein übergeht, wie können wir auch ihm Sein zusprechen, wo der Grund seines Seins doch nur darin besteht, daß es sogleich nicht mehr dasein wird? Können wir wirklich nur deshalb behaupten, daß die Zeit ist, weil sie zum Nichtsein strebt?

18 Und doch reden wir von langer Zeit und kurzer Zeit, auch wenn wir das nur im Blick auf Vergangenes oder Zukünftiges tun. Sprechen wir zum Beispiel von hundert Jahren, die vorbei sind, so meinen wir eine lange Zeit, die vergangen ist. Ebenso meinen wir mit hundert Jahren, die bevorstehen, eine lange Zeit, die zukünftig ist. Als kurze Zeit der Vergangenheit bezeichnen wir aber zum Beispiel zehn Tage, die vorbei sind; als kurze Zeit der Zukunft zehn Tage, die bevorstehen. Welche Übereinkunft erlaubt uns aber, etwas lang oder kurz zu nennen, das nicht ist? Denn Vergangenes ist nicht mehr, und Zukünftiges ist noch nicht. Deshalb sollten wir von Vergangenen nicht sagen: es ist lang, sondern: es war lang, und von Zukünftigem: es wird lang sein. Mein Herr, >mein Licht<, wird Deine Wahrheit den Menschen nicht auch hier verlachen? War die vergangene Zeit, die lang gewesen ist, denn lang, als sie bereits vergangen war oder als sie noch gegenwärtig war? Sie konnte doch nur lang sein, als es etwas gab, das lang sein könnte. Weil das Vergangene damals aber nicht mehr war, konnte die Zeit nicht lang sein, weil sie überhaupt nicht war. Wir sollten also nicht sa-

/27/

gen, daß eine vergangene Zeit lang war. Denn wir werden in ihr nichts finden, was lang wäre, weil sie ja, seit sie vergangen ist, nicht ist. Vielmehr sollten wir sagen: Lang war jene gegenwärtige Zeit, weil sie lang war, als sie gegenwärtig war. Denn da war sie noch nicht zum Nichtsein übergegangen und war insofern etwas, das die Möglichkeit hätte, lang zu sein. Nachher aber, als sie vergangen war, hörte sie zugleich auch auf, lang zu sein, weil sie zu sein aufgehört hat.

19 Laß uns, o Menschenseele, also sehen, ob eine gegenwärtige Zeit lang sein kann: denn dir ist es gegeben, Zeitspannen wahrzunehmen und zu messen. Was wirst du mir antworten? Sind hundert gegenwärti-

ge Jahre eine lange Zeit? Sieh zunächst, ob hundert Jahre wirklich gegenwärtig sein können. Wenn von diesen Jahren nämlich das erste läuft, ist eben dieses Jahr gegenwärtig, neunundneunzig aber stehen noch bevor; sie sind also noch nicht. Wenn aber das zweite Jahr läuft, ist eines schon vergangen, ein anderes gegenwärtig, die übrigen aber stehen noch aus. So könnten wir jedes beliebige Jahr zwischen Anfang und Ende dieser Hundertzahl als gegenwärtig setzen: vor ihm werden jeweils vergangene Jahre sein, nach ihm zukünftige. Demzufolge können hundert Jahre nicht gegenwärtig sein. Sieh weiter, ob wenigstens das eine Jahr, das gerade läuft, gegenwärtig ist. Denn auch da gilt: wenn sein erster Monat läuft, sind die übrigen zukünftig; läuft der zweite Monat, ist der erste schon vergangen, die übrigen aber sind noch nicht da. Also ist auch das gerade laufende Jahr nicht als ganzes gegenwärtig: und wenn es nicht als ganzes gegenwärtig ist, ist nicht das Jahr gegenwärtig. Denn ein Jahr besteht aus zwölf Monaten, von denen der jeweilige einzelne Monat, der gerade läuft, für sich gegenwärtig ist; die übrigen aber sind entweder vergangen oder zukünftig. Dennoch ist auch ein gerade laufender Monat nicht gegenwärtig, sondern eher ein Tag: läuft der erste Tag, sind die übrigen Tage zukünftig, läuft der letzte, sind die übrigen vergangen, läuft ein beliebiger mittlerer Tag, steht er zwischen den vergangenen und den zukünftigen Tagen.

/29/

20 So hat sich die gegenwärtige Zeit, von der allein wir fanden, daß sie lang zu nennen sei, auf die Dauer kaum eines Tages verkürzt. Aber zerspalten wir auch diese Zeitspanne, da nicht einmal ein Tag als ganzer gegenwärtig ist. Denn mit der Dauer der Nacht und des Tages füllt sie zusammen vierundzwanzig Stunden aus. Während der ersten Stunde sind die übrigen zukünftig, in der letzten sind sie vergangen; für eine dazwischenliegende aber sind die vergangenen vorbei, die zukünftigen stehen noch aus. Und selbst die eine Stunde wird in flüchtigen Teilchen durchlebt. Was von ihr verflogen ist, ist vergangen, was von ihr aussteht, zukünftig. Wenn man sich ein Stück Zeit vorstellt, das sich nicht mehr in Teile aufspalten läßt, auch nicht in winzigste, so ist es das allein, was gegenwärtig zu nennen wäre. Aber auch dies Stück Zeit fliegt so rasch von der Zukunft in die Vergangenheit hinüber, daß keine Dauer sich erstreckt. Denn wenn es sich erstreckt, läßt es sich in Vergangenes und Zukünftiges aufspalten: was aber gegenwärtig ist, hat keine Ausdehnung. Wo also ist eine Zeit, die wir lang nennen könnten? Etwa in der Zukunft? Von dieser aber sagen wir nicht, daß sie lang ist, weil noch nichts da ist, was lang sein kann. Vielmehr sagen wir, daß sie lang sein wird. Wann wird sie also lang sein? Denn wenn sie dann immer noch zukünftig ist, wird sie nicht lang sein, weil nichts da ist, das lang sein könnte. Ist die Zeit aber erst dann lang, nachdem sie gerade aus Zukünftigem, das noch nicht ist, zu sein begonnen hat und gegenwärtig geworden ist, so daß sie etwas sein kann, was lang ist, dann ruft die gegenwärtige Zeit erneut, daß sie nicht lang sein kann.

21 Und dennoch, Herr, nehmen wir Zeitabschnitte wahr, vergleichen sie miteinander und nennen manche länger, manche kürzer. Wir messen auch, um wieviel länger oder kürzer diese eine Zeit ist als jene, und antworten zum Beispiel, diese sei doppelt oder dreimal so lang, diese andere aber habe einfache Länge oder sei ebenso lang wie jene Zeit. Wir messen die Zeiten aber, wenn sie vorübergehen, da wir sie im Wahrnehmen messen. Wer aber kann Vergangenes messen, das nicht

mehr ist, oder Zukünftiges, das noch nicht ist? Doch nur einer, der so dreist

/31/

wäre zu sagen, er könne messen, was nicht ist. Man kann die Zeit also wahrnehmen und messen, während sie vorübergeht; sobald sie aber vorübergegangen ist, kann man es nicht, weil sie dann ja nicht mehr ist.

22 Ich frage, Vater, ich stelle keine Behauptungen auf: mein Gott, schütze und >leite< mich. Wer ist es denn, der mir weismachen will, es gebe nicht drei Zeiten, nicht Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie wir als Kinder gelernt und wie wir die Kinder gelehrt haben, sondern nur die Gegenwart, da die beiden anderen Zeiten ja nicht sind? Oder sind sie doch, aber so, daß das Gegenwärtige, wenn es aus dem Zukünftigen entsteht, aus irgendeinem Dunkel hervortritt und in irgendein Dunkel zurückweicht, wenn aus dem Gegenwärtigen Vergangenes wird? Wo .haben denn Weissagende das Zukünftige gesehen, wenn es noch nicht ist? Denn was nicht ist, kann auch nicht gesehen werden. Wer Vergangenes erzählt, könnte keinesfalls Wahres erzählen, wenn er es nicht im Geist wahrnehme. Hätte das Vergangene kein Sein, könnte es überhaupt nicht wahrgenommen werden. Also kommt auch dem Zukünftigen und dem Vergangenen Sein zu.

23 Laß mich weiter fragen, >Herr, Du meine Hoffnung<; mein Bestreben soll nicht gestört werden. Denn falls es Zukünftiges und Vergangenes gibt, will ich wissen, wo sie sind. Obwohl ich das noch nicht sagen kann, weiß ich doch, daß sie dort, wo immer sie sein mögen, nicht zukünftig oder vergangen, sondern gegenwärtig sind. Denn wenn sie auch dort zukünftig sind, sind sie dort noch nicht; wenn sie auch dort vergangen sind, sind sie dort nicht mehr. Wo immer sie also sind, was sie auch sind: sie sind nur, wenn sie gegenwärtig sind. Wenn man Wahres erzählt, holt man Vergangenes aus dem Gedächtnis hervor. Das sind aber nicht die Sachen selbst, die vorübergegangen sind, sondern Worte, die man aus Bildern der Sachen aufgenommen hat. Diese Sachen haben beim Vorübergehen im Geist durch die Sinne Spuren in das Gedächtnis eingeprägt. Meine Kindheit, die nicht mehr ist, ist gewiß in der vergangenen Zeit, die

/33/

nicht mehr ist. Rufe ich sie mir jedoch ins Gedächtnis und erzähle von ihr, so schaue ich ihr Bild in der Gegenwart, weil sie mir noch im Gedächtnis ist. Ich gestehe, mein Gott, nicht zu wissen, ob auch die Vorhersage von Zukünftigem eine ähnliche Ursache hat. Dann könnten Bilder von etwas, was noch nicht ist, im voraus wahrgenommen werden, als ob diese schon existierten. Wohl weiß ich, daß wir unsere zukünftigen Handlungen meist im voraus bedenken und daß das Vorbedenken gegenwärtig ist. Ich weiß aber auch, daß eine Handlung, die wir vorbedenken, noch nicht ist, da sie zukünftig ist. Erst wenn wir herangetreten sind und zu tun begonnen haben, was wir bedacht hatten, wird die Handlung sein, weil sie dann nicht zukünftig sein wird, sondern gegenwärtig ist.

24 Wie es also auch mit dem geheimnisvollen Voraussehen von Zukünftigem stehen mag: gesehen werden kann nur etwas, was ist. Was aber schon ist, ist nicht zukünftig, sondern gegenwärtig. Wenn man also

sagt, daß Zukünftiges gesehen wird, wird es nicht selbst gesehen, weil es noch nicht ist. Womöglich werden aber von ihm Gründe oder Zeichen gesehen. Diese sind schon da. Deshalb sind sie für die, die sie schon sehen, nicht zukünftig, sondern gegenwärtig. Aus ihnen können sie Zukünftiges voraussagen, das im Geist erfaßt wurde. Die Vorstellungen wiederum sind schon da: wer also Zukünftiges voraussagt, erblickt diese bei sich gegenwärtig. Ein beliebiges Beispiel soll die Unzahl möglicher Fälle klarstellen: Ich sehe das Morgenrot und sage den Sonnenaufgang voraus. Was ich sehe, ist gegenwärtig; was ich voraussage, zukünftig. Nicht die Sonne, der schon Sein zukommt, ist zukünftig, sondern ihr Aufgang, dem noch kein Sein zukommt. Doch könnte ich auch den Aufgang selbst nicht vorhersagen, wenn ich ihn mir nicht im Geiste ausmalte, wie jetzt, wenn ich das sage. Aber weder jenes Morgenrot, das ich am Himmel sehe, ist der Sonnenaufgang, so sehr es ihm vorausgehen mag, noch jene Vorstellung in meinem Geist: beide werden zwar als gegenwärtig erfaßt, aber nur so, daß jener als zukünftig vorhergesagt wird. Zukünftiges ist demnach noch nicht; und wenn es noch nicht ist, ist es nicht, und wenn es

/35/

nicht ist, kann es keinesfalls gesehen werden. Doch läßt es sich aus Gegenwärtigem vorhersagen, das schon da ist und gesehen wird.

25 Deshalb sag Du, der Du Deine Geschöpfe lenkst und regierst: auf welche Weise lehrst Du Seelen sehen, was zukünftig ist? Du hast ja Deine Propheten belehrt. Auf welche Weise lehrst Du jemanden Zukünftiges, für den Zukünftiges doch gar nicht ist? Oder lehrst Du eher Gegenwärtiges im Blick auf Zukünftiges? Denn was nicht ist, kann durchaus nicht gelehrt werden. Allzu fern ist dieser Weg der Belehrung meinem Horizont, er übersteigt meine Kraft: aus mir allein >werde ich< nicht auf ihn gelangen >können, ich werde ihn aber mit Deiner Hilfe erreichen, sobald Du, das süße >Licht meiner< verborgenen >Augen<, sie mir gewährst.

26 Das jedoch ist jetzt deutlich und klar: weder Zukünftiges noch Vergangenes ist. Diese Besonderheit der Zeit verfehlt man, wenn man sagt: es gibt drei Zeiten, die vergangene, die gegenwärtige und die zukünftige. Zutreffend könnte man vielleicht sagen: es gibt drei Zeiten, nämlich Gegenwart von Vergangenen, Gegenwart von Gegenwärtigem und Gegenwart von Zukünftigem. Denn diese drei Zeiten sind gewissermaßen in der Seele da: anderswo aber sehe ich sie nicht. Es gibt Gegenwart von Vergangenen: nämlich Erinnerung, Gegenwart von Gegenwärtigem: nämlich Anschauung, Gegenwart von Zukünftigem: nämlich Erwartung. Wenn man uns so zu sprechen erlaubt, sehe ich drei Zeiten und gebe zu, daß es drei sind. Man mag weiter sagen, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die drei Zeiten seien, wie uns die Gewohnheit zu sagen verleitet; mag man so reden. Sieh, ich Sorge mich nicht darum, widersetze mich nicht und übe keine Kritik, wenn man bei alledem nur versteht, was man sagt, und nicht behauptet, das, was zukünftig ist, sei schon - oder das, was vergangen ist, sei noch. Denn nur wenig benennen wir zutreffend, das meiste unzutreffend, und doch versteht man, was wir sagen wollen.

/37/



27 Ich habe vorhin gesagt, daß wir die Zeiten messen, während sie vorübergehen. So können wir sagen, diese Zeitspanne dauere im Vergleich mit jener Grundeinheit doppelt so lang, oder: sie dauere genau so lang wie jene, und was wir sonst noch über Zeitabschnitte beim Messen ausmachen können. Daher messen wir, wie ich sagte, die Zeiten, während sie vorübergehen. Wenn mich einer fragte, woher ich das weiß, könnte ich antworten: Ich weiß es, weil wir messen und weil wir nicht messen können, was nicht ist; und weil weder Vergangenes noch Zukünftiges ist. Wie messen wir aber eine gegenwärtige Zeit, da sie doch keine Ausdehnung hat? Also messen wir sie, während sie vorübergeht. Wenn sie aber vergangen ist, wird sie nicht gemessen, weil das, was gemessen werden könnte, nicht mehr da ist. Aber woher kommt sie, wodurch eilt sie und wohin entflieht sie, wenn sie gemessen wird? Woher kommt sie, wenn nicht aus der Zukunft? Wodurch eilt sie, wenn nicht durch die Gegenwart? Wohin entflieht sie, wenn nicht in die Vergangenheit? Sie kommt also aus etwas, das noch nicht ist, durchheilt, was keine Ausdehnung besitzt, und entflieht in etwas, das nicht mehr ist. Was aber messen wir, wenn nicht Zeit in irgendeiner Ausdehnung? Denn gerade Ausdehnungen der Zeit meinen wir, wenn wir im Blick auf Zeit von Einheiten, von doppelter, dreifacher und gleicher Länge sprechen. In welcher Ausdehnung messen wir also die vorübergehende Zeit? Etwa in der Zukunft, aus der sie vorübergeht? Aber wir messen nicht das, was noch nicht ist. Oder in der Gegenwart, durch die sie vorübergeht? Aber wir messen nicht das, was ohne Ausdehnung ist. Oder in der Vergangenheit, wohin sie vorübergeht? Aber wir messen nicht das, was nicht mehr ist.

28 Entbrannt ist mein Geist, dieses höchst verwickelten Rätsels inne zu werden. Versperre es mir nicht, Herr, mein Gott, guter Vater. Bei Christus bitte ich Dich inständig, versperre meinem Begehren nicht diese alltägliche, aber doch auch entlegene Wirklichkeit, so daß ich in sie eindringe und sie mir im Lichte Deiner Barmherzigkeit durchsichtig wird, Herr. Wen soll ich darüber befragen? Und wem könnte ich mein Nichtverstehen

/39/

fruchtbringender bekennen als Dir, da Dir meine heftig flammenden Bemühungen um Deine Schriften nicht lästig sind? Gib, was ich liebe: denn ich liebe; aber auch das hast Du gegeben. Gib, Vater, der Du wahrlich verstehst, Deinen >Kindern gute Gaben zu geben<. Gib, da ich es auf mich genommen habe, Erkenntnis zu suchen. >Denn Mühsal erwartet mich<, solange Du nicht die Tür zur Einsicht öffnest. Bei Christus bitte ich inständig, im Namen dieses Heiligen aller Heiligen; niemand unterbreche mich. >Ich habe geglaubt< und >deswegen< rede ich auch. Meine Hoffnung, auf die sich mein Leben richtet, ist, >die Freude des Herrn zu schauen. Sieh, Du hast bestimmt, daß meine Tage altern< und vergehen, und ich weiß nicht, wie mir geschieht. Und doch reden wir immer wieder von Zeit und Zeiten, zum Beispiel: Wann hat er das gesagt? Wann hat er das getan? Wie lange Zeit habe ich das nicht gesehen? Oder auch: Diese Silbe braucht im Vergleich zu jener kurzen das Doppelte an Zeit. Wir sagen solches und hören es; wir werden verstanden und verstehen. Es liegt klar auf der Hand und ist überall gebräuchlich; andererseits ist es zugleich tief verborgen: und so ist neu, was sich im Finden zeigt.

29 Gehört habe ich von einem Gelehrten, die Zeiten seien eigentlich die Bewegungen von Sonne, Mond und Sternen; aber ich habe nicht zugestimmt. Denn warum sollten nicht eher die Bewegungen aller Körper die Zeiten sein? Oder gäbe es, wenn die Himmelslichter stille stünden und sich eine Töpferscheibe bewegte, wirklich keine Zeit, mit der wir ihre Drehungen messen könnten? Könnten wir nicht auch dann sagen, sie seien entweder gleich lang oder - wenn die Scheibe sich mal langsamer, mal schneller bewegt - die einen Drehungen seien länger, die anderen kürzer? Oder redeten wir, wenn wir das sagten, nicht auch in der Zeit? Oder könnte es in unseren Wörtern lange und kurze Silben geben, wenn die einen nicht in längerer Zeit, die anderen in kürzerer ertönten? Gott, laß die Menschen am Kleinen die Einsichten erwerben, die dem Kleinen und Großen gemeinsam sind. Ja, Sterne und Himmelslichter dienen uns als Zeichen und zur Bestimmung der Jahreszeiten, Tage

/41/

und Jahre. Dazu dienen sie. Ich aber will nicht behauptet haben, der Umlauf jener Holzscheibe sei ein Tag; doch soll auch jener Gelehrte nicht sagen, er sei deshalb keine Zeit.

30 Was ich zu wissen begehre, sind Kraft und Wesen der Zeit. Durch sie messen wir Bewegungen von Körpern und sagen, jene Bewegung zum Beispiel dauere länger als diese, da sie die doppelte Zeit einnehme. Ich stelle diese Frage nämlich, weil als Tag ja nicht nur die Verweildauer der Sonne über der Erde bezeichnet wird, die es erlaubt, Tag und Nacht zu unterscheiden, sondern auch die Dauer ihres ganzen Umlaufs vom Aufgang bis zum Wiederaufgang. Demgemäß sagen wir: So viele Tage sind vergangen, wenn wir die Tage mit ihren Nächten meinen und die Dauer der Nächte nicht gesondert rechnen. Weil sich ein Tag also in der Bewegung der Sonne vom Aufgang bis zum Wiederaufgang vollendet, frage ich, ob der Tag nur die Bewegung oder nur die Dauer ist, in der sich die Bewegung vollzieht, oder ob er beides ist. Wenn der Tag nur die Bewegung wäre, so wäre es also auch ein Tag, wenn die Sonne ihren Lauf im Zeitraum einer Stunde vollzogen hätte. Wäre er aber nur die Dauer dieser Bewegung, wäre es also kein Tag, wenn es vom Aufgang der Sonne bis zum Wiederaufgang lediglich eine Stunde dauerte. Vielmehr müßte die Sonne dann vierundzwanzig Umläufe vollziehen, um einen Tag zu vollenden. Wenn der Tag zugleich Bewegung und Dauer wäre, könnte man es weder einen Tag nennen, wenn die Sonne ihren ganzen Kreis in einer Stunde durchlief, noch wenn bei stillstehender Sonne das Maß an Zeit vorüberginge, in dem die Sonne gewöhnlich einen ganzen Umlauf vom einen zum anderen Morgen vollendet. Deshalb will ich jetzt nicht fragen, was man als Tag bezeichnet, sondern was die Zeit ist. Indem wir mit ihr den Umlauf der Sonne messen, können wir sagen, daß er sich in der Hälfte der gewöhnlichen Zeit vollzogen hätte, wenn er sich in einer Zeit von zwölf Stunden vollzogen hätte. Indem wir beide Zeiten vergleichen, können wir sagen, die eine nehme eine gewisse Zeit ein, die andere aber doppelt so viel, obwohl der Umlauf einmal die einfache, einmal die doppelte Zeit vom Aufgang bis zum

/43/

Wiederaufgang benötigte. Also sage mir keiner, die Bewegungen der Himmelskörper seien die Zeiten. Denn auch damals, als das Gebet ei-

nes Mannes die Sonne zum Stillstand gebracht hatte, so daß er den Kampf siegreich beenden konnte, blieb die Sonne stehen, die Zeit aber lief. <sup>14</sup>s Zweifellos ist jene Schlacht während der Zeitspanne, die für sie hinreichte, geschlagen und beendet worden. Ich sehe somit, daß die Zeit eine gewisse Erstreckung ist. Aber sehe ich es wirklich? Oder bilde ich mir nur ein, es zu sehen? Du, das Licht und die Wahrheit, sollst es bestätigen.

31 Verlangst Du, daß ich zustimme, wenn jemand die Zeit für die Bewegung eines Körpers ausgibt? Du verlangst es nicht. Denn nichts bewegt sich, außer in der Zeit; ich höre das: Du bist es, der das sagt. Daß aber die Bewegung eines Körpers selbst Zeit sei, höre ich nicht: Nicht Du bist es, der das sagt. Wird nämlich ein Körper bewegt, messe ich mit Hilfe der Zeit ab dem Augenblick, an dem er sich zu bewegen beginnt, bis zu dem, an dem die Bewegung aufhört. Wenn ich den Beginn aber nicht gesehen habe und er fortfährt, sich zu bewegen, so daß ich das Ende nicht sehe, vermag ich nicht zu messen, außer etwa vom Beginn meines Sehens bis zu dessen Ende. Wenn ich das nun lange sehe, kann ich nur berichten, daß die Zeit lang war, nicht aber, wie lang sie war. Denn wenn wir sagen, wie lange etwas dauert, sagen wir es durch einen Vergleich, zum Beispiel: das dauert gerade so lang wie jenes, oder: das dauert doppelt so lang wie jenes; und entsprechend bei anderen Zeitverhältnissen. Wenn wir aber die Abstände der Orte benennen konnten, woher ein Körper kommt und wohin er geht, was sich bewegt oder welche Teile von ihm (etwa bei Drehungen um die eigene Achse), so können wir sagen, wie lang die Zeit ist, in der sich die Bewegung des Körpers oder eines Teils von ihm vom einen Ort zum anderen vollzogen hat. Die eine Sache ist deshalb die Bewegung eines Körpers, die andere, wodurch wir messen, wie lange sie ist. Wer wollte da nicht bemerken, was von beiden eher Zeit zu nennen ist? Wenn ein Körper sich nämlich im Wechsel mal bewegt, mal stillesteht, messen wir nicht nur

/45/

seine Bewegung, sondern auch seinen Stillstand durch die Zeit. Wir sagen dann: er stand gerade so lange stille, wie er bewegt war, oder: er stand doppelt oder dreimal so lange stille, wie er bewegt war; und was wir sonst noch in unserer Messung erfassen oder schätzen, wobei man zu sagen pflegt: mehr oder weniger genau. Also ist die Zeit nicht die Bewegung eines Körpers.

32 Ich bekenne >Dir, Herr<, daß ich bisher nicht weiß, was die Zeit ist. Und noch einmal bekenne ich >Dir, Herr<, zu wissen, daß ich das in der Zeit sage und schon lange über die Zeit rede und daß das Wort >lange< nichts anderes bedeutet als eine Zeitspanne. Wie also kann ich das wissen, da ich nicht einmal weiß, was die Zeit ist? Oder weiß ich etwa nur nicht, wie ich sagen soll, was ich weiß? Wehe mir, der ich nicht einmal weiß, was ich nicht weiß! Sieh, mein Gott, ich rede vor Dir, ich lüge nicht: wie ich rede, so spricht mein Herz. Du wirst >meine Laterne< zum Leuchten bringen, >Herr, mein Gott<, Du wirst >meine Finsternis< hell machen.

33 Sagt meine Seele etwa nicht die Wahrheit, wenn sie vor Dir bekennt, daß ich die Zeiten messe? Messe ich etwa, mein Gott, und weiß nicht, was ich messe? Messe ich, da ich die Bewegung eines Körpers durch die Zeit messe, nicht gerade die Zeit selbst? Oder könnte ich tatsächlich die Bewegung eines Körpers messen, also messen, wie lange sie dau-

ert und wie lange es dauert, bis er von hier nach dort gelangt, wenn ich nicht die Zeit mätze, in der er bewegt wird? Wodurch messe ich also die Zeit selbst? Messen wir etwa eine längere Zeit gerade so mit Hilfe einer kürzeren, wie wir die Länge eines Balkens mit der Länge einer Elle messen? Denn so messen wir die Dauer einer langen Silbe mit der Dauer einer kurzen Silbe und sagen, sie sei doppelt so lang. Ebenso messen wir die Dauer von Gesängen mit der Dauer der Verse, die Dauer der Verse mit der Dauer der Versfüße, die Dauer der Versfüße mit der Dauer der Silben und die Dauer der langen Silben mit der Dauer der kurzen Silben. Freilich messen wir das nicht auf beschriebenen Seiten – denn

/47/

bei solchem Vorgehen messen wir Räume, nicht Zeiten. Vielmehr messen wir, wenn die Wörter im Aussprechen vorübergehen. Und so sagen wir: Der Gesang ist lang, denn er ist aus so und so vielen Versen zusammengesetzt; lang sind die Verse, denn sie bestehen aus so und so vielen Versfüßen; lang sind die Versfüße, denn sie erstrecken sich über so und so viele Silben; lang ist die Silbe, denn sie mißt das Doppelte einer kurzen. Aber auch so läßt sich kein sicheres Maß der Zeit erfassen, da es eben vorkommen kann, daß ein kürzerer Vers, wenn man ihn gedehnt ausspricht, längere Zeit ertönt als ein längerer Vers, wenn man ihn schnell spricht. Entsprechend verhält es sich mit dem ganzen Gesang, mit dem Versfuß und der Silbe. Darum habe ich den Eindruck gewonnen, daß die Zeit nichts anderes als eine Erstreckung ist. Aber was erstreckt sich da? Ich weiß es nicht; doch wäre es seltsam, wenn die Zeit nicht die Erstreckung des Geistes selbst wäre. Mein Gott, ich bitte Dich! Was messe ich denn, wenn ich in unbestimmter Weise sage: diese Zeit ist länger als jene; oder auch in bestimmter Weise: diese Zeit ist doppelt so lange wie jene? Daß ich die Zeit messe, weiß ich; gleichwohl steht fest: ich messe nicht die zukünftige Zeit, da diese noch nicht ist; ich messe nicht die gegenwärtige Zeit, da diese sich über keinen Zeitraum erstreckt; ich messe nicht die vergangene Zeit, da diese nicht mehr ist. Was also messe ich? Messe ich die Zeiten etwa, während sie vorübergehen und noch nicht vergangen sind? Denn so hatte ich es gesagt.

34 Laß nicht nach, mein Geist, und bleibe mit voller Kraft bei der Sache: >Gott ist unser Helfer; er ist unser Schöpfer, nicht wir haben uns geschaffen<. Schau dorthin, wo >die Wahrheit< zu leuchten beginnt. Stelle Dir vor, daß eine körperliche Stimme zu ertönen anfange, daß sie ertöne, weiter ertöne und mit einem Mal aufhöre. Dann ist Schweigen, jene Stimme ist vergangen, keine Stimme ist mehr da. Bevor sie ertönte, war sie zukünftig und konnte nicht gemessen werden, weil sie noch nicht da war. Jetzt dagegen kann sie nicht gemessen werden, weil sie nicht mehr da ist. Damals, als sie ertönte, konnte sie ge-

/49/

messen werden, weil es damals etwas gab, das gemessen werden konnte. Aber damals ruhte sie auch nicht; sie erklang nämlich und ging vorüber. War es deshalb eher möglich, sie zu messen? Denn die vorübergehende Stimme erstreckte sich in eine Zeitdauer, durch die man sie messen konnte. Die gegenwärtige Zeit aber hat keine Dauer. Wenn also die Stimme damals meßbar war, so nimm nun an, noch eine andere

Stimme habe zu tönen begonnen; sie ertönt immer noch ohne jede Unterbrechung oder Pause. Wir wollen sie messen, während sie tönt. Sobald sie nämlich zu tönen aufgehört hat, ist sie schon vergangen - und nichts mehr ist da, was gemessen werden könnte. Messen wir sie also und sagen, wie lange sie ist. Aber bis jetzt tönt sie noch. Gemessen werden kann sie jedoch nur von ihrem Anfang, an dem sie zu tönen begann, bis zum Ende, an dem sie aufhört. Denn, was wir messen, ist ja die Zeit zwischen einem Anfang und einem Ende. Deshalb kann eine Stimme, die noch nicht zu Ende gekommen ist, nicht gemessen werden, so daß man nicht entscheiden kann, ob sie lang oder kurz ist. Auch läßt sich nicht sagen, ob ihre Dauer einer anderen gleicht oder ob sie - bezogen auf irgendeine Dauer - ebenso lang, doppelt so lang oder sonst was ist. Ist sie aber zu Ende gekommen, wird sie nicht mehr sein. Wie also wird man sie messen können? Und doch steht fest: wir messen Zeiten, wenn auch nicht solche, die noch nicht sind, nicht solche, die nicht mehr sind, nicht solche, die sich über keine Dauer erstrecken, und auch nicht solche, die keine Grenzen haben. Wir messen also weder die zukünftigen noch die vergangenen, noch die gegenwärtigen, noch auch die vorübergehenden Zeiten - und doch messen wir Zeiten.

35 >Deus creator omnium< ~>Gott, Schöpfer all dessen, was ist<~: Dieser achtsilbige Vers läßt kurze und lange Silben aufeinander folgen. Die vier kurzen Silben - die erste, dritte, fünfte, siebente - sind einfache Einheiten gegenüber den vier langen der zweiten, vierten, sechsten und achten. Jede einzelne lange Silbe beansprucht doppelt so viel Zeit wie jede einzelne kurze. Ich rezitiere den Vers und sage ihn erneut auf: es ist so, soweit der Eindruck deutlich ist, den man wahrnimmt. Soweit der

/51/

Eindruck deutlich ist, messe ich eine lange Silbe mit einer kurzen und stelle fest: sie ist doppelt so lang. Wie aber soll ich, wenn sie nacheinander ertönen - erst die kurze, dann die lange -, die kurze festhalten und wie soll ich sie beim Messen neben die lange bringen, um herausfinden zu können, sie sei doppelt so lang? Denn die lange beginnt ja nicht zu ertönen, ehe die kurze zu tönen aufgehört hat. Und messe ich etwa die lange Silbe selbst, solange sie gegenwärtig ist? Ich kann sie doch erst messen, wenn sie zu Ende gekommen ist. Ihr Zu-Ende-sein aber ist ihr Vergangensein. Was also ist es, was ich messe? Wo ist die kurze Silbe, mit der ich messe? Wo die lange, die ich messe? Beide ertönt, verfliegen, gingen vorüber und sind nun nicht mehr. Ich aber messe und antworte, soweit einem geübten Sinn zu trauen ist, mit Zuversicht, die lange Silbe habe die doppelte Zeitdauer der kurzen. Und auch das kann ich nur sagen, weil sie vergangen und beendet sind. Nicht sie selbst, die nicht mehr sind, messe ich also, sondern etwas in meinem Gedächtnis, das in ihm beständig eingepreßt bleibt.

36 In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten. Störe mich nicht, das heißt: laß dich nicht durch den Tumult deiner Gemütsregungen stören. In dir, so sagte ich, messe ich die Zeiten. Die Erregung messe ich, die das vorübergehende Zeitliche in dir hervorbringt und die da bleibt, wenn jenes vorübergegangen ist; sie messe ich, weil sie gegenwärtig ist, nicht das, was so vorüberging, daß eine Erregung entstand. Eben diese Erregung messe ich, wenn ich Zeiten messe. Entweder also kommt den Zeiten selbst Sein zu, oder ich messe keine Zeiten. Wie steht es aber, wenn wir Zeiten der Stille messen und sagen, jene Stille habe so lange gedauert wie jener Laut? Richten wir unser Denken dann nicht auf das

Zeitmaß des Lauts, als ob er erklänge, damit wir etwas über die Zeitdauer der lautlosen Zwischenräume aussagen können? Denn auch wenn Stimme und Mund verstummen, gehen wir in Gedanken Gesänge, Verse, alle Art Reden und alle möglichen Abmessungen von Bewegungen durch. Und was die Verhältnisse einer Zeitdauer zur anderen angeht, so äußern wir uns nicht anders dazu, als wenn wir laut

/53/

gesprochen hätten. Wer einen Ton von einiger Länge von sich geben wollte und in der Vorüberlegung festsetzte, wie lang der zukünftige Ton dauern soll, müßte jedenfalls den Zeitraum im Stillen festgesetzt haben. Während er ihn dem Gedächtnis einprägt, beginnt er, jenen Ton von sich zu geben, der so lange ertönt, bis er zum festgesetzten Ende gelangt ist. Richtiger wäre jedoch zu sagen: er ertönte und wird ertönen; denn das, was schon vollzogen ist, ertönte gewiß, was aber noch aussteht, wird erst noch ertönen. So wird der Ton hervorgebracht, indem die gegenwärtige Tätigkeit des Geistes das Zukünftige in sein Vergangensein hinüberzieht. Das geschieht durch Minderung des Zukünftigen bei gleichzeitigem Anwachsen des Vergangenen, bis durch Rufzehrung des Zukünftigen alles der Vergangenheit angehört.

37 Wie aber läßt sich Zukünftiges, das noch nicht ist, mindern oder aufzehren? Oder wie wächst Vergangenes an, das nicht mehr ist? Doch nur, weil es im Geist, der jenes betreibt, drei Tätigkeiten gibt. Denn er erwartet, richtet sich auf etwas und erinnert sich, so daß das, was er erwartet, durch das, worauf er sich richtet, in etwas übergeht, woran er sich erinnern wird. Wer bestreitet nun, daß Zukünftiges noch nicht ist? Gleichwohl ist die Erwartung des Zukünftigen schon im Geist. Wer bestreitet, daß Vergangenes nicht mehr ist? Gleichwohl ist die Erinnerung an das Vergangene im Geist. Und wer bestreitet, daß die Gegenwart keine Ausdehnung hat, weil sie ja im Augenblick vorübergeht? Gleichwohl hält die Aufmerksamkeit an, die das, was herankommt, bis zum Verschwinden verfolgt. Nicht lang ist also die zukünftige Zeit, die noch nicht da ist; eine lange zukünftige Zeit ist vielmehr die Länge von Zukünftigem in der Erwartung. Ebenso wenig lang ist die vergangene Zeit, die nicht mehr da ist; eine lange vergangene Zeit ist vielmehr die in der Erinnerung bewahrte Länge von Vergangenen.

38 Ich will ein Lied singen, das ich kenne. Bevor ich beginne, erstreckt sich meine Erwartung auf das Ganze. Wenn ich aber begonnen habe, erstreckt sich meine Erinnerung über so

/55/

viel, wie ich von jener Erwartung genommen und in die Vergangenheit überführt habe. Und tatsächlich zerstreckt sich das Leben dieser meiner Tätigkeit deswegen in Erinnerung, weil ich schon gesprochen habe, und in Erwartung, weil ich noch sprechen werde. Was gleichwohl als Gegenwärtiges da ist, ist meine Aufmerksamkeit, durch die das, was zukünftig war, so vollzogen wird, daß es zu Vergangenen wird. Je mehr das ständig geschieht, desto mehr wird das Erinnernte verlängert und gleichzeitig das Erwartete verkürzt, bis die Erwartung ganz aufgezehrt ist, weil dann jene Handlung ganz zu Ende gekommen und in Erinnerung übergegangen ist. Was im ganzen Lied geschieht, geschieht aber auch in seinen einzelnen Teilen und in seinen einzelnen Silben. Das

geschieht auch in einer längeren Handlung, von der jenes Lied womöglich ein Teilchen ist. Eben das geschieht in der ganzen Lebenszeit eines Menschen, dessen Teile alle Handlungen des Menschen sind. Es geschieht schließlich auch in der gesamten Weltzeit >der Menschenkinder, deren Teile eben alle Lebenszeiten der Menschen sind.

39 Aber >da Dein Erbarmen besser ist als unser Leben< laß mich sagen: siehe, mein Leben ist zerstreut. >Und Deine Rechte hat mich aufgefangen< in meinem Herrn, der als Menschensohn Mittler ist zwischen Dir, dem Einen, und uns, den Vielen. Er ist der Mittler in Vielem durch Vieles, so daß >ich< durch ihn den >erfasse, in dem auch ich erfaßt bin<, und weg von den alten Tagen - Einheit erlange; ich folge dem Einen, >nachdem ich das Vergangene vergessen habe<. Ich strebe nicht zu etwas, was zukünftig und vorübergehend ist, sondern >zu dem, was vor allem da ist<. >Dem Weg zum Gipfel dieser höheren Berufung folge ich hingerissen<, nicht als Zerrissener, sondern indem ich mich >ausstrecke<. Dort >werde ich die Stimme des Lobes vernehmen< und Deine >Freude schauen<, die weder kommt noch vergeht. Jetzt aber gehen >meine Jahre unter Stöhnen< vorüber. Du, Herr, mein Trost, mein Vater, bist ewig. Ich jedoch bin in die Zeiten zersplittert, deren Ordnung ich nicht kenne. Und die Wechselfälle, die mich umtosen, zerreißen solange meine Gedanken, die innersten Fasern mei-

/57/

ner Seele, bis ich endlich in Dir wieder zusammenfließe, nachdem ich gereinigt bin und verflüssigt durch das Feuer Deiner Liebe.

40 Dann werde ich Stand und Festigkeit in Dir gewinnen, in meiner Form, durch Deine Wahrheit. Dann werde ich auch die Fragen derer nicht mehr erdulden müssen, die in qualvoller Krankheit nach mehr dürsten, als sie aufnehmen können. Sie fragen, was Gott tat, bevor er Himmel und Erde geschaffen hat, oder: was ihm in den Sinn gekommen ist, daß er etwas schuf, wo er doch vorher niemals etwas geschaffen hatte. Gib ihnen, Herr, die Kraft, gut zu bedenken, was sie sagen, und laß sie finden, daß dort nicht von >niemals< die Rede sein kann, wo es die Zeit nicht gibt. Wenn man also von jemandem sagt, er habe niemals etwas geschaffen, was sagt man dann anderes, als daß er zu keiner Zeit etwas geschaffen habe. Sie mögen deshalb einsehen, daß ohne Geschöpf keine Zeit sein kann, und davon ablassen, solchen Unfug zu reden. Mögen sie sich nach >dem< ausstrecken, >was vorher da ist<, und einsehen, daß Du vor allen Zeiten der ewige Schöpfer aller Zeiten bist und daß weder Zeiten noch Geschöpfe ewig sind wie Du ewig bist, auch wenn es ein Geschöpf geben sollte, das über den Zeiten steht.

41 Herr, mein Gott, wer ist es, der das Innerste Deines unergründlichen Geheimnisses ist? Wie weit haben mich die Folgen meiner Vergehen von ihm weggetrieben? Heile meine Augen, und ich will mich an Deinem Licht erfreuen. Wenn es einen mächtigen Geist mit so großem Wissen und Vorherwissen gibt, daß ihm alles Vergangene und Zukünftige ebenso bekannt wäre, wie mir ein einzelnes Lied, das ich sehr gut kenne, dann ist dieser Geist gewiß überaus bewundernswert und erregt ein Erstaunen, das schon Schrecken einjagt. Denn diesem ist ja nichts von all dem verborgen, was immer in der Weltzeit geschehen ist und was in ihr noch aussteht; gerade so, wie mir, wenn ich jenes Lied singe, weder das verborgen ist, was und wieviel von ihm seit Beginn des Vortrags

schon vorüber ist, noch das, was und wieviel noch aussteht bis zum Ende. Aber die Vorstellung sei

/59/

fern, daß Du, der Schöpfer des Weltalls, der Schöpfer der Seelen wie der Körper, auf diese Weise alles Zukünftige und Vergangene wüßtest. Nein, Dein Wissen ist ganz anders, weitaus bewundernswerter und weit geheimnisvoller: nicht so wie bei einem, der ein bekanntes Lied singt oder hört. In der Erwartung der kommenden Töne und in der Erinnerung an die verklungenen wechselt bei ihm die Erregung, und die Wahrnehmung wird aufgespalten. Nichts von dieser Art ereignet sich bei Dir, dem unwandelbar Ewigen, der Du der wahrhaft ewige Schöpfer geistiger Wesen bist. Wie Du also >im Anfang Himmel und Erde< erkannt hast, ohne daß Dein Wissen einem Wandel unterlag, so hast Du >im Anfang Himmel und Erde< geschaffen, ohne daß Dein Handeln zersplittert wurde. Wer das einsieht, möge Dir bekennen; auch wer es nicht einsieht, möge Dir bekennen. O wie erhaben, bist Du - und doch sind die von Herzen Demütigen Deine Wohnung. Du nämlich >richtest die Zerschlagenen auf<; und sie stürzen nicht, weil sie ihre Höhe durch Dich erlangt haben.



## Friedrich Nietzsche

### Aus: Die Fröhliche Wissenschaft

*Nietzsche Werke Bd.2, München/Wien: Hanser 1954, S.202-203.*

/202/

341.

**Das größte Schwergewicht.** - Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: »Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge - und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht - und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!« - Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: »du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!« Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem: »willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?« würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts

/203/

mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? -

342.

**Incipit tragoedia.** - Als Zarathustra dreißig Jahre alt war, verließ er seine Heimat und den See Urmi und ging in das Gebirge. Hier genoß er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz - und eines Morgens stand er mit der Morgenröte auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: »Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange; aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluß ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zuviel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken, ich möchte verschenken und austeilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh geworden sind. Dazu muß ich in die Tiefe

steigen: wie du des Abends tust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn! - ich muß, gleich dir, untergehen, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will. So segne mich denn, du ruhiges Auge, das ohne Neid auch ein allzugroßes Glück sehen kann! Segne den Becher, welcher überfließen will, daß das Wasser golden aus ihm fließe und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage! Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden.« - Also begann Zarathustras Untergang.

### **Aus: Also sprach Zarathustra**

*Nietzsche Werke, Bd.2, München/Wien: Hanser 1954, S.406-410*

/406/

#### **Vom Gesicht und Rätsel**

##### **1**

Als es unter den Schiffsleuten ruchbar wurde, daß Zarathustra auf dem Schiffe sei - denn es war ein Mann zugleich mit ihm an Bord gegangen, der von den glückseligen Inseln kam -, da entstand eine große Neugierde und Erwartung. Aber Zarathustra schwieg zwei Tage und war kalt und taub vor Traurigkeit, also, daß er weder auf Blicke noch auf Fragen antwortete. Am Abende aber des zweiten Tages tat er seine Ohren wieder auf, ob er gleich noch schwieg: denn es gab viel Seltsames und Gefährliches auf diesem Schiffe anzuhören, welches weither kam und noch weiterhin wollte. Zarathustra aber war ein Freund aller solchen, die weite Reisen tun und nicht ohne Gefahr leben mögen. Und siehe! zuletzt wurde ihm im Zuhören die eigne Zunge gelöst, und das Eis seines Herzens brach: - da begann er also zu reden:

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, -

euch, den Rätsel-Trunkenen, den Zwielight-Frohen, deren Seele mit Flöten zu jedem Irr-Schlunde gelockt wird:

- denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und, wo ihr erraten könnt, da haßt ihr es, zu erschließen -

euch allein erzähle ich das Rätsel, das ich sah, - das Gesicht des Einsamsten. -

Düster ging ich jüngst durch leichenfarbne Dämmerung, - düster und hart, mit gepreßten Lippen. Nicht nur eine Sonne war mir untergegangen.

/407/

Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach: ein Berg-Pfad knirschte unter dem Trotz meines Fußes.

Stumm über höhnischem Geklirr von Kieselsteinen schreitend, den Stein zertretend, der ihn gleiten ließ: also zwang mein Fuß sich aufwärts.

Aufwärts - dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.

Aufwärts - obwohl er auf mir saß, halb Zwerg, halb Maulwurf; lahm; lähmend; Blei durch mein Ohr, Bleitropfen-Gedanken in mein Hirn träufelnd.

»O Zarathustra«, raunte er höhnisch Silb' um Silbe, »du Stein der Weisheit! Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muß - fallen!

O Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer! Dich selber warfst du so hoch, - aber jeder geworfene Stein- muß fallen!

Verurteilt zu dir selber und zur eignen Steinigung: o Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, - aber auf dich wird er zurückfallen!«

Drauf schwieng der Zwerg; und das wahrte lange. Sein Schweigen aber drückte mich; und solchermaßen zu zweien ist man wahrlich einsamer als zu einem!

Ich stieg, ich stieg, ich träumte, ich dachte - aber alles drückte mich. Einem Kranken glich ich, den seine schlimme Marter müde macht, und den wieder ein schlimmerer Traum aus dem Einschlafen weckt. -

Aber es gibt etwas in mir, das ich Mut heiße: das schlug bisher mir jeden Unmut tot. Dieser Mut hieß mich endlich stille stehn und sprechen: »Zwerg! Du! Oder ich!« -

/408/

Mut nämlich ist der beste Totschläger - Mut, welcher angreift: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel.

Der Mensch aber ist das mutigste Tier: damit überwand er jedes Tier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz.

Der Mut schlägt auch den Schwindel tot an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist Sehen nicht selber - Abgründe sehen?

Mut ist der beste Totschläger: der Mut schlägt auch das Mitleiden tot. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden.

Mut aber ist der beste Totschläger, Mut, der angreift: der schlägt noch den Tod tot, denn er spricht: »War das das Leben? Wohlan! Noch einmal!«

In solchem Spruche aber ist viel klingendes Spiel. Wer Ohren hat, der höre. -

## 2

»Halt! Zwerg!« sprach ich. »Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns beiden -: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! Den - könntest du nicht tragen!« -

Da geschah, was mich leichter machte: denn der Zwerg sprang mir von der Schulter, der Neugierige! Und er hockte sich auf einen Stein vor mich hin. Es war aber gerade da ein Torweg, wo wir hielten.

»Siehe diesen Torweg! Zwerg!« sprach ich weiter: »der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lang Gasse hinaus - das ist eine andre Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf- und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: 'Augenblick'.

Aber wer einen von ihnen weiter ginge - und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen?« -

»Alles Gerade lügt«, murmelte verächtlich der Zwerg. »Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.«

»Du Geist der Schwere!« sprach ich zürnend, »mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuß, - und ich trug dich hoch!

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.

/409/

Muß nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muß nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, getan, vorübergelaufen sein?

Und wenn alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muß auch dieser Torweg nicht schon - dagewesen sein?

Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, daß dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also - - sich selber noch?

Denn, was laufen kann von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse hinaus - muß es einmal noch laufen! -

Und diese langsame Spinne, die im Mondschein kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Torwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd - müssen wir nicht alle schon dagewesen sein?

- und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse - müssen wir nicht ewig wiederkommen? -«

Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken. Da, plötzlich, hörte ich einen Hund nahe heulen.

Hörte ich jemals einen Hund so heulen? Mein Gedanke lief zurück. Ja!  
Als ich Kind war, in fernster Kindheit:

- da hörte ich einen Hund so heulen. Und sah ihn auch, gesträubt, den Kopf nach oben, zitternd, in stillster Mitternacht, wo auch Hunde an Gespenster glauben:

- also daß es mich erbarmte. Eben nämlich ging der volle Mond, totschweigsam, über das Haus, eben stand er still, eine runde Glut, - still auf flachem Dache, gleich als auf fremdem Eigentume: -

darob entsetzte sich damals der Hund: denn Hunde glauben an Diebe und Gespenster. Und als ich wieder so heulen hörte, da erbarmte es mich abermals.

Wohin war jetzt Zwerg? Und Torweg? Und Spinne? Und alles Flüstern? Träumte ich denn? Wachte ich auf? Zwischen wilden Klippen stand ich mit einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine.

/410/

Aber da lag ein Mensch! Und da! Der Hund, springend, gesträubt, winselnd - jetzt sah er mich kommen - da heulte er wieder, da schrie er - hörte ich je einen Hund so Hilfe schrein?

Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hing.

Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund - da biß sie sich fest.

Meine Hand riß die Schlange und riß - umsonst! sie riß die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: »Beiß zu! Beiß zu!

Den Kopf ab! Beiß zu!« - so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Haß, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit einem Schrei aus mir. -

Ihr Kühnen um mich! Ihr Sucher, Versucher, und wer von euch mit listigen Segeln sich in unerforschte Meere einschiffte! Ihr Rätsel-Frohen!

So ratet mir doch das Rätsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten!

Denn ein Gesicht war's und ein Vorhersehn: - was sah ich damals im Gleichnisse? Und wer ist, der einst noch kommen muß?

Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?

- Der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm riet; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange -: und sprang empor. -

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch - ein Verwandelter, ein Umleuchter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!

O meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, - - und nun frißt ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird.

Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frißt an mir: o wie ertrage ich's  
noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben! -

Also sprach Zarathustra.

## Pierre Klossowski: Die Erfahrung der ewigen Wiederkunft

Aus: *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, München: Matthes & Seitz 1986, S.93-107

/93/

AN GAST

«Sils-Maria, 14. August 1881

... Die Augustsonne ist über uns, das Jahr läuft davon, es wird stiller und friedlicher auf den Bergen und in den Wäldern. An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe, - davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. Ich werde wohl einige Jahre noch leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche zerspringen können! Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen, - schon ein paarmal konnte ich das nimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, daß meine Augen entzündet waren - wodurch? Ich hatte jedesmal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zuviel geweint, und zwar nicht sentimentale Tränen, sondern Tränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich vor allen Menschen voraus habe <sup>1</sup>.

Zuletzt - wenn ich nicht meine Kraft aus mir selber nehmen könnte, wenn ich auf Zurufe, Ermutigungen, Tröstungen von außen warten

/94/

müßte, wo wäre ich! was wäre ich! Es gab wahrhaftig Augenblicke und ganze, Zeiten meines Lebens (z. B. das Jahr 1878), wo ich einen kräftigenden Zuspruch, einen zustimmenden Händedruck wie das Labsal aller Labsale empfunden hätte - und gerade da ließen mich alle im Stich, auf welche ich glaubte mich verlassen zu können und die mir jene Wohltat hätten erzeugen können. Jetzt erwarte ich's nicht mehr und empfinde nur ein gewisses trübes Erstaunen, wenn ich z. B. an die Briefe denke, die ich jetzt bekomme, - alles ist so unbedeutend, keiner hat etwas durch mich erlebt, keiner sich einen Gedanken über mich gemacht - es ist achtbar und wohlwollend, was man mir sagt, aber ferne, ferne, ferne. Auch unser lieber Jacob Burckhardt schrieb so ein kleinlautes verzagtes Brieflein.» (III, 1172 ff.)

---

<sup>1</sup> Hervorhebung durch Klossowski (A.d.Ü.)

/95/

### **Vergessen und Anamnese in der lebendigen Erfahrung der ewigen Wiederkunft des Gleichen**

Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft des Gleichen überkommt Nietzsche wie ein *plötzliches Erwachen*, das durch eine gewisse <Stimmung> (im Org. deutsch) ausgelöst wird: in Verbindung mit dieser Stimmung löst sich die Ewige Wiederkunft als Gedanke heraus; aber dennoch bewahrt sie den Charakter einer Offenbarung - also einer *plötzlichen Entschleierung*.

(Man muß hier den ekstatischen Charakter dieser Erfahrung von dem Begriff des *universellen Ringes* trennen, der Nietzsche bereits in seiner Jugend vor Augen stand - in seiner hellenisierenden Periode.)

Welche Rolle spielt das Vergessen bei dieser Offenbarung? Und genauer gefragt, ist das Vergessen nicht gleichzeitig Ursprung und unentbehrliche Bedingung, damit die Ewige Wiederkunft sich offenbart und *mit einem Schlag nahezu die Identität* desjenigen, dem sie sich offenbart, *umwandelt*?

Das Vergessen verschleiert das ewige Werden und das Verschwinden aller Identitäten im Sein.

Enthält die von Nietzsche gemachte Erfahrung nicht die Antinomie zwischen dem geoffenbarten Gehalt und der Lehre

/96/

dieses Gehaltes (als ethische Doktrin), der sich folgendermaßen formulieren läßt: handle so, als ob Du unzählige Male wiedergeboren werden müßtest und unzählige Male wiedergeboren werden wolltest - denn so oder so, Du mußt wiedergeboren werden und von neuem beginnen.

Der imperative Teil des Satzes ersetzt das (notwendige) Vergessen durch einen Appell an den Willen (zur Macht); der zweite Satzteil sieht die mit dem Vergessen verbundene Notwendigkeit voraus.

Die *Anamnese* fällt mit der Offenbarung der Wiederkunft zusammen: Wieso läuft die Wiederkunft nicht erneut auf ein Vergessen hinaus? Nicht nur erfahre ich (Nietzsche), daß ich zu dem entscheidenden Augenblick zurückgekehrt bin, in dem die Ewigkeit des Kreislaufes kulminiert, während mir die Wahrheit der notwendigen Wiederkehr geoffenbart wird; sondern ich erfahre gleichzeitig, daß ich *anders* war als ich *jetzt* bin, weil ich das vergessen habe - so daß ich ein anderer geworden bin, indem ich diese Erfahrung machte; werde ich mich ändern und ein weiteres Mal vergessen, daß ich mich innerhalb einer Ewigkeit notwendigerweise ändern werde - bis ich erneut die Erfahrung dieser Offenbarung mache?

Der Schwerpunkt liegt auf dem Verlust der gegebenen Identität. Der «Tod Gottes» (des Gottes, der die Identität des verantwortlichen Ich garantiert) verschafft der Seele den Zugang zu all den möglichen Identitäten, die in den verschiedenen Seelenstimmungen Nietzsches bereits schon erfahren worden sind. Die Offenbarung der Ewigen Wiederkunft bringt notwendig eine sukzessive Realisierung aller möglichen Identitäten mit sich: «ich bin im Grunde jeder Name der Geschichte» - zuletzt «Dionysos und der Gekreuzigte». Der «Tod Gottes» entspricht bei



Nietzsche der gleichen Stimmung wie der ekstatische Augenblick der Ewigen Wiederkunft.

/97/

### **Abschweifung:**

Die Ewige Wiederkunft, eine Notwendigkeit, die gewollt werden muß: allein derjenige, der ich jetzt bin, kann diese Notwendigkeit meiner Wiederkehr und der Wiederkehr aller Ereignisse, die zu dem, was ich jetzt bin, geführt haben, wollen - da der Wille hier ein Subjekt voraussetzt; dieses Subjekt kann sich nicht mehr so wollen, wie es bis jetzt gewesen ist, sondern es will alle vorherigen Möglichkeiten; denn indem ich mit einem Blick die Notwendigkeit der Wiederkehr als universelles Gesetz umfasse, entaktualisiere ich mein gegenwärtiges Ich, um mich *in all den anderen Ichs* zu wollen, *deren Folge durchlaufen werden muß*, damit ich entsprechend der zirkulären Bewegung wieder zu *dem werde, der ich in dem Moment bin, in dem ich das Gesetz der Ewigen Wiederkunft entdeckte*.

In dem Augenblick, in dem mir die Ewige Wiederkunft geoffenbart wird, höre ich selber auf, *hic et nunc* zu sein, und ich bin bereit, zahllose andere zu werden, wobei ich weiß, daß ich diese Offenbarung einmal aus der Erinnerung meiner selbst verlieren werde; dieses Vergessen ist das Ziel meines gegenwärtigen Wollens; denn ein solches Vergessen entspricht einer Erinnerung außerhalb meiner eigenen Grenzen: und mein gegenwärtiges Bewußtsein kann sich nur durch das Vergessen all meiner anderen möglichen Identitäten bilden.

Worin besteht diese Erinnerung? Sie ist die notwendige, zirkuläre Bewegung, der ich mich überlasse, wenn ich mich von mir selber befreie. Wenn ich jetzt erkläre, daß ich diese Bewegung will und daß ich - da ich sie notwendigerweise will - sie wieder-wollen würde, so erweitere ich nur mein Bewußtsein innerhalb der zirkulären Bewegung: identifizierte ich mich also mit dem Kreislauf, so könnte ich folglich diese Vorstellung auf der Basis meiner selbst niemals aufgeben; tatsächlich *befinde ich mich bereits gar nicht mehr in dem Außenblick, in dem die plötzliche Offenbarung der Ewigen Wiederkehr mich*

/98/

erreichte; damit diese Offenbarung einen Sinn hat, muß ich das Bewußtsein meiner selbst verlieren und die zirkuläre Bewegung der Wiederkehr muß sich mit meiner Bewußtlosigkeit verbinden, bis die Bewegung mich zu dem Augenblick zurückgeführt hat, in dem mir die Notwendigkeit, die Folge aller meiner Möglichkeiten zu durchlaufen, geoffenbart wurde. Es bleibt mir also nur übrig, mich selber wieder zu wollen, und zwar nicht als Erfüllung der vorherigen Möglichkeiten, und auch nicht als eine Realisierung unter tausend, sondern als einen zufälligen Moment, dessen Zufälligkeit selber die Notwendigkeit der vollständigen Wiederkehr der ganzen Folge beinhaltet.

Aber sich als einen zufälligen Moment wieder zu wollen bedeutet, darauf zu verzichten, *ein für allemal* Ich-selber zu sein: aber es ist nicht so, daß ich ein für allemal darauf verzichtet habe und daß man das wollen muß: und ich bin nicht *ein für allemal* dieser zufällige Moment, auch wenn es so ist, daß ich diesen Moment wieder-wollen muß: *also ein weiteres*

*Mal!* Für nichts? Was mich selber betrifft. Nichts wäre hier der *Kreislauf ein für allemal*. Also ein Zeichen für alles, was geschehen ist, was geschieht und was auf der Welt jemals geschehen wird.

**Wie kann das Wollen eingreifen, ohne das zu vergessen, was jetzt wieder-gewollt werden soll?**

Denn eben jener Augenblick, in dem mir die Notwendigkeit der Kreislaufbewegung enthüllt wird, tritt in mein Leben ein, als ob er vorher niemals stattgefunden hätte! Es bedarf einer *hohen Stimmung* (dt. im Org.), damit ich die Notwendigkeit der Wiederkehr aller Dinge erfahre und fühle. Wenn ich über diese Hochstimmung, in der plötzlich der Kreislauf aufscheint, nachdenke, komme ich - wenn ich sie nicht mehr als meine persönliche Manie, sondern als die einzige wertvolle Ahnung

/99/

vom Wesen des Seins ansehe (also als die einzige Realität) zu der Feststellung, daß es unmöglich ist, daß mir das nicht schon unzählige Male in vielleicht anderen Formen geoffenbart worden ist: aber ich habe es vergessen, weil es zum eigenen Wesen der Kreislauf Bewegung gehört, daß man es zwischen den verschiedenen Zuständen vergißt (damit man in einen anderen Zustand gelangen kann und aus seinem Ich gelöst wird, auch wenn dabei alles stehenbleibt). Und wenn ich durchaus nicht vergessen will, was ich im gegenwärtigen Leben gewesen bin, so habe ich dennoch vergessen, daß ich in einem anderen Leben, das sich in nichts von diesem Leben hier unterscheidet, schon einmal mein Ich aufgegeben habe.

Auch wenn dabei alles stehenbleibt? Soll das heißen, daß während jener plötzlichen Offenbarung die Bewegung innehält? Die Kreislaufbewegung bleibt keineswegs stehen, da ich selber, Nietzsche, mich ihr nicht entziehen konnte, denn diese Offenbarung mir nicht als eine schwache Erinnerung oder als ein *déjà-vu*-Erlebnis geworden ist. Es würde alles *für mich* stehenbleiben, wenn ich mich an eine frühere identische Offenbarung *erinnern würde*, die mich - wenn ich die Notwendigkeit der Wiederkehr weiterhin verkünden sollte - in meinem eigenen Ich sozusagen jenseits der Wahrheit, die ich lehre, bestärkte. Es ist also notwendig, daß ich diese Offenbarung vergesse, damit sie *wahr wird!* Innerhalb der Folge, die ich plötzlich aufblitzen sehe und die ich durchlaufen muß, um zum selben Punkt zurückgeführt zu werden, bedingt es die Offenbarung der Ewigen Wiederkehr des Gleichen, daß sich *dieselbe Offenbarung* in irgendeinem anderen Augenblick der Kreislaufbewegung ebensogut produzieren könnte! Es muß sogar folgendermaßen sein: um dieser Offenbarung teilhaftig zu werden, bin ich *nichts-* außer der Aufnahmefähigkeit für diese Offenbarung *in allen anderen Augenblicken* der Kreislaufbewegung: ich bin also nirgendwo für mich allein, sondern überall in der ganzen Bewegung.

/100/

Nietzsche bezeichnet die Ewige Wiederkehr des Gleichen als den höchsten Gedanken, aber auch als das höchste Gefühl.

So schreibt er in den nachgelassenen Fragmenten zur *Fröhlichen Wissenschaft*: «Meine Lehre sagt: so leben, daß du wünschen muß, wieder

zu leben ist die Aufgabe - du wirst es jedenfalls! Wem das Streben das höchste Gefühl giebt, der strebe; wem Ruhe das höchste Gefühl giebt, der ruhe; wem Einordnung Folgen Gehorsam das höchste Gefühl giebt, der gehorche. Nur *möge* er bewußt darüber werden, was ihm das höchste Gefühl giebt und kein Mittel scheuen! Es gilt die Ewigkeit!» (9, 505) Und er bemerkt vorher, daß die gegenwärtige Menschheit nicht mehr zu *warten* versteht wie die Menschen mit ewigen Seelen und ewigem Werden und zukünftigem Besserwerden. Der Akzent liegt hier weniger auf dem Wollen, als auf dem Wunsch und der Notwendigkeit. Und dieser Wunsch und diese Notwendigkeit sind selber abhängig von der Ewigkeit: daher der Verweis auf das höchste Gefühl, also in Nietzsches Worten auf die *hohe Stimmung*.

In einer solchen hohen Stimmung hat Nietzsche den Augenblick erlebt, in dem ihm die Ewige Wiederkunft geoffenbart wurde.

Wie kann eine Stimmung zu einem Gedanken werden, und wie kann das höchste Gefühl - also Ewige Wiederkunft - zum höchsten Gedanken werden?

a) Eine Stimmung ist eine Intensitätsfluktuation;

b) Damit sie kommunizierbar wird, muß die Intensität sich selber zum Ziel haben und somit zu sich selber zurückkehren;

c) Indem sie zu sich selber zurückkehrt, interpretiert sich die Intensität: aber wie kann sie sich selber interpretieren? Indem sie ein Gegengewicht zu sich selber schafft: dazu muß sie sich teilen, sich auseinandernehmen und sich wieder zusammenfügen; was ihm hier geschieht, kann man als Momente des An- und Abschwellens bezeichnen; jedenfalls handelt es sich immer um dieselbe Fluktuation: wie bei einer richtigen Woge

/101/

(wobei man sich nebenbei an die Bedeutung des Schauspiels der Meerewogen für Nietzsches Kontemplation erinnern mag);

d) Aber erfordert eine Interpretation nicht die Suche nach einer Signifikation? An- und Abswellen: das sind De-Signationen, nichts anderes. Gibt es jenseits dieser Feststellung des An- und Abschwellens noch eine Signifikation? Eine Intensität hat immer nur den Sinn, Intensität zu sein. Anscheinend hat die Intensität an sich keinen Sinn. Was ist ein Sinn? Und wie kann er sich bilden? Was ist die Ursache von Sinn?

e) Anscheinend liegt der Ursprung des Sinns und somit der Signifikation ein weiteres Mal in der Intensität, entsprechend ihren verschiedenen Fluktuationen: wenn Intensität an sich keinen anderen Sinn hat, als Intensität zu sein, wie kann sie dann zur Ursache von Signifikation werden, wie kann sie sich als diese oder jene Seelenstimmung bezeichnen? Oben haben wir gefragt, wie sie sich interpretieren kann, und wir haben geantwortet, daß sie sich durch ihr An- und Abswellen Gegengewichte schaffen muß. Aber das war dennoch nicht mehr als eine bloße Feststellung. Wie also kommt sie zu einem Sinn, und wie konstituiert sich der Sinn in der Intensität? Gerade dadurch, daß sie zu sich selbst zurückkehrt, also durch eine neue Fluktuation! Dadurch, daß sie sich wiederholt und imitiert, wird sie zum Zeichen;

f) Ein Zeichen ist zunächst die Spur einer Intensitätsfluktuation: wenn ein Zeichen seinen Sinn bewahrt, so deshalb, weil der Intensitätsgrad

mit ihm koinzidiert; es bezeichnet nur durch einen neuen Intensitätszufluß, der in gewisser Weise seine erste Spur wiederfindet;

g) Aber ein Zeichen ist nicht ausschließlich Fluktuationsspur: es kann auch das Fehlen von Intensität markieren - und was dabei einzigartig ist: auch hier ist ein neuer Intensitätszufluß notwendig, damit auch nur die Abwesenheit bezeichnet wird.

/102/

Wenn wir also dieses Anschwellen als Anspannung, Wille und Erinnerung und wenn wir dieses Anschwellen als Gleichgültigkeit, Entspannung und Vergessen bezeichnen, handelt es sich immer um dieselbe Intensität, die sich in nichts von der Wellenbewegung einer gleichen Flut unterscheidet: *«Ihr und Ich»*, sagt Nietzsche zu ihnen, *»wir sind von derselben Herkunft, von derselben Rasse!«*

Dieses An- und Abschwollen geht ineinander über, die Fluktuation in Fluktuation. Und ebenso wie mit den Figuren, die sich auf den Wellenpfeilen erheben und nur Schaum zurücklassen, ist es mit den Bezeichnungen, in denen die Intensität sich darstellt und bezeichnet. Und eben das nennen wir Denken: und wenn es in uns anderen anscheinend gefestigten und verschlossenen Wesen eine große Lücke gibt, die es Nietzsche ermöglichte, sich auf die Bewegung der Fluten zu beziehen, dann deshalb, weil die Signifikation - trotz des Zeichens, in dem die Intensitätsfluktuation kulminiert - *sich niemals* von den tiefgründigen Antriebsbewegungen, die sie überdeckt, *völlig freimachen kann*, da sie nur erst durch einen Zufluß entsteht. Jede Signifikation bleibt abhängig vom sinnerschaffenden Chaos.

### **Die Intensität unterliegt einem bewegenden Chaos ohne Anfang und Ende**

So bewegt sich offensichtlich im Inneren eines jeden eine Intensität, deren An- und Abschwollen die signifikanten oder insignifikanten Fluktuationen des Denkens bilden, das somit niemandem gehört und ohne Anfang und Ende ist.

Daß aber im Gegensatz zu diesem wogenden Element jeder von uns ein verschlossenes und anscheinend fest umrissenes Ganzes bildet, verdankt sich jenen Spuren von signifikanten Fluktuationen, also einem Zeichensystem, das ich hier den Code alltäglicher Zeichen nenne. Wo unsere eigenen Fluktua-

/103/

tionen anfangen oder aufhören, so daß diese Zeichen es uns erlauben, zu bezeichnen beziehungsweise zu uns selber wie auch zu anderen zu sprechen, können wir nur deshalb feststellen, weil es innerhalb dieses Codes *ein* Zeichen gibt, das mal dem höchsten und mal dem niedrigsten Intensitätsgrad entspricht: nämlich das *Ich*, das *Subjekt all unserer Sätze und Urteile*. Mit Hilfe dieses Zeichens, das eigentlich nur eine ständig variable Fluktuationsspur ist, konstituieren wir uns selber als *denkend* und kommt es zu Denken im eigentlichen Sinne - wobei wir keineswegs immer ganz genau wissen, ob es nicht die anderen sind, die in uns denken und weiterdenken: was aber ist das Andere, das im Gegensatz zu

diesem *Innen*, das wir zu sein glauben, ein *Außen* bildet? Alles läuft auf einen einzigen Diskurs hinaus, also auf Intensitätsfluktuationen, die dem Denken von allen und niemandem entsprechen.

Da das Zeichen des *Ich* im Code der Alltagskommunikation der stärksten oder schwächsten Intensität entspricht und ebenso unsere Abstufungen von Gegenwart oder Abwesenheit wie die Abstufungen von Gegenwart oder Abwesenheit im Äußeren verifiziert, sichert es einen variablen Kohärenzzustand unserer selbst mit uns selber wie auch mit der Umwelt: so bekommt das, was niemand denkt (die anfangs- und endlose Intensität an sich), im Träger, der es sich aneignet, eine Notwendigkeit und eine Bestimmung - bis in die Wechselfälle des Erinnerns oder der Selbst- und Weltvergessenheit. Und im großen und ganzen gibt es nichts Willkürlicheres, wenn man zugesteht, daß alles immer nur derselbe Intensitätskreislauf ist: damit eine Bezeichnung entsteht und sich ein Sinn bildet, muß *mein Wollen* intervenieren, das im Grunde nur aus angeeigneter Intensität besteht.

Was geschieht in einer Stimmung, die ich als höchstes Gefühl bezeichne und die ich als obersten Gedanken *bewahren* möchte? Habe ich nicht meine Grenzen überschritten, und habe ich infolgedessen nicht den Code alltäglicher Zeichen entwertet,

/104/

wenn ich das Denken aufgebe oder wenn ich zwischen den inneren und äußeren Fluktuationen keinen Unterschied mehr feststellen kann?

Bis jetzt hat mich das Denken im alltäglichen Kontext immer wieder zu einer Bestimmung meiner selbst geführt. Aber was wird aus meiner Kohärenz bei einem Intensitätsgrad, an dem das Denken, indem es mich nicht mehr zu einer Bestimmung meiner selbst führt, ein Zeichen erfindet, durch das es seine Kohärenz mit sich selber bezeichnete? Bedeutet das, wenn es sich nicht mehr um mein eigenes Denken handelt, nicht meinen Ausschluß von jeder möglichen Kohärenz? Und wenn es sich um mein Denken handelt, wie kann man dann verstehen, daß es sich auf dem höchsten Intensitätsgrad als Abwesenheit von Intensität definiert?

Nehmen wir nun an, daß sich in einer solchen hohen Stimmung die Vorstellung des Kreislaufes bildet: es dringt etwas in mein Denken ein, so daß mein Denken sich unter dem Einfluß dieses Zeichens für tot erachtet: beinhaltet dann die ganz enge Kohärenz mit diesem Zeichen, daß die Erfindung des Zeichens, also Kreislaufes, die Macht jeglichen Denkens ausmacht? Und verliert dann das denkende Subjekt auf der Grundlage eines kohärenten Denkens, durch das es selber ausgeschlossen wird, seine Identität? Es nützt hier nichts, die bezeichnende Intensität von der bezeichneten Intensität zu unterscheiden, um die Kohärenz zwischen dem Ich und der Welt, die durch die alltäglichen Bestimmungen konstituiert wird, wiederherzustellen. Es ist der gleiche Kreislauf, der mich zum Code der Alltagszeichen führt und der mich veranlaßt, ihn zu verlassen, um mich erneut dem Zeichen auszuliefern, wenn ich versuche, mir das Geschehen, das er repräsentiert, zu erklären.

Denn wenn ich mich in diesem unbenennbaren Augenblick sagen höre: Du kehrst zu diesem Augenblick zurück - Du bist bereits dorthin zurückgekehrt - und Du wirst dorthin

/105/

unzählige Male zurückkehren - und zwar viel kohärenter als diese Behauptung entsprechend dem Zeichen des Kreislaufes, aus dem sie sich entwickelt, zu sein scheint, während das Zeichen doch aus dieser Aussage besteht - so verfallende ich als aktuelles Ich im Kontext der Alltagszeichen in Inkohärenz. Und das zweifach: sowohl in bezug auf die eigene Kohärenz dieses Denkens als auch in bezug auf den Code der Alltagszeichen. Dem letzteren folgend, kann ich *mich selber nur ein für allemal* wollen, woraus sich dann alle meine Bezeichnungen und ihr kommunizierbarer Sinn konstituieren. Aber mich *ein weiteres Mal wiederzurwollen* beinhaltet, daß nichts sich *endgültig* konstituieren kann. Der Kreislauf zeigt mir meine Nichtigkeit und schließt mich in folgende Alternative ein: *entweder* kehrt alles wieder, weil nichts jemals irgendeinen Sinn gehabt hat, *oder* jede beliebige Sache bekommt nur durch die anfangs- und endlose Wiederkehr aller Dinge einen Sinn.

In diesem Zeichen bin ich selber also nichts, wenn ich nicht immer wieder wegen nichts zurückkehre. Worin besteht mein Anteil an dieser Kreisbewegung, der gegenüber ich inkohärent bin, und gegenüber diesem so vollkommen kohärenten Denken, daß es mich *in genau dem Augenblick* ausschließt, in dem ich es *denke*? Wie sieht dieses Zeichen des Kreislaufes aus, das jede Bezeichnung zugunsten eben dieses Zeichens seines Inhaltes entleert? Die Hochstimmung der Seele ist nur zum *höchsten Denken* geworden, um die Intensität zu sich selber zurückzuführen, und zwar bis zur Reintegration des Chaos, aus dem es entspringt, in das Zeichen des Kreislaufes, das es geschaffen hat.

Der Kreislauf an sich beinhaltet nichts anderes, als daß die Existenz nur den Sinn hat, Existenz zu sein; beziehungsweise daß die Signifikation nur eine Intensität ist. Eben deshalb offenbart sie sich in einer hohen Stimmung. Inwiefern beeinträchtigt sie die Gegenwärtigkeit des Ich, und insbesondere des Ichs, das diese hohe Stimmung erregt? Indem sie die Fluktua-

/106/

tionen befreit, die es so als *Ich* bezeichnet haben, daß das Vergangene erneut in seiner Gegenwart aufklingt. Nicht die Tatsache des Daseins fasziniert Nietzsche in jenem Augenblick, sondern die Tatsache des *Wiederkehrens* im Werden: diese erlebte und neu zu belebende Notwendigkeit ist eine Herausforderung für das Wollen und die Schaffung von Sinn.

Innerhalb des Kreislaufes erlöscht der Wille in der Anstrengung, diese Wiederkehr im Werden zu denken, und nur in der Diskordanz außerhalb des Kreislaufes wird er wiedergeboren. Daher der Zwang, der von *dem höchsten Gefühl* ausgeht.

Nietzsches Hochstimmungen haben ihren unmittelbaren Ausdruck in der aphoristischen Form gefunden: und selbst dort erweist sich der Rückgriff auf den Code von Alltagszeichen als Versuch, gegenüber der alltäglichen Kontinuität kontinuierlich diskontinuierlich sich zu behaupten. Wenn die Stimmungen sich sogar in Fabelwesen ausdrücken, scheint dieser Zu- oder Rückfluß der kontemplativen Intensität sich Bezugspunkte für seine eigene Diskontinuität zu schaffen. Der Anzahl von Hochstimmungen korrespondiert eine Anzahl von Göttern - bis das Uni-

versum das Aussehen einer Götterrunde bekommt und *das Universum nur noch ein beständiges Sich-Selbst-Verlieren und ein beständiges Sich-Selbst-Wiederfinden von zahllosen Göttern ist...* Diese Runde sich eifrig verfolgender Götter ist in der mythischen Sichtweise Zarathustras nur noch eine Beschreibung jener Zu- und Rückflußbewegung der Stimmungsintensitäten Nietzsches, deren höchste ihn mit dem Zeichen des *Circulus vitiosus deus* überkam.

Der *Circulus vitiosus deus* ist nur eine Beschreibung jenes Zeichens, das hier eine göttliche Physiognomie nach dem Vorbild des Dionysos annimmt: durch den Bezug auf eine göttliche und phantastische Physiognomie atmet das Denken Nietzsches viel freier als zu der Zeit, in der sich das Denken wie in einer Falle wand, in die es seine eigene Wahrheit gebracht hatte. Hat er

/107/

nicht gesagt, daß *das wahre Wesen der Dinge eine Erdichtung des vorstellenden Seins ist, ohne welche es nicht vorzustellen vermag* (9, 56g) .

Die hohe Seelenlage (-stimmung), in der Nietzsche den Rausch der Ewigen Wiederkunft erfuhr, schuf das Zeichen des *Circulus vitiosus*, in dem unmittelbar die höchste Intensität des in seine eigene Kohärenz eingeschlossenen Denkens und der entsprechende Intensitätsmangel von alltäglichen Bestimmungen aktualisiert wurde; gleichzeitig leerte sich auch die Bestimmung des *Ich*, auf das bis dahin alles hinausgelaufen war.

Denn in der Tat, mit dem Zeichen des *Circulus vitiosus* als Definition der *Ewigen Wiederkehr des Gleichen* fällt dem Denken Nietzsches ein Zeichen als Ereignis zu, das für alles *gilt, was sich je ereignen kann*, für alles, was sich je ereignete, und für alles, was je sich ereignen könnte in der Welt, d. h. im Denken selber.

**Martin Heidegger: Der Begriff der Zeit**  
Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, 1924

*Tübingen: Niemeyer 1989*

/5/

Die folgenden Überlegungen handeln von der Zeit.

Was ist die Zeit?

Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muß sie von daher verstanden werden. Damit sind Ausgang und Weg dieser Nachforschung vorgezeichnet: von der Ewigkeit zur Zeit. Diese Fragestellung ist in Ordnung unter der Voraussetzung, daß wir über den vorgenannten Ausgang verfügen, also die Ewigkeit kennen und hinreichend verstehen. Sollte die Ewigkeit etwas anderes sein als das leere Immersein, das *aeí*, sollte Gott die Ewigkeit sein, dann müßte die zuerst nahegelegte Art der Zeitbetrachtung so lange in einer Verlegenheit bleiben, als sie nicht von Gott weiß, nicht versteht die Nachfrage nach ihm. Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch genommen werden können. Diese Verlegenheit ist für die Philosophie nie zu beheben. So ist denn der Theologe der rechte Sachkenner der Zeit; und wenn die Erinnerung nicht trügt, hat es die Theologie mehrfach mit der Zeit zu tun.

*Erstens* handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in sei-

/6/

nem Verhältnis zur Ewigkeit. Gott selbst braucht keine Theologie, seine Existenz ist nicht durch den Glauben begründet.

*Zweitens* soll der christliche Glaube an ihm selbst Bezug haben auf etwas, das in der Zeit geschah, - wie man hört zu einer Zeit, von der gesagt wird: Sie war die Zeit, »da die Zeit erfüllet war ...«.<sup>2</sup>

Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem *aeí*, was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.

Die folgende Behandlung ist nicht theologisch. Theologisch - und es bleibt Ihnen unbenommen, sie so zu verstehen - kann die Behandlung der Zeit nur den Sinn haben, die Frage nach der Ewigkeit schwieriger zu machen, sie in der rechten Weise vorzubereiten und eigentlich zu stellen. Die Abhandlung ist aber auch nicht philosophisch, sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der Zeit herzugeben, welche Bestimmung zurückfragen müßte hinter die Zeit in den Zusammenhang der anderen Kategorien hinein.

---

<sup>2</sup>Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1, 15; vgl. ferner Eph. 1, 9f.



Die nachfolgenden Überlegungen gehören vielleicht in eine *Vorwissenschaft*, deren Geschäft folgendes in sich begreift: Nachforschungen darüber anzustellen, was mit dem, was Philosophie und Wissenschaft, was auslegende Rede des Daseins von ihm selbst und der Welt sagt, am Ende gemeint sein könnte. Wenn wir uns darüber ins Klare setzen, was eine Uhr ist, wird damit die in der

/7/

Physik lebende Erfassungsart lebendig und damit die Weise, in der die Zeit Gelegenheit bekommt, sich zu zeigen. Diese Vorwissenschaft, innerhalb deren sich diese Betrachtung bewegt, lebt aus der vielleicht eigenwilligen Voraussetzung, daß Philosophie und Wissenschaft sich im Begriffe bewegen. Ihre Möglichkeit besteht darin, daß jeder Forscher sich darüber aufklärt, was er versteht und was er nicht versteht. Sie gibt Auskunft, wann eine Forschung bei ihrer Sache ist - oder sich nährt aus einem überlieferten und abgegriffenen Wortwissen darüber. Solche Nachforschungen sind gleichsam der Polizeidienst beim Aufzuge der Wissenschaften, ein zwar untergeordnetes aber zuweilen dringliches Geschäft, wie einige meinen. Ihr Verhältnis zur Philosophie ist nur das des Mitlaufens, um zuweilen Haussuchung bei den Alten zu halten, wie sie es eigentlich gemacht haben. Mit der Philosophie hat die folgende Überlegung nur so viel gemein, daß sie nicht Theologie ist.

Zunächst einen vorläufigen Hinweis auf die begegnende Zeit in der Alltäglichkeit, auf die Natur- und Weltzeit. Das Interesse dafür, was die Zeit sei, ist in der Gegenwart neu geweckt durch die Entwicklung der physikalischen Forschung in ihrer Besinnung auf die Grundprinzipien der hier zu vollziehenden Erfassung und Bestimmung: der Messung der Natur in einem raum-zeitlichen Bezugssystem. Der jetzige Stand dieser Forschung ist fixiert in der Einsteinschen Relativitätstheorie. Einige Sätze daraus: Der Raum ist an sich nichts; es gibt keinen absoluten Raum. Er existiert nur durch die in ihm enthaltenen Körper und Energien. (Ein alter Aristotelischer Satz:) Auch die Zeit ist nichts. Sie besteht nur infolge der sich in ihr

/8/

abspielenden Ereignisse. Es gibt keine absolute Zeit, auch keine absolute Gleichzeitigkeit.<sup>3</sup> - Man übersieht leicht über dem Destruktiven dieser Theorie das Positive, daß sie gerade die Invarianz der Gleichungen, die die Naturvorgänge beschreiben, gegenüber beliebigen Transformationen nachweist.

Die Zeit ist das, worin sich Ereignisse abspielen.<sup>4</sup> So wird dieses schon von Aristoteles gesehen im Zusammenhang mit der Grundart des Seins des Naturseins: der Veränderung, des Platzwechsels, der Fortbewegung: *epeí oun ou kinesis, anánke tes kinéseós ti einai autón.*<sup>5</sup> Da sie

<sup>3</sup> Zuspitzende Zusammenfassung Heideggers. Vgl. dazu Albert Einstein, Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie, Annalen der Physik 49, Leipzig 1916. Vgl. auch: Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie. 7. Aufl., Braunschweig: Vieweg 1920. S.90ff. 90 ff. und 95 ff. Vgl. ferner: Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie. Braunschweig: Vieweg 1922. S. 2.

<sup>4</sup> Vgl. Aristoteles, Physik IV, Kap. 11, 219a ff.

<sup>5</sup> a.a.O., 219a 9f.

nicht selbst Bewegung ist, muß sie irgendwie mit der Bewegung zu tun haben. Die Zeit begegnet zunächst im veränderlich Seienden; Veränderung ist in der Zeit. Als was ist Zeit in dieser Begegnisart, nämlich als das Worin des Veränderlichen, vorfindlich? Gibt sie sich hier als sie selbst in dem, was sie ist? Kann eine Explikation der Zeit, die hier ansetzt, die Gewähr haben, daß damit die Zeit gleichsam die fundamentalen Phänomene hergibt, die sie in dem eigenen Sein bestimmen? Oder wird man beim Aufsuchen der Gründe der Phänomene auf etwas anderes verwiesen?

Als was begegnet die Zeit für den Physiker? Das bestimmende Erfassen der Zeit hat den Charakter der Mes-

/9/

sung. Messung gibt an das Wielange und das Wann, das Von-wann-bis-wann. Eine Uhr zeigt die Zeit. Eine Uhr ist ein physikalisches System, auf dem sich die gleiche zeitliche Zustandsfolge ständig wiederholt unter der Voraussetzung, daß dieses physikalische System nicht der Veränderung durch äußere Einwirkung unterliegt. Die Wiederholung ist zyklisch. Jede Periode hat die gleiche Zeitdauer. Die Uhr gibt eine sich ständig wiederholende gleiche Dauer, auf die man immer zurückgreifen kann. Die Aufteilung dieser Dauerstrecke ist beliebig. Die Uhr mißt die Zeit, sofern die Erstreckung der Dauer eines Geschehens auf gleiche Zustandsfolgen der Uhr verglichen und von da in ihrem Soviel zahlenmäßig bestimmt wird.

Was erfahren wir von der Uhr über die Zeit? Die Zeit ist etwas, in dem beliebig ein Jetztpunkt fixiert werden kann, so daß immer von zwei verschiedenen Zeitpunkten der eine früher, der andere später ist. Dabei ist kein Jetztpunkt der Zeit vor dem anderen ausgezeichnet. Er ist als Jetzt das mögliche Früher eines Später, als Später das Später eines Früher. Diese Zeit ist durchgängig gleichartig, homogen. Nur sofern die Zeit als homogene konstituiert ist, ist sie meßbar. Die Zeit ist so ein Abrollen, dessen Stadien in der Beziehung des Früher und Später zueinander stehen. Jedes Früher und Später ist bestimmbar aus einem Jetzt, welches aber selbst beliebig ist. Geht man mit der Uhr auf ein Geschehen zu, so macht die Uhr ein Geschehen ausdrücklich, mehr hinsichtlich seines Ablaufens im Jetzt als hinsichtlich des Wieviel seiner Dauer. Die primäre Bestimmung, die die Uhr jeweils leistet, ist nicht die Angabe des Wielange, des Wieviel der gegenwärtig fließenden Zeit, sondern die jeweilige Fixie-

/10/

rung des Jetzt. Wenn ich die Uhr herausziehe, so ist das erste, was ich sage: »Jetzt ist es neun Uhr; 30 Minuten seitdem das geschah. In drei Stunden ist es zwölf.«

Die Zeit jetzt, da ich auf die Uhr sehe: Was ist dieses Jetzt? Jetzt, da ich es tue; jetzt, da etwa hier das Licht ausgeht. Was ist das Jetzt? Verfüge ich über das Jetzt? Bin ich das Jetzt? Ist jeder Andere das Jetzt? Dann wäre die Zeit ja ich selbst, und jeder Andere wäre die Zeit. Und in unserem Miteinander wären wir die Zeit - keiner und jeder. Bin ich das Jetzt, oder nur der, der es sagt? Mit oder ohne ausdrückliche Uhr? Jetzt, abends, morgens, diese Nacht, heute: Hier stoßen wir auf eine Uhr, die

sich das menschliche Dasein von jeher zugelegt hat, die natürliche Uhr des Wechsels von Tag und Nacht.

Welche Bewandtnis hat es damit, daß menschliches Dasein sich eine Uhr angeschafft hat schon vor allen Taschen- und Sonnenuhren? Verfüge ich über das Sein der Zeit und meine ich im Jetzt mich mit? Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit? Oder ist es am Ende die Zeit selbst, die sich in uns die Uhr anschafft? Augustinus hat im XI. Buch seiner »Confessiones« die Frage bis hierher getrieben, ob der Geist selbst die Zeit sei. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen. »In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterrierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterrierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.«<sup>6</sup> In Paraphra-

/11/

se: »In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; dich messe ich, so ich die Zeit messe. Komme mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komme dir selbst nicht in den Weg durch die Verwirrung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehend begegnenden Dinge bringen dich in eine Befindlichkeit, die bleibt, während jene verschwinden. Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstünde. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe.«

Die Frage nach dem, was die Zeit sei, hat unsere Betrachtung auf das Dasein verwiesen, wenn mit Dasein gemeint ist das Seiende in seinem Sein, das wir als menschliches Leben kennen; dieses Seiende in der *Jeweiligkeit* seines Seins, das Seiende, das wir jeder selbst sind, das jeder von uns in der Grundaussage trifft: Ich bin. Die Aussage »Ich bin« ist die eigentliche Aussage vom Sein vom Charakter des Daseins des Menschen. Dieses Seiende ist in der *Jeweiligkeit* als meiniges.

Aber bedurfte es dieser umständlichen Überlegung, um auf das Dasein zu stoßen? Genügte nicht der Hinweis, daß die Akte des Bewußtseins, die seelischen Vorgänge, in der Zeit sind, - auch dann, wenn diese Akte sich auf etwas richten, was selbst nicht durch die Zeit bestimmt ist? Es ist ein Umweg. Aber der Frage nach der Zeit liegt daran, eine solche Antwort zu gewinnen, daß

/12/

aus ihr die verschiedenen Weisen des Zeitlichseins verständlich werden; und daran, einen möglichen Zusammenhang dessen, was in der Zeit ist, mit dem, was die eigentliche Zeitlichkeit ist, von allem Anfang an sichtbar werden zu lassen.

Die Naturzeit als längst bekannte und besprochene hat bislang den Boden für die Explikation der Zeit abgegeben. Sollte das menschliche Sein

---

<sup>6</sup> Augustinus, Confessiones. Liber XI, cap. 27, resp. 36. Sancti Aurelii Augustini Opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendata et auctior, accurate Migne. Parisiis 1841. Tomus I, p. 823 sq.

in einem ausgezeichneten Sinne in der Zeit sein, so daß an ihm, was die Zeit ist, ablesbar werden kann, so muß dieses Dasein charakterisiert werden in den Grundbestimmungen seines Seins. Es müßte dann gerade sein, daß Zeitlichsein - recht verstanden - die fundamentale Aussage des Daseins hinsichtlich seines Seins sei. Aber auch so bedarf es einer vorgängigen Anzeige einiger Grundstrukturen des Daseins selbst.

1. Das Dasein ist das Seiende, das charakterisiert wird als *In-der-Welt-sein*. Das menschliche Leben ist nicht irgendein Subjekt, das irgendein Kunststück machen muß, um in die Welt zu kommen. Dasein als In-der-Welt-sein meint: in der Weise in der Welt sein, daß dieses Sein besagt: mit der Welt umgehen; bei ihr verweilen in einer Weise des Verrichtens, des Bewerkstelligens, des Erledigens, aber auch der Betrachtung, des Befragens, des betrachtenden, vergleichenden Bestimmens. Das In-der-Welt-sein ist charakterisiert als *Besorgen*.

2. Das Dasein als dieses In-der-Welt-sein ist in eins damit *Mit-einander-sein*, mit Anderen sein: mit Anderen dieselbe Welt dahaben, einander begegnen, miteinander sein in der Weise des Für-einander-Seins. Aber dieses Dasein ist zugleich Vorhandensein für Andere, nämlich auch so, wie ein Stein da ist, der keine Welt da hat und besorgt.

/13/

3. Miteinander in der Welt sein, als Miteinander sie haben, hat eine ausgezeichnete Seinsbestimmung. Die Grundweise des Daseins der Welt, das sie miteinander Dahaben, ist das *Sprechen*. Sprechen ist voll gesehen: sich aussprechendes *mit* einem Anderen *über* etwas Sprechen. Im Sprechen spielt sich vorwiegend das In-der-Welt-sein des Menschen ab. Das wußte schon Aristoteles. In dem, wie das Dasein in seiner Welt über die Weise des Umgangs mit seiner Welt spricht, ist mitgegeben eine *Selbstausslegung des Daseins*. Es sagt aus, als was das Dasein jeweilig sich selbst versteht, als was es sich nimmt. Im Miteinandersprechen, in dem, was man so herumspricht, liegt jeweils die Selbstausslegung der Gegenwart, die in diesem Gespräch sich aufhält.

4. Das Dasein ist ein Seiendes, das sich bestimmt als »Ich bin«. Für das Dasein ist die *Jeweiligkeit* des »Ich bin« konstitutiv. Dasein ist also ebenso primär, wie es In-der-Welt-sein ist, auch *mein* Dasein. Es ist *je eigenes und als eigenes jeweiliges*. Soll dieses Seiende in seinem Seinscharakter bestimmt werden, so ist von der Jeweiligkeit als der je meinigen nicht zu abstrahieren. *Mea res agitur*. Alle Grundcharaktere müssen sich so in der Jeweiligkeit als der *je meinigen* zusammenfinden.

5. Sofern das Dasein ein Seiendes ist, das ich bin, und zugleich bestimmt ist als Mit-einander-sein, bin ich mein Dasein zumeist und durchschnittlich nicht selbst, sondern die Anderen; ich bin mit den Anderen und die Anderen mit den Anderen ebenso. Keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst. Was er ist und wie er ist, das ist niemand: keiner und doch alle miteinander. Alle sind nicht sie selbst. Dieser Niemand, von dem wir selbst in der *Alltäglichkeit* gelebt werden, ist das »*Man*«. Man sagt,

/14/

man hört, man ist dafür, man besorgt. In der Hartnäckigkeit der Herrschaft dieses Man liegen die Möglichkeiten meines Daseins, und aus dieser Einebnung heraus ist das »Ich bin« möglich. Ein Seiendes, das

die Möglichkeit des »Ich bin« ist, ist als solches zumeist ein Seiendes, das *man* ist.

6. Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein *auf sein Sein ankommt*. Wie in allem Sprechen über die Welt ein Sichaussprechen des Daseins über sich selbst liegt, so ist *alles besorgende Umgehen* ein *Besorgen des Seins des Daseins*. Das, womit ich umgehe, womit ich mich beschäftige, woran mich mein Beruf kettet, bin ich gewissermaßen selbst und darin spielt sich mein Dasein ab. *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist.

7. In der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Daseins liegt keine Reflexion auf das Ich und das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst. Es *befindet* sich bei sich selbst. Es trifft sich da selbst an, womit es gemeinhin umgeht.

8. Das Dasein ist als Seiendes nicht zu beweisen, nicht einmal aufzuweisen. Der primäre Bezug zum Dasein ist nicht die Betrachtung, sondern das »es sein«. Das Sich-erfahren wie das Über-sich-sprechen, die Selbstausslegung, ist nur eine bestimmte ausgezeichnete Weise, in der das Dasein sich selbst jeweils hat. Durchschnittlich ist die Auslegung des Daseins von der Alltäglichkeit beherrscht, von dem, was man so über das Dasein und das menschliche Leben überlieferter Weise meint, vom Man, von der Tradition.

/15/

In der Anzeige dieser Seinscharaktere ist alles unter die Voraussetzung gestellt, dieses Seiende sei an ihm selbst für eine es auf sein Sein *auslegende* Forschung zugänglich. Ist diese Voraussetzung richtig oder kann sie wankend gemacht werden? In der Tat. Aber nicht aus der Berufung darauf, daß psychologische Betrachtung des Daseins ins Dunkle führt, kommt diese Schwierigkeit. Eine weit ernsthaftere Schwierigkeit als die, daß menschliches Erkennen begrenzt ist, soll sichtbar gemacht werden, so zwar, daß wir gerade in dem Nicht-ausweichen vor der Verlegenheit uns in die Möglichkeit bringen, das *Dasein in der Eigentlichkeit seines Seins* zu ergreifen.

Die *Eigentlichkeit des Daseins* ist das, was seine *äußerste Seinsmöglichkeit* ausmacht. Durch diese äußerste Möglichkeit des Daseins ist das Dasein primär bestimmt. Die Eigentlichkeit als äußerste Möglichkeit des Seins des Daseins ist die Seinsbestimmung, in der alle vorgenannten Charaktere das sind, was sie sind. Die Verlegenheit der Daseinserfassung gründet nicht in der Begrenztheit, Unsicherheit und Unvollkommenheit des Erkenntnisvermögens, sondern in dem Seienden selbst, das erkannt werden soll: in einer Grundmöglichkeit seines Seins.

Unter anderem wurde die Bestimmung genannt: Das Dasein ist in der Jeweiligkeit; sofern es ist, was es sein kann, ist es je das meinige. Die Bestimmung ist an diesem Sein eine durchgängige, konstitutive. Wer sie durchstreicht, hat an seinem Thema das verloren, wovon er spricht.

Wie aber soll dieses Seiende in seinem Sein erkannt werden, bevor es zu seinem Ende gekommen ist? Bin ich doch mit meinem Dasein immer noch unterwegs. Es ist immer noch etwas, was noch nicht zuende ist. Am Ende,

/16/

wenn es soweit ist, ist es gerade nicht mehr. Vor diesem Ende ist es nie eigentlich, was es sein kann; und ist es das, dann ist es nicht mehr.

Vermag das Dasein der Anderen Dasein im eigentlichen Sinne nicht zu ersetzen? Die Auskunft auf das Dasein Anderer, die mit mir waren und die zu Ende gekommen sind, ist eine schlechte Auskunft. Einmal ist es nicht mehr. Sein Ende wäre ja das Nichts. Darum vermag das Dasein der Anderen nicht Dasein im eigentlichen Sinne zu ersetzen, wenn anders die Jeweiligkeit als meinige festgehalten werden soll. Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens an Dasein: den Anderen *bin* ich nie.

Je weniger man Eile hat, sich von dieser Verlegenheit unvermerkt fortzuschleichen, je länger man dabei aushält, um so deutlicher wird sichtbar: in dem, was am Dasein diese Schwierigkeit bereitet, zeigt es sich in seiner äußersten Möglichkeit. Das Ende meines Daseins, mein Tod, ist nicht etwas, wobei ein Ablaufszusammenhang einmal abschnappt, sondern eine Möglichkeit, um die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehen aneignen kann. Das Dasein hat in sich selbst die Möglichkeit, sich mit seinem Tod zusammenzufinden als der äußersten Möglichkeit seiner selbst. Diese äußerste Seinsmöglichkeit ist vom Charakter des Bevorstehens in Gewißheit, und diese Gewißheit ist ihrerseits charakterisiert durch eine völlige Unbestimmtheit. Die Selbstausslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewißheit und Eigentlichkeit überragt, ist die Auslegung auf seinen Tod, die *unbestimmte Gewißheit der eigensten Möglichkeit des Zu-Ende-Seins*.

Was soll das für unsere Frage, was die Zeit sei, und

/17/

besonders für die nächste Frage, was das Dasein in der Zeit sei? Das Dasein, immer in der Jeweiligkeit des jemeinigen, weiß um seinen Tod, und das auch dann, wenn es nichts von ihm wissen will. Was ist dieses: *je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst. Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichsein, das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei.*

Das Sein der Möglichkeit ist dabei immer die Möglichkeit so, daß sie um den Tod weiß, zumeist in dem Sinn: ich weiß schon, aber ich denke nicht daran. Um den Tod weiß ich zumeist in der Art des zurückweichenden Wissens. Als Daseinsauslegung hat es dieses Wissen gleich bei der Hand, diese Möglichkeit seines Seins zu verstellen. Das Dasein hat selbst die Möglichkeit, seinem Tod auszuweichen.

Dieses Vorbei, als zu welchem ich vorlaufe, macht in diesem meinem Vorlaufen zu ihm eine Entdeckung: es ist das Vorbei von *mir*. Als dieses Vorbei deckt es mein Dasein auf als einmal nicht mehr da; einmal bin ich nicht mehr da bei den und den Sachen, bei den und den Menschen, bei diesen Eitelkeiten, diesen Winkelzügen und dieser Geschwätzigkeit. Das Vorbei jagt alle Heimlichkeiten und Betriebsamkeiten auseinander, das Vorbei nimmt alles mit sich in das Nichts. Das Vorbei ist keine Be-

gebenheit, kein Vorfall in meinem Dasein. Es ist ja *sein Vorbei*, nicht ein Was an ihm, das sich ereignet, das ihm zustößt und das es ändert. Dieses Vorbei ist kein Was, sondern ein Wie, und zwar das eigentliche Wie meines Daseins. Dieses Vorbei, zu dem ich als dem meinigen

/18/

vorlaufen kann, ist kein Was, sondern das Wie meines Daseins schlechthin.

Sofern das Vorlaufen zu dem Vorbei dieses im Wie der Jeweiligkeit festhält, wird das Dasein selbst sichtbar in seinem Wie. Das Vorlaufen zu dem Vorbei ist das Anlaufen des Daseins gegen seine äußerste Möglichkeit; und sofern dieses »Anlaufen gegen« ernst ist, wird es in diesem Laufen zurückgeworfen in das Noch-dasein seiner selbst. Es ist das Zurückkommen des Daseins auf seine Alltäglichkeit, die es noch ist, so zwar, daß das Vorbei als eigentliches Wie auch die Alltäglichkeit in ihrem Wie aufdeckt, in ihrer Geschäftigkeit und ihrem Betrieb in das Wie zurücknimmt. Alles Was und Sorgen und Plänemachen bringt es in das Wie zurück.

Dieses Vorbei-von als das Wie bringt das Dasein unnachsichtig in seine einzige Möglichkeit seiner selbst, läßt es sich ganz allein auf sich selbst stellen. Dieses Vorbei vermag, das Dasein inmitten der Herrlichkeit seiner Alltäglichkeit in die Unheimlichkeit zu stellen. Der Vorlauf ist, sofern er die äußerste Möglichkeit des Daseins ihm vorhält, der Grundvollzug der Daseinsauslegung. Der Vorlauf reißt die Grundhinsicht an sich, unter die das Dasein sich stellt. Er zeigt zugleich: die Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie.

Vielleicht ist es kein Zufall, daß Kant das Grundprinzip seiner Ethik so bestimmte, daß wir sagen, es sei formal. Er wußte vielleicht aus einer Vertrautheit mit dem Dasein selbst, daß es das Wie ist. Erst den heutigen Propheten blieb es vorbehalten, das Dasein so zu organisieren, daß das Wie verdeckt wird.

Das Dasein ist eigentlich bei ihm selbst, es ist wahrhaft existent, wenn es sich in diesem Vorlaufen hält. *Dieses*

/19/

*Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins.* Im Vorlaufen *ist* das Dasein seine Zukunft, so zwar, daß es in diesem Zukünftigsein auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, *ist die Zeit selbst*, nicht *in* der Zeit. Das so charakterisierte Zukünftigsein ist als das eigentliche Wie des Zeitlichseins die Seinsart des Daseins, in der und aus der es sich seine Zeit gibt. Im Vorlaufen mich haltend bei meinem Vorbei habe ich Zeit. Alles Gerede, das, worin es sich hält, alle Unrast, alle Geschäftigkeit, aller Lärm und alles Gerenne bricht zusammen. Keine Zeit haben heißt, die Zeit in die schlechte Gegenwart des Alltags werfen. Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtseins wiederholen.

Auf die Zeit gesehen besagt das: *das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft.* Um das zu sehen und nicht als interessantes Paradox zu verkaufen, muß das jeweilige Dasein sich in seinem Vorlaufen halten. Dabei offenbart sich: der ursprüngliche Umgang mit der Zeit ist kein Mes-

sen. Das Zurückkommen im Vorlaufen ist ja selbst das Wie des Besorgens, in dem ich gerade verweile. Dieses Zurückkommen kann nie das werden, was man langweilig nennt, was sich verbraucht, was abgenutzt wird. Die Jeweiligkeit ist dadurch ausgezeichnet, daß sie aus dem Vorlaufen in die eigentliche Zeit alle Zeit jeweilig für sich hat. Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat. Das Vorlaufen-zu fällt in sich zusammen, wenn es verstanden wird als Frage nach dem Wann und Wie-lange-noch des Vorbei, weil Anfragen an das Vorbei im Sinne des Wie-lange-noch und Wann gar nicht

/20/

beim Vorbei sind in der charakterisierten Möglichkeit; sie klammern sich gerade an das Noch-nicht-vorbei, sie beschäftigen sich mit dem, was mir möglicherweise noch bleibt. Dieses Fragen ergreift nicht die Unbestimmtheit der Gewißheit des Vorbei, sondern will gerade die unbestimmte Zeit bestimmen. Das Fragen ist ein Loskommenwollen vom Vorbei in dem, was es ist: unbestimmt und als unbestimmt gewiß. Solches Fragen ist so wenig ein Vorlaufen zum Vorbei, daß es gerade die charakteristische Flucht vor dem Vorbei organisiert.

Das Vorlaufen ergreift das Vorbei als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks, als das jetzt Gewisse. Das Zukünftigsein als Möglichkeit des Daseins als jeweiligen gibt Zeit, weil es die Zeit selbst *ist*. So wird zugleich sichtbar, daß die Frage nach dem Wieviel der Zeit, Wielange und Wann, sofern die Zukünftigkeit eigentlich die Zeit ist, daß diese Frage der Zeit unangemessen bleiben muß. Nur wenn ich sage: die Zeit zu berechnen hat die Zeit eigentlich keine Zeit, so ist dies eine angemessene Aussage.

Doch haben wir das Dasein, das selbst die Zeit sein soll, kennengelernt als mit der Zeit rechnend, ja sogar sie messend mit der Uhr. Das Dasein ist da mit der Uhr, wenn auch nur der nächst alltäglichen von Tag und Nacht. Das Dasein rechnet und fragt nach dem Wieviel der Zeit, ist daher nie bei der Zeit in der Eigentlichkeit. So fragend nach dem Wann und Wieviel verliert das Dasein seine Zeit. Was ist mit diesem Fragen als dem die Zeit verlierenden? Wohin kommt die Zeit? Gerade das Dasein, das mit der Zeit rechnet, mit der Uhr in der Hand lebt, dieses mit der Zeit rechnende Dasein sagt ständig: ich habe keine Zeit. Verrät es damit nicht sich selbst in

/21/

dem, was es mit der Zeit macht, sofern es ja selbst die Zeit ist? Die Zeit verlieren und sich dazu die Uhr anschaffen! Bricht hier nicht die Unheimlichkeit des Daseins auf?

Die Frage nach dem Wann des unbestimmten Vorbei und überhaupt nach dem Wieviel der Zeit ist die Frage nach dem, was mir noch bleibt, noch bleibt als Gegenwart. Die Zeit in das Wieviel bringen besagt: sie als Jetzt der Gegenwart nehmen. Nach dem Wieviel der Zeit fragen heißt, in dem Besorgen eines gegenwärtigen Was aufgehen. Das Dasein flieht vor dem Wie und hängt sich an das jeweilige gegenwärtige Was. Das Dasein ist das, was es besorgt; das Dasein ist seine Gegenwart. Alles, was in der Welt begegnet, begegnet ihm als im Jetzt sich aufhaltend; so begegnet ihm die Zeit selbst, die je das Dasein ist, aber ist als Gegenwart.



Das Besorgen als Aufgehen in der Gegenwart ist gleichwohl als Sorge bei einem Noch-nicht, das erst in der Sorge darum erledigt werden soll. Das Dasein ist auch in der Gegenwart seines Besorgens die volle Zeit, so zwar, daß es die Zukunft nicht los wird. Die Zukunft ist jetzt das, worin die Sorge hängt, nicht das eigentliche Zukünftigsein des Vorbei, sondern die Zukunft, die sich die Gegenwart selbst als die ihrige ausbildet, weil das Vorbei als die eigentliche Zukunft nie gegenwärtig werden kann. Wäre sie das, so wäre sie das Nichts. Die Zukünftigkeit, in der die Sorge hängt, ist solche von Gnaden der Gegenwart. Und das Dasein, als im Jetzt der gegenwärtigen Welt aufgehend, will es so wenig wahrhaben, daß es sich von der eigentlichen Zukünftigkeit fortgeschlichen hat, daß es sagt, es hätte die Zukunft ergriffen in der Sorge um die Menschheitsentwicklung und Kultur etc.

/22/

Das Dasein als besorgende Gegenwart hält sich bei dem auf, was es besorgt. Es wird überdrüssig im Was, überdrüssig, den Tag auszufüllen. Dem Dasein als Gegenwart-sein, das nie Zeit hat, diesem Dasein wird die Zeit plötzlich lange. Die Zeit wird leer, weil das Dasein die Zeit in der Frage nach dem Wieviel im Vorhinein lang gemacht hat, während das ständige Zurückkommen im Vorlaufen auf das Vorbei nie langweilig wird. Das Dasein möchte, daß ständig Neues in die eigene Gegenwart begegnet. In der Alltäglichkeit begegnet das Weltgeschehen in die Zeit, in die- Gegenwart. Der Alltag lebt mit der Uhr, das besagt: das Besorgen kommt ohne Ende auf das Jetzt zurück; es sagt: jetzt, von jetzt bis dann, zum nächsten Jetzt.

Dasein, bestimmt als Miteinandersein, besagt zugleich: geführt sein von der herrschenden Auslegung, die das Dasein von sich selbst gibt; von dem, was *man* meint, von der Mode, von den Strömungen, von dem, was los ist: die Strömung, die keiner ist, das, was Mode ist: niemand. Das Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht das Sein, das *ich* bin, vielmehr ist die Alltäglichkeit des Daseins dasjenige Sein, das *man* ist. Und demnach ist das Dasein die Zeit, in der *man* miteinander ist: die »Man«-Zeit. Die Uhr, die *man* hat, jede Uhr zeigt die Zeit des Miteinander-in-der-Welt-Seins.

Wir treffen in der Geschichtsforschung relevante, aber noch ganz ungeklärte Phänomene wie das der Generationen, des Generationszusammenhangs, die mit diesen Phänomenen zusammenhängen. Die Uhr zeigt uns das Jetzt, aber keine Uhr zeigt je die Zukunft und hat je Vergangenheit gezeigt. Alles Zeitmessen besagt: die Zeit in das Wieviel bringen. Wenn ich mit der Uhr das zu-

/23/

künftige Eintreffen eines Ereignisses bestimme, dann meine ich nicht die Zukunft, sondern bestimme das Wielange meines jetzt Wartens bis zu dem besagten Jetzt. Die Zeit, die eine Uhr zugänglich macht, ist als gegenwärtige gesehen. Wenn versucht wird, an der Naturzeit abzunehmen, was die Zeit sei, dann ist das *nyn* das *métron* für Vergangenheit und Zukunft. Dann ist die Zeit schon als Gegenwart ausgelegt, Vergangenheit ist interpretiert als Nicht-mehr-Gegenwart, Zukunft als unbestimmte Noch-nicht-Gegenwart: Vergangenheit ist unwiederbringlich, Zukunft unbestimmt.

Daher spricht die Alltäglichkeit von sich als das, in das hinein die Natur ständig begegnet. Die Geschehnisse sind in der Zeit, das heißt nicht: sie haben Zeit, sondern vorkommend und daseiend begegnen sie als durch eine Gegenwart hindurchlaufend. Diese Gegenwartszeit wird expliziert als Ablaufsfolge, die ständig durch das Jetzt rollt; ein Nacheinander, von dem gesagt wird: der Richtungssinn ist ein einziger und nicht umkehrbar. Alles Geschehene rollt aus endloser Zukunft in die unwiederbringliche Vergangenheit.

An dieser Auslegung ist ein Doppeltes charakteristisch: 1. die Nicht-Umkehrbarkeit, 2. die Homogenisierung auf Jetztpunkte.

Die *Nicht-Umkehrbarkeit* begreift in sich, was diese Explikation noch von der eigentlichen Zeit erhaschen kann. Das bleibt übrig von der Zukünftigkeit als Grundphänomen der Zeit als Dasein. Diese Betrachtung sieht von der Zukunft weg in die Gegenwart, und aus dieser läuft die Betrachtung der fliehenden Zeit in die Vergangenheit nach. Die Bestimmung der Zeit in ihrer Nicht-Umkehrbarkeit gründet darin, daß die Zeit vorher umgekehrt wurde.

/24/

Die *Homogenisierung* ist eine Angleichung der Zeit an den Raum, an schlechthinnige Präsenz; die Tendenz, alle Zeit in eine Gegenwart aus sich fortzudrängen. Sie wird völlig mathematisiert, zu der Koordinate  $t$  neben den Raumkoordinaten  $x, y, z$ . Sie ist nicht umkehrbar. Das ist das einzige, worin sich die Zeit noch zu Worte meldet, worin sie einer endgültigen Mathematisierung widersteht. Vorher und Nachher sind nicht notwendig Früher und Später, nicht Weisen der Zeitlichkeit. In der Zahlenreihe zum Beispiel ist die 3 vor der 4, die 8 nach der 7. Die 3 ist deshalb aber nicht früher als die 4. Die Zahlen sind nicht früher oder später, weil sie überhaupt nicht in der Zeit sind. Früher und Später sind ein ganz bestimmtes Vorher und Nachher: Ist einmal die Zeit als Uhrzeit definiert, so ist es hoffnungslos, je zu ihrem ursprünglichen Sinn zu gelangen.

Daß aber die Zeit zunächst und zumeist so definiert wird, liegt im Dasein selbst. Die Jeweiligkeit ist konstitutiv. Das Dasein ist das meinige in seiner Eigentlichkeit nur als mögliches. Das Dasein ist zumeist da in der Alltäglichkeit, welche selbst aber als die bestimmte Zeitlichkeit, die vor der Zukünftigkeit flüchtig ist, nur verstanden werden kann, wenn sie mit der eigentlichen Zeit des Zukünftigseins des Vorbei konfrontiert wird. Was das Dasein von der Zeit sagt, spricht es von der Alltäglichkeit her. Das Dasein als in seiner Gegenwart hängend sagt: die Vergangenheit ist das Vorbei, sie ist unwiederbringlich. Das ist die Vergangenheit der Gegenwart des Alltags, der in der Gegenwart seiner Betriebsamkeiten sich aufhält. Darum sieht das Dasein als so bestimmte Gegenwart das Vergangene nicht.

Die Betrachtung der Geschichte, die in der Gegenwart

/25/

aufwächst, sieht in ihr nur unwiederbringliche Betriebsamkeit: das, was los war. Die Betrachtung dessen, was los war, ist unerschöpflich. Sie verliert sich im Stoff. Weil diese Geschichte und Zeitlichkeit der Gegenwart gar nicht an die Vergangenheit herankommt, hat sie nur eine ande-

re Gegenwart. Vergangenheit bleibt so lange einer Gegenwart verschlossen, als diese, das Dasein, nicht selbst geschichtlich ist. Das Dasein ist aber geschichtlich an ihm selbst, sofern es seine Möglichkeit ist. Im Zukünftigsein ist das Dasein seine Vergangenheit; es kommt darauf zurück im Wie. Die Weise des Zurückkommens ist unter anderem das Gewissen. Nur das Wie ist wiederholbar. Vergangenheit - als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren - ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.

Die heutige Generation meint, sie sei bei der Geschichte, sie sei sogar überlastet mit Geschichte. Sie jammert über den Historismus - *lucus a non lucendo*. Es wird etwas Geschichte genannt, was gar nicht Geschichte ist. Weil alles in Geschichte aufgehe, müsse man, so sagt die Gegenwart, wieder zum Übergeschichtlichen kommen. Nicht genug, daß das heutige Dasein sich in die gegenwärtige Pseudogeschichte verloren hat, es muß auch den letzten Rest ihrer Zeitlichkeit (d. i. des Daseins) dazu benutzen, um sich ganz aus der Zeit, dem Dasein, fortzustehlen. Und auf diesem phantastischen Wege zur Übergeschichtlichkeit s Weltanschauung gefunden werden. (Das ist die Unheimlichkeit, die die Zeit der Gegenwart ausmacht.)

Die gemeine Daseinsauslegung droht mit der Gefahr des Relativismus. Aber die Angst vor dem Relativismus ist die Angst vor dem Dasein. Vergangenheit als eigentli-

/26/

che Geschichte ist wiederholbar im Wie. *Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.* Er sagt etwas über das Sein des Daseins, das die Geschichtlichkeit selbst ist. Philosophie wird nie dahinterkommen, was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsgegenstand der Methode zergliedert. Das Rätsel der Geschichte liegt in dem, was es heißt, geschichtlich zu *sein*.

Zusammenfassend ist zu sagen: Zeit ist Dasein. Dasein ist meine Jeweiligkeit, und sie kann die Jeweiligkeit im Zukünftigen sein im Vorlaufen zum gewissen aber unbestimmten Vorbei. Das Dasein ist immer in einer Weise seines möglichen Zeitlichseins. Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit. Die Grundaussage: *die Zeit ist zeitlich*, ist daher die eigentlichste Bestimmung - und sie ist keine Tautologie, weil das Sein der Zeitlichkeit ungleiche Wirklichkeit bedeutet. Das Dasein ist sein Vorbei, ist seine Möglichkeit im Vorlaufen zu diesem Vorbei. In diesem Vorlaufen bin ich die Zeit eigentlich, habe ich Zeit. Sofern die Zeit je meinige ist, gibt es viele Zeiten. *Die Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich.*

Wird die Zeit so als Dasein verstanden, dann klärt sich erst recht auf, was die überlieferte Aussage von der Zeit meint, wenn sie sagt: die Zeit ist das rechte principium individuationis. Das versteht man zumeist als nicht umkehrbare Sukzession, als Gegenwartszeit und Naturzeit. Inwiefern aber ist die Zeit als eigentliche das Individuationsprinzip, d. h. das, von wo aus das Dasein in der Je-

/27/

weiligkeit ist? Im Zukünftigsein des Vorlaufens wird das Dasein, das im Durchschnittlichen ist, es selbst; im Vorlaufen wird es sichtbar als die einzige Diesmaligkeit seines einzigen Schicksals in der Möglichkeit seines einzigen Vorbei. Diese Individuation hat das Eigentümliche, daß sie es nicht zu einer Individuation kommen läßt im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmeexistenzen; sie schlägt alles Sichherausnehmen nieder. Sie individuiert so, daß sie alle gleich macht. Im Zusammensein mit dem Tode wird jeder in das Wie gebracht, das jeder gleichmäßig sein kann; in eine Möglichkeit, bezüglich der keiner ausgezeichnet ist; in das Wie, in dem alles Was zerstäubt.

Zum Schluß eine Probe auf die Geschichtlichkeit und die Möglichkeit, zu wiederholen. Aristoteles pflegte oft in seinen Schriften einzuschärfen, das Wichtigste sei die rechte *paideia*, die ursprüngliche Sicherheit in einer Sache, erwachsen aus einer Vertrautheit mit der Sache selbst, die Sicherheit des angemessenen Umgehens mit der Sache. Um dem Seinscharakter dessen, was hier Thema ist, zu entsprechen, müssen wir von der Zeit zeitlich reden. Wir wollen die Frage, was die Zeit sei, zeitlich wiederholen. Die Zeit ist das Wie. Wenn nachgefragt wird, was die Zeit sei, dann darf man sich nicht voreilig an eine Antwort hängen (das und das ist die Zeit), die immer ein Was besagt.

Sehen wir nicht auf die Antwort, sondern wiederholen wir die Frage. Was geschah mit der Frage? Sie hat sich gewandelt. Was ist die Zeit? wurde zur Frage: Wer ist die Zeit? Näher: sind wir selbst die Zeit? Oder noch näher: bin ich meine Zeit? Damit komme ich ihr am nächsten,

/28/

und wenn ich die Frage recht verstehe, dann ist mit ihr alles ernst geworden. Also ist solches Fragen die angemessenste Zugangs- und Umgangsart mit der Zeit als mit der je meinigen. Dann wäre Dasein Fraglichsein.

## Ernst Cassirer: Die Zeitanschauung

*In: ders.: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.189-221*

/189/

Das entwickelte theoretische Denken pflegt die Zeit als eine allumfassende »Form« für alles Geschehen zu nehmen; als eine universelle Ordnung, in welcher jeder Inhalt der Wirklichkeit "ist", und in der ihm eine eindeutige Stelle zukommt. Die Zeit steht nicht als ein physisches Sein oder als eine physische Kraft neben den Dingen: sie hat keinen eigenen Daseinscharakter oder Wirkenscharakter. Aber alle Verknüpfung der Dinge, alle Beziehungen, die zwischen ihnen obwalten, gehen letzten Endes auf Bestimmungen des zeitlichen Geschehens, auf die Unterscheidung des Früher oder Später, des »Jetzt« vom »Nicht-Jetzt« zurück. Erst wenn es dem Gedanken gelingt, die Mannigfaltigkeit der Ereignisse in ein System zusammenzufassen, innerhalb dessen die einzelnen Ereignisse in Rücksicht auf ihr »Vor« und »Nach« bestimmt sind, fügen sich damit die Phänomene zur Gesamtgestalt einer anschaulichen Wirklichkeit zusammen. Die Eigenart des zeitlichen Schematismus macht erst die Form der "objektiven" Erfahrung selbst möglich. So bildet die Zeit, wie Kant es ausspricht, das "Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt". Die »transzendentalen Schemata«, die nach Kant den Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit verbürgen, sind nichts als »Zeitbestimmungen a priori nach Regeln«. Durch sie wird die Zeitreihe, der Zeithalt, die Zeitordnung und der Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände bestimmt. Dabei besteht ein scharfer und prinzipieller Unterschied zwischen »Schema« und »Bild«: denn "das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe" aber ist "ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden<sup>7</sup>."

Indem Kant das Problem der Zeit in dieser Art stellt, fügt er freilich hinzu, daß dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der / Er-

/190/

scheinungen und ihrer bloßen Form, "eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele" sei, "deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden". In der Tat scheinen wir hier, gleichviel ob wir uns diesem Problem von der Seite der Metaphysik, oder von seiten der Psychologie oder Er-

<sup>7</sup> Krit. D. r. Vernunft, 2. Aufl., S.181f.

kenntniskritik nähern, alsbald vor einer unübersteiglichen "Grenze des Begreifens" zu stehen. Das Wort Augustins, daß die Zeit, die dem unmittelbaren Bewußtsein das Allergewisseste und Allerbekannteste ist, sich sofort in Dunkel hüllt, sobald wir über diese ihre unmittelbare Gegebenheit hinausgehen und sie in den Kreis der reflexiven Betrachtung zu rücken suchen: - dieses Wort scheint nach wie vor seine volle Geltung zu behaupten<sup>8</sup>. Jeder Versuch einer Zeit-Definition oder auch nur einer objektiven Charakteristik der Zeit droht uns sofort in unauflösbare Antinomien zu verwickeln. Ein gemeinsamer Grund dieser Antinomien und Aporien scheint freilich darin zu liegen, daß weder die Metaphysik noch die Erkenntniskritik die strenge Grenze innegehalten hat, die Kant in seiner Unterscheidung von »Bild« und »Schema« aufweist und einschärft. Statt die sinnlichen Bilder auf das "Monogramm der reinen Einbildungskraft" zu beziehen, sind sie immer wieder der Versuchung unterlegen, eben dieses letztere durch rein sinnliche Bestimmungen erläutern und "erklären" zu wollen. Diese Versuchung ist um so stärker und um so bedrohlicher, als sie von einer posi-

/191/

tiven Grundkraft des Geistes, von der Kraft der Sprache, immer wieder erneuert und genährt wird. Die Sprache sieht sich, wo es sich um die Bezeichnung zeitlicher Bestimmungen und zeitlicher Verhältnisse handelt, zunächst durchweg auf die Vermittlung des *Raumes* angewiesen: und aus dieser ihrer Verflochtenheit mit der Raumwelt ergibt sich für sie zugleich die Bindung an die *Dingwelt*, die als »im« Raume vorhanden gedacht wird. So kommt die "Form" der Zeit hier nur insoweit zum Ausdruck, als sie in irgendeiner Weise an räumliche und an gegenständliche Bestimmungen angelehnt werden kann<sup>9</sup>. Der Zwang dieser Anlehnung ist so stark, daß er sich, noch über den Kreis der Sprache hinaus, bis in die Begriffsbildung der exakten Wissenschaft erhält. Auch diese scheint zunächst keine andere Möglichkeit zu besitzen, irgendeine "objektive" Beschreibung der Zeit zu geben, als dadurch, daß sie ihr Wesen in räumlichen Bildern darstellt und verdeutlicht. Das Bild der unendli-

---

<sup>8</sup> Das folgende Kapitel ist geschrieben, bevor die letzte, in vieler Hinsicht ganz neue Wege weisende Analyse von »Zeit« und »Zeitlichkeit« durch Heidegger (*Sein und Zeit*, Jahrb. f. Phänomenol. 1927) vorlag. Ich versuche hier nicht, nachträglich in eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen dieser Analyse einzutreten. Sie wird erst dann möglich und fruchtbar sein, wenn das Werk Heideggers als Ganzes vorliegt. Denn das Grundproblem der "Philosophie der symbolischen Formen" liegt in eben jenem Gebiet, das der erste Band von Heideggers Schrift ausdrücklich und in bewußter Absicht aus der Untersuchung ausgeschaltet hat. Es betrifft nicht jene Weise der »Zeitlichkeit«, die Heidegger als den "ursprünglichen Seinssinn des Daseins" herausstellt. Die "Philosophie der symbolischen Formen" bestreitet in keiner Weise diese »Zeitlichkeit«, wie sie hier als der letzte Grund der "Existentialität des Daseins" aufgedeckt und in ihren einzelnen Momenten durchsichtig gemacht werden soll. Aber ihre Frage beginnt erst jenseits derselben: sie setzt an eben dem Punkte ein, an dem sich der Übergang von dieser "existenziellen" Zeitlichkeit zur Zeit-Form vollzieht. Die Bedingungen der Möglichkeit dieser Form will sie als Bedingung der Setzbarkeit eines "Seins", das über die Existentialität des Daseins hinausgeht, erweisen. Wie beim Raume, so bildet auch bei der Zeit dieser Übergang, diese *metábasis* vom Seinssinn des Daseins zum "objektiven" Sinn des »Logos« ihr eigentliches Thema und ihr eigentliches Problem. (Vgl. oben S.173, Anm.)

<sup>9</sup> Näheres hierüber s. Bd. I, S. 170ff.

chen Geraden wird für sie zur »äußerlich figürlichen Vorstellung der Zeit«. Aber erfaßt irgendein derartiger figuraler Charakter die eigentliche Gestalt der Zeit - oder schiebt er ihr nicht vielmehr ein spezifisch-anderes, ihr wesensfremdes Moment unter? Alle sprachliche Bestimmung ist notwendig zugleich sprachliche Fixierung - aber bringt nicht schon der bloße *Versuch* einer solchen Fixierung die Zeit um ihren wahren und eigentlichen Sinn, der ja eben der Sinn des reinen Werdens ist? Tiefer als die Sprache scheint hier der Mythos dringen, scheint er in der Urform der Zeit verweilen zu können, denn er faßt die Welt, statt als starres Sein, vielmehr als ein stetes Geschehen; statt als fertige Gestalt, als eine sich immer erneuernde Metamorphose. Und von dieser seiner Grundauffassung aus erhebt er sich bereits zu einer ganz universellen Zeit-Anschauung. Denn schon in ihm scheidet sich die Anschauung des Werdenden und Gewordenen von der des Werdens selbst. Alles Einzelne und Besondere steht unter der Gewalt des Werdens als einer allgemeinen und unverbrüchlichen Schicksals-Macht. Dasein und Leben der Einzelwesen wird ihnen von dieser Macht zugemessen. Die Götter selbst sind nicht Herren über Zeit und Schicksal, sondern ihrem Ur-gesetz, dem Gesetz der *moira* unterworfen. So wird hier die Zeit als Schicksal erlebt, - lange bevor sie, in einem rein theoretischen Sinne, als kosmische Ordnung des Geschehens gedacht wird<sup>10</sup>. Sie ist kein bloß ideelles Netzwerk für die Ordnung des »Früher« und »Später«; sondern sie selbst ist es, die das Netz spinnt. So bewahrt sie bei aller Allgemeinheit, die ihr

/192/

schon hier zuteil wird, ihre volle Lebendigkeit und ihre volle Konkretion in ihr als ursprünglicher Wirklichkeit bleibt alles Sein, irdisches wie himmlisches, menschliches und göttliches beschlossen und gebunden.

Ein neues Verhältnis aber kündigt sich an, sobald die Ursprungsfrage nicht mehr von seiten des Mythos, sondern von seiten der Philosophie, der theoretischere Reflexion, gestellt wird. Der mythische Begriff des Anfangs wandelt sich jetzt in den Begriff des Prinzips. Auch dieses wird zunächst derartig gefaßt, daß in die rein begriffliche Bestimmung des Prinzips eine konkrete zeitliche Anschauung eingeht. Was sich für den philosophischen Gedanken als beharrender »Grund« des Seins ergibt, das gilt zugleich als die erste und früheste Seinsgestalt, die wir antreffen müssen, wenn wir die Reihe des Werdens nach rückwärts verfolgen. Aber auch diese Verflechtung der Motive löst sich, sobald sich die Frage des Denkens nicht mehr ausschließlich auf den Grund der Dinge, sondern auf seinen eigenen Seins-Grund und seinen eigenen Rechts-Grund richtet. Wo die Philosophie zuerst diese Frage erhebt, wo sie, statt nach dem Grund der Wirklichkeit, nach dem Sinn und Grund der *Wahrheit* fragt - da scheint damit mit einem Male jedes Band zwischen Sein und Zeit zerschnitten zu werden. Das wahrhafte Sein wird jetzt als ein zeitloses Sein entdeckt. Was wir Zeit nennen: das ist fortan nicht mehr als ein bloßer Name, - ein Gespinnst der Sprache und der menschlichen "Meinung". Das Sein selbst kennt kein Früher oder Später: "Es war nicht und es wird nicht sein, sondern es ist schlechthin, allzusammen nur im Jetzt bestehend"<sup>11</sup>. Mit diesem Begriff des zeitlosen Seins,

---

<sup>10</sup> Vgl. Bd. II, S. 128ff., 138 ff., 143.

<sup>11</sup> Parmenides, fragm. 8 (Diels); V. 1-33

als dem Korrelat der zeitlosen Wahrheit, vollzieht sich die Losreißung des »Logos« vom Mythos, - die Mündigkeitserklärung des reinen Denkens gegenüber den mythischen Schicksalsmächten. Und immer von neuem kehrt die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte zu diesem ihrem Ursprung zurück. Wie Parmenides, so richtet Spinoza das Ideal einer zeitlosen Erkenntnis, einer Erkenntnis *sub specie aeterni* auf. Auch für ihn wird die Zeit zu einem Gebilde der »*imaginatio*«, der empirischen Einbildungskraft, die ihre eigene Form fälschlich dem substantiellen, dem absoluten Sein unterschiebt. Aber die Metaphysik ist freilich des Rätsels der 'leit nicht dadurch Herr geworden, daß sie es von ihrer Schwelle verweist, - daß sie, nach dem prägnanten Wort des Parmenides, Entstehen und Vergehen von sich ausstößt<sup>12</sup>. Denn wenn damit das Sein, als absolutes Sein, von der Last des Widerspruchs befreit scheint, so ist doch nun die Welt

/193/

der *Phänomene* mit einem um so härteren Widerspruch belastet. Sie ist fortan der Dialektik des Werdens ein für allemal preisgegeben. Die Geschichte der Philosophie zeigt, wie diese Dialektik, die das Eleatische Denken im abstrakten Begriff der Vielheit und im abstrakten Begriff der Bewegung entdeckt, allmählich auch in die empirische Erkenntnis, auch in die Physik und deren prinzipielle Grundlegung, eindringt. Newton vollzieht diese Grundlegung, indem er das Postulat einer "absoluten Zeit", die an sich und ohne Rücksicht auf einen äußeren Gegenstand verfließt, an die Spitze seines Systems stellt. Aber je mehr die Betrachtung sich in das Wesen dieser absoluten Zeit vertieft, um so klarer und schärfer zeigt sich, daß in ihr, um das Kantische Wort zu brauchen, ein "existierendes Unding" gesetzt worden ist. Indem das Fließen zum Grundmoment der Zeit gemacht wird, ist damit ihr Sein und ihr Wesen in ihr Vergehen gesetzt. Sie selbst soll freilich an diesem Vergehen nicht teilhaben: denn der Wechsel betrifft nicht sie selber, sondern er geht nur den Inhalt des Geschehens, nur die Erscheinungen an, die in ihr aufeinander folgen. Aber eben damit scheint nun wieder ein Seiendes, ein substantielles Ganze gesetzt, das sich aus nicht-seienden Teilen zusammenfügt. Denn wie die Vergangenheit »nicht mehr« ist, so ist die Zukunft »noch nicht«. Was somit von der Zeit als bestehend zurückbleibt, scheint nur die Gegenwart, als das Medium zwischen diesem »Noch-nicht« und jenem »Nicht-mehr«, sein zu können. Geben wir diesem Medium eine endliche Ausdehnung, betrachten wir es als *Zeitstrecke*, so bricht in ihm alsbald dasselbe Problem auf, - so wird es zu einer Vielheit, von der jeweilig nur ein einzelnes Moment besteht und ist, während alle übrigen dem Sein vorausliegen oder es schon hinter sich gelassen haben. Verstehen wir andererseits das Jetzt streng punktuell, so hört es vermöge dieser Isolierung auf, ein Glied der Zeitreihe zu sein. Gegen ein solches »Jetzt« erhebt sich die alte Zenonische Aporie: der fliegende Pfeil ruht, weil er in jedem Punkt seiner Bahn nur eine einzige Lage einnimmt, sich also nicht im Zustand des Werdens, des »Übergangs« befindet. Auch das Problem der *Zeitmessung*, das, wenn irgend eines, ein rein empirisches Problem zu sein, das von der Erfahrung selber aufgegeben und mit ihren Mitteln vollständig lösbar zu sein scheint, verwickelt immer wieder in das Wirrsal dialektischer Erwägungen und Erörterungen. Im Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke folgert der

---

<sup>12</sup> Parmenides, fragm. 8, Vers 22; vgl. Bd. II, 158ff.



letztere, als Verteidiger und Vertreter Newtons, aus der Meßbarkeit der Zeit ihren absoluten und realen Charakter: denn wie könnte etwas, was nicht *ist*, die Eigenschaft der objektiven Größe und der objektiven Zahl besitzen-

/194/

zen? Leibniz aber wendet dieses Argument alsbald in sein Gegenteil um er sucht zu zeigen, daß eine Größenbestimmung der Zeit nur dann widerspruchslos denkbar sei, wenn wir sie, statt als Substanz, als eine rein ideelle *Beziehung*, als eine "Ordnung des Möglichen" denken<sup>13</sup>. So scheint aller Fortschritt der Erkenntnis - gleichviel ob er von seiten der metaphysischen oder der physikalischen Zeitbetrachtung gewonnen wird - ihren innerlich-antinormischen Charakter nur um so deutlicher und um so unerbittlicher zu enthüllen; das »Sein« der Zeit droht uns, mit welchen Mitteln wir es auch zu fassen versuchen, immer wieder unter den Händen zu zerrinnen.

Diese Dialektik, die immer wieder entsteht, sobald das Denken versucht, des Zeitbegriffs dadurch Herr zu werden, daß sie ihn dem allgemeinen *Seinsbegriff* unterstellt, tritt in höchster Prägnanz und Klarheit bereits in jenem klassischen Kapitel von Augustins Bekenntnissen hervor, in dem zum ersten Male in der Geschichte des abendländischen philosophischen Denkens die Problematik der Zeit in ihrem ganzen Umfange aufgestellt und überblickt wird. Wenn die Gegenwart - so folgert Augustin - nur dadurch zur Zeitbestimmung, zur zeitlichen Gegenwart wird, daß sie in Vergangenheit übergeht: wie können wir dann dasjenige ein Sein nennen, was nur dadurch besteht, daß es sich vernichtet? Oder wie könnten wir der Zeit eine Größe zusprechen und diese Größe *messen*, da doch eine solche Messung nur dadurch zustande kommen kann, daß wir Vergangenes und Gegenwärtiges miteinander verknüpfen und in einen Blick des Geistes zusammennehmen, - während doch andererseits beide Momente, ihrer reinen Seinsart nach, einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind? Hier bleibt nur ein Ausweg: es muß eine *Vermittlung* gefunden werden, die diesen Gegensatz zwar nicht aufhebt, die ihn jedoch relativiert, - die ihn statt als absoluten Widerstreit als eine bloß bedingte Entgegensetzung erscheinen läßt. Und eben diese Vermittlung vollzieht sich für uns nach Augustin in jedem echten Akt des *Zeitbewußtseins*. Den Ariadnefaden, der uns aus dem Labyrinth der Zeit herausführen kann, finden wir erst, wenn wir das Problem auf einen prinzipiell-anderen Ausdruck bringen - wenn wir es vom Boden einer realistisch-dogmatischen Ontologie auf den Boden der reinen Analyse der Bewußtseinsphänomene versetzen<sup>14</sup>. Die Scheidung der Zeit in Gegenwart, Vergangenheit und Zu-

---

<sup>13</sup> Näheres in meiner Ausgabe von Leibniz' "Hauptschriften zur Grundgeltung der Philosophie", Philos. Bibl., Bd. 106, S. 142, 159, 189 ff., 225 ff.

<sup>14</sup> Schon im Aufbau von Augustins Gedankenwelt erweist sich somit die eigentliche Kraft des Zeitmotivs darin, daß es zu einer prinzipiellen Neu-Orientierung, zu einer Umwendung und Umgestaltung der *Seinsfrage* selbst hinführt. Schon hier erfüllt dieses Motiv daher im wesentlichen die gleiche funktion, die ihm auch in der Entwicklung der *modernen* "Ontologie" zukommt. Auch diese letztere sieht ihre Aufgabe vor allem darin, die Zeit als "Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung" ans Licht zu bringen und genuin zu begreifen, und sie findet im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen

/195/

kunft ist jetzt keine substantielle Scheidung mehr, durch welche drei einander heterogene Seins-Modi in ihrem "An-Sich" bestimmt und gegeneinander abgesondert werden sollen - sondern sie betrifft lediglich unser *Wissen* von der erscheinenden Wirklichkeit. Wir können, streng genommen, nicht von drei Zeiten, als seienden, sprechen: sondern richtiger müßte gesagt werden, daß die Zeit als Gegenwart drei verschiedene Beziehungen und kraft ihrer drei verschiedene Aspekte und Bestimmungen in sich faßt. Es gibt Gegenwart vom Vergangenen, Gegenwart vom Gegenwärtigen und Gegenwart vom Zukünftigen. "Die Gegenwart vom Vergangenen heißt Gedächtnis, die vom Gegenwärtigen heißt Anschauung, die vom Zukünftigen heißt Erwartung." Nicht die Zeit, als absolutes *Ding*, also dürfen wir in drei gleichfalls absolute Teile zerlegt denken: wohl aber umspannt das einheitliche *Bewußtsein* des Jetzt drei verschiedene Grundrichtungen und konstituiert sich erst in dieser Dreiheit. Die Bewußtseins-Gegenwart ist nicht angeheftet an einen einzelnen Moment und in ihm wie festgebannt, sondern sie geht notwendig, nach vorwärts wie nach rückwärts, über ihn hinaus<sup>15</sup>. Die Zeit begreifen heißt also nicht, sie aus drei gesonderten, aber nichtsdestoweniger seismäßig-verbundenen Wesenheiten zusammensetzen - es heißt vielmehr verstehen, wie drei klar geschiedene Intentionen: die Intention auf das Jetzt, die auf das Früher und die auf das Später sich zur Einheit eines Sinnes zusammenfassen. Daß eine solche Synthesis möglich ist, kann freilich nicht mehr aus etwas anderem abgeleitet oder bewiesen werden - sondern hier stehen wir vor einem Phänomen, das, als echtes Urphänomen, nur sich selbst beglaubigen und sich selbst erklären kann. »*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*<sup>16</sup>«. "Ein Laut beginnt zu tönen, er tönt

/196/

und hält eine Zeitlang an; dann bricht er plötzlich ab: er ist als Laut vergangen, es besteht kein Laut mehr. Bevor er erklang, war er nur ein zukünftiger Laut, der als zukünftiger, als noch nicht vorhandener, nicht gemessen werden konnte; nun, da er nicht mehr vorhanden ist, kann er gleichfalls nicht gemessen werden. Gemessen werden konnte er also nur im Augenblick seines Erklings: denn damals bestand etwas, was sich messen ließ. Aber auch damals stand er nicht still: denn er kam und ging vorüber. Nehmen wir einen Versfuß von acht Silben, die abwechselnd kurz und lang sein sollen. Von den langen Silben sagen wir, daß sie die doppelte Zeit dauern wie die kurzen. So messen wir also offenbar die lange Silbe durch die kurze und sprechen ihr im Vergleich zu ihr die zwifache Dauer zu. Aber da die eine nach der anderen er-

---

der Zeit "die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt". (Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, bes. § 5)

<sup>15</sup> »Nec proprie dicitur Tempora sunt tria: praeteritum, praesens et futurum; sed fortasse proprie diceretur: Tempora surt tria, praesens de praeteritis, praesens de presentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video: praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio«. Augustinus, *Confessiones*, Lib. XI, cap. 26.

<sup>16</sup> *Confessiones*, Lib. XI, cap. 17

klingt: auf welche Weise halte ich die kürzere fest und wie wende ich sie als Maß auf die längere an beginnt doch die lange erst, nachdem die kurze aufgehört hat? Und diese lange selbst: messe ich sie, bevor sie vollendet ist oder nachdem sie vollendet ist? Im ersteren Fall hat sie ihre Dauer noch nicht erreicht; im zweiten Fall ist sie, als beendet, auch bereits verschwunden. Was also ist es, was ich messe? Wo ist die kurze, wo die lange Silbe? Beide sind erklingen, sind entschwunden und vorbeigegangen; sie sind nicht mehr: und doch messe ich sie und behaupte zuversichtlich, daß der einen ein doppelt so großer Zeitraum wie der anderen zukommt. Ich messe also nicht die Silben selbst, die dahin sind, sondern etwas in meinem Gedächtnis, das fest bleibt. In Dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; die Bestimmung, die die vorübergehenden Dinge in Dir setzen und die, auch wenn jene vorübergegangen sind, bleibt: sie, als gegenwärtige, messe ich; nicht aber das, was verschwinden mußte, damit diese gegenwärtige Bestimmung entstehen konnte. Im Geiste sind Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in eins gefaßt: denn er erwartet und merkt auf, und er erinnert sich, wie das, was er erwartet, vermittels dessen, worauf er aufmerkt, in das übergeht, woran er sich erinnert. Wer leugnet also, daß das Künftige noch nicht besteht? Und doch besteht im Geiste die Erwartung des Künftigen. Wer leugnet, daß das Vergangene nicht mehr ist? Und doch ist im Geiste noch die Erinnerung an Vergangenes. Wer leugnet, daß die gegenwärtige Zeit ohne Ausdehnung ist, da sie nur ein einziger vorübergehender Punkt ist? Und doch dauert die Anschauung der Gegenwart, denn sie fährt fort zu sein, auch wenn die Gegenwart bereits vorüber ist. Nicht also die Zukunft ist lang, da sie ja überhaupt nicht ist, vielmehr ist eine lange Zukunft nichts anderes als eine Erwartung der Zukunft als lang; noch auch ist die Ver-

/197/

gangenheit lang, sondern eine lange Vergangenheit ist nur das Gedächtnis an Vergangenes als lange." <sup>17</sup>

Der scharfe Schnitt zwischen der Ding-Zeit und der reinen Erlebnis-Zeit - zwischen der Zeit, die wir als Strombett für das objektive Geschehen denken, und der Bewußtseins-Zeit, die uns ihrem Wesen nach nicht anders denn als "Präsenzzeit" gegeben sein kann, ist nunmehr vollzogen. Die Problematik, die damit aufgeschlossen ist, kommt, einmal in dieser Klarheit erfaßt, nicht wieder zur Ruhe. Sie durchzieht fortan die Geschichte der Metaphysik wie die der Erkenntnistheorie - und sie hat noch jüngst, in den Versuchen zur Grundlegung der modernen "Denkpsychologie" ihre Wiederauferstehung erfahren <sup>18</sup>. Aber auch wir selbst

---

<sup>17</sup> »Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum, longa memoria praeteriti est.« Confessiones, Lib. XI, cap. 37; vgl. bes. cap. 26 ff. Die »*longa expectatio*« und die »*longa memoria*« soll hierbei natürlich nicht etwa die reale Dauer der Erwartung und Erinnerung als psychischer Akte bezeichnen, sondern sie besagt, daß die Erwartung bzw. die Erinnerung den *Inhalt*, auf den sie sich richten, als »kurz« oder »lang« bestimmen: die Zeitbestimmung geht nicht auf die Akte, sondern betrifft deren "intentionales Objekt".

<sup>18</sup> Vgl. Hoenigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie; zum Unterschied zwischen "Präsenzzeit" und "objektiver" Zeit, von "gestalteter Zeit" und "transzendentcr Zeit.", s. bes. S. 67ff., 87 ff., 307 ff. u.ö.

sehen uns eben hier alsbald wieder auf den eigentlichen Mittelpunkt unserer systematischen Frage zurückgewiesen. Denn klar und bestimmt wird hier die Forderung erhoben, das Phänomen der Repräsentation der Zeit nicht mit den Problemen der Seins-Zeit als ontisch-realer, als "metaphysischer" Zeit zu vermengen. Wir können nicht mit dieser letzteren beginnen, um von hier aus zur erlebten Zeit, zur »Ichzeit« vorzudringen; sondern wir können nur den umgekehrten Weg gehen. Die Frage lautet, wie wir von jenem reinen Phänomen des »Jetzt«, das Zukunft und Vergangenheit als konstitutive Momente in sich begreift, zu jener Art von Zeit hingeführt werden, in der diese drei Stadien voneinander geschieden, in der sie als objektiv "auseinander" und nacheinander-befindlich gesetzt sind. Die Richtung der Betrachtung kann hierbei immer nur vom »Idealen« zum »Realen«, von der »Intention« auf ihren »Gegenstand« gehen. Von der metaphysischen Kategorie der Substantialität hingegen führt letzten Endes kein Weg zur reinen Anschauung der Zeit zurück. Die einzig konsequente Entscheidung besteht hier darin, eben diese Anschauung selbst zu verwerfen; - sie mit Parmenides als nicht-seiend, oder mit Spinoza als Gebilde

/198/

der Imagination zu erklären. Aber da reine Phänomene sich durch Machtsprüche des metaphysischen Denkens nicht beseitigen, nicht schlechthin vernichten lassen, so besteht zuletzt die einzige Möglichkeit der Lösung in einer prinzipiellen Umwendung und Rückwendung des Problems. Was es zu erkennen gilt, ist der Übergang von der ursprünglichen Zeitstruktur des Ich zu jener Zeit-Ordnung, in der für uns die empirischen Dinge und Ereignisse stehen, in der uns der "Gegenstand der Erfahrung" gegeben ist. Und hier zeigt sich zunächst, daß eben das, was dieser »Gegenstand« besagt und meint, nicht nur mittelbar auf die Zeitordnung *bezogen* ist, sondern daß er geradezu erst durch sie *setzbar* wird. In der neueren Philosophie setzt diese Fassung der Frage nicht erst bei Kant, sondern schon bei Leibniz ein. Schon er zeigt - und eben dies bildet ein Kernstück in seiner Polemik gegen Newtons Zeitlehre -, daß die "monadologische" Zeit das *próteron te physei* bildet, und daß wir erst von ihr aus zur mathematisch-physikalischen Zeit gelangen können. Für das System der Monadologie ist die »Präsenz« des Ich, die Vergangenheit und Zukunft in sich begreift, der Ausgangspunkt, der *terminus a quo*, dessen Sein und Sinn durch keinen »*influxus physicus*«, durch keine Kausalität "von außen" erklärt werden kann. Sie bildet die Vermittlung für alles sonstige objektive Sein und für alles objektive Wissen. Denn die Monade ist nach Leibniz, der hier den realistischen Substanzbegriff umkehrt, nur kraft ihres Vorstellens: - sie kann aber nicht anders vorstellen, als indem sie im Jetzt das Vergangene und Künftige erschaut und ausdrückt. Dieser Ausdruck des Vielen im Einen (*multorum in uno expressio*) gehört zum Wesen jeder Bewußtseinserscheinung; aber er ist deutlicher als vielleicht irgendwo sonst am Charakter der zeitlichen Phänomene erfaßbar und aufzeigbar. In jedem anderen Gebiet kann es scheinen, als trete die »Repräsentation«, als bloß-mittelbarer Akt, zu einem irgendwie unmittelbar gegebenen Bewußtseins-Stoff bloß hinzu; als sei sie diesem nicht ursprünglich zugehörig, sondern füge sich ihm nachträglich an. Im Raum etwa *bezieht* sich zwar jeder Inhalt notwendig auf die anderen, so daß jedes »Hier« mit einem »Dort« durch kausale Bestimmungen, durch dynamische Wirkungen *verknüpft* ist; aber der reine Sinn des »Hier« scheint auf den ersten Blick für sich bestehen zu können, scheint unabhängig von dem

des »Dort« begriffen und definiert werden zu können. Für die Zeit aber ist nicht einmal in der Abstraktion eine solche Trennung möglich. Jeder Moment schließt die Dreiheit der Zeitbeziehungen und der zeitlichen Intentionen unmittelbar in sich. Die Gegenwart, das Jetzt empfangt den Charakter *als*

/199/

Gegenwart nur durch den Akt der Vergegenwärtigung, durch den Hinweis auf Vergangenes und Künftiges, den sie in sich schließt. Hier tritt demnach die »Repräsentation« nicht zur »Präsentation« hinzu, sondern sie ist es, die den Gehalt und Kern der »Präsenz« selber ausmacht. Der Schnitt, der hier »Inhalt« und »Darstellung«, »Daseiendes« und »Symbolisches« gegeneinander abzuscheiden sucht, würde, falls er gelänge, zugleich den Lebensnerv des Zeitlichen selbst treffen und zerstören.

Und mit der spezifischen Form des Zeitbewußtseins wäre jetzt auch die des Ichbewußtseins vernichtet. Denn beide bedingen einander wechselseitig: das Ich findet und weiß sich nur in der dreifachen Form des Zeitbewußtseins, während andererseits die drei Phasen der Zeit sich nur im Ich und kraft des Ich zur Einheit zusammenschließen. Die Art, wie in der Zeit Bestimmungen, die in abstrakter begrifflicher Setzung einander zu widerstreiten und die sich ewig zu fliehen scheinen, nichtsdestoweniger ‚zusammengehen‘, kann niemals von den Dingen her, sondern nur vom Ich her verständlich gemacht werden. Denn auf der einen Seite macht, nach dem Kantischen Ausdruck, das »stehende und bleibende Ich das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden« - auf der anderen Seite aber kann sich das Ich nur in seinem eigenen stetigen Fließen eben dieser seiner Identität und Beharrlichkeit versichern. Es ist Konstanz und Veränderung, Dauer und Übergang in einem. "Indem ich mich als in diesem Jetzt stehend fühle, finde ich mich nicht nur nach der Vergangenheit hin in stetigem Übergehen, sondern auch nach vorwärts hin finde ich mich als keineswegs scharf begrenzt, als keineswegs abschließend, aufgehörend und nach einer Pause neu anfangend. Auch nach vorwärts hin bin ich ein Weiterfließendes. Indem ich in diesem Jetzt mich als herfließend aus dem eben zur Vergangenheit gewordenen Jetzt fühle, bin ich zugleich dessen gewiß, daß dieses Jetzt, in dem ich stehe, sofort hinschwindet und in ein weiteres Jetzt hineinfließt. Mein Jetzt-Erlebnis hat diese zwei Seiten an sich: es fühlt sich als kommend aus dem Vorher und als sich wandelnd in das Nachher. Jedes Jetzt ist für mich hinschwindendes Soeben-Gegenwärtiggewesensein und eben damit zugleich Übergehen in ein weiteres Jetzt, das ist: in ein Soeben-Noch-nicht-Gegenwärtiggewesensein <sup>19</sup>." Auch diese Form des Icherlebnisses läßt sich freilich nicht anders denn in der reinen Beschreibung aufweisen - nicht aber läßt sie sich in dem Sinne »erklären«, daß sie dadurch auf etwas anderes, Tieferes zurückgeführt würde. Gleichviel welche Richtung diese Er-

/200/

---

<sup>19</sup> Joh. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, München 1925, S.23f.

klärung nimmt, gleichviel ob sie metaphysische oder psychologische Tendenzen verfolgt, so wird stets die versuchte Ableitung zur Aufhebung: die Deduktion schlägt unmittelbar in die Negation um. Spinoza muß, indem er die Zeit dem Gebiet der »Imagination« zuweist, damit auch das Ich dem gleichen Kreis zurechnen. Zwar tritt auch bei ihm das Bewußtsein, die *cogitatio*, als Attribut der unendlichen Substanz auf, und ist daher, wie es scheint, als ein Ewiges und Notwendiges bestimmt. Aber er läßt keinen Zweifel darüber, daß dieses Bewußtsein mit dem menschlichen Ichbewußtsein nicht mehr als den bloßen Namen gemein hat. Wenn wir der Substanz das Prädikat des Selbstbewußtseins zuschreiben, wenn wir vom göttlichen Verstand und vom göttlichen Willen sprechen, so unterliegen wir in dieser Bezeichnung dem Zwang einer bloßen sprachlichen Metapher: der Sache nach besteht hier keine größere Gemeinsamkeit, als die zwischen dem Hund als Sternbild und dem Hund als bellendem Tier. Von der entgegengesetzten Seite her wird die Ursprünglichkeit und die selbständige Eigenart des Ichbewußtseins wie des Zeitbewußtseins durch die Kritik bestritten, die der psychologische Empirismus und Sensualismus an beiden übt. Auch hier stehen wir im Banne einer substantiellen Grundauffassung: aber nicht das Einfache des Seins, sondern das Einfache der Empfindung ist es, worauf hier alle Gestaltungen des Bewußtseins reduziert und worein sie aufgelöst werden sollen. Dieser elementare Bestand als solcher schließt in seinem reinen An-Sich weder die Form des Ich noch die der Zeit in sich. Beide erscheinen vielmehr als sekundäre Produkte - als akzidentelle Bestimmungen, die eine genetische Ableitung aus dem Einfachen fordern. So wird das Ich zum "Bündel von Vorstellungen", wie die Zeit zu einer bloßen Mehrheit sinnlicher Eindrücke wird. Wer die Zeit unter den Grundtatsachen des Bewußtseins, wer sie unter den einfachen Perzeptionen sucht, wird in ihnen nichts finden, was ihr entspricht: es gibt keine einzelne Vorstellung der Zeit oder der Dauer, wie es eine solche von einem Ton oder von einer Farbe gibt. Fünf Töne auf einer Flöte gespielt - so betont Hume - erwecken in uns den Eindruck der Zeit; aber diese ist hierbei keineswegs ein neuer Eindruck, der zu den rein akustischen Impressionen, als ihnen gleichartig und gleichwertig, hinzutritt. Ebenso wenig aber schafft etwa der Geist, auf Veranlassung und Anregung der bloßen Gehörsempfindungen, eine neue Idee, eine Idee der »Reflexion«, die er aus sich selbst zieht. Denn er mag zu tausend Malen alle seine Vorstellungen zergliedern: - nie wird er imstande sein, aus ihnen eine eigene und ursprüngliche Perzeption, die Perzeption der Zeit, zu gewinnen. Wessen er sich in

/201/

Wahrheit beim Hören der Töne bewußt wird, ist also, außer den einzelnen Tönen selbst, nichts anderes als ein modaler Charakter, der ihnen anhaftet; ist nur die besondere Art, in der sie auftreten. Wir können später darauf reflektieren, daß diese Erscheinungsart rein als solche nicht an das Material der Töne gebunden ist, sondern daß sie auch an jedem anderen sinnlichen Stoff vorkommen und sich an ihm manifestieren kann. Aber damit wird die Zeit zwar von jeder *Besonderheit* des Empfindungsstoffes, nicht aber von dem sinnlichen Stoff überhaupt ablösbar. Die Zeitvorstellung ist demnach für Hume kein selbständiger Inhalt; sie entspringt vielmehr aus einer gewissen Form des "Bemerkens" oder "Beachtens" sinnlicher Eindrücke und Gegenstände. Diese Ableitung, die im wesentlichen noch Mach unverändert von Hume übernimmt, verläuft jedoch offenbar in demselben Zirkel, in dem alle Versu-

che, spezifische Weisen und Richtungen der "Intention" auf bloße Akte der Aufmerksamkeit zurückzuführen, sich bewegen<sup>20</sup>. Um die Zeit zu »bemerken«, sollen wir auf die Folge »achten« - und von ihr allein, nicht aber von den besonderen Inhalten, die in dieser Folge auftreten, »Notiz nehmen«<sup>21</sup>. Aber es ist klar, daß eben diese Beachtungsrichtung schon das Ganze der Zeit, schon ihre allgemeine Struktur und ihren charakteristischen Ordnungssinn, in sich schließt. Der psychologische Empirismus unterliegt hier demselben Trugschluß, dem innerhalb ihrer Sphäre die realistische Ontologie unterlag. Auch er sucht die »phänomenale« Zeit aus irgendwelchen »objektiven« Bestimmungen und Verhältnissen herzuleiten; nur daß seine Objekte nicht mehr die absoluten Substanzen, sondern die - nicht minder als absolut gesetzten - Sinneseindrücke sind. Aber weder die "Dinge an sich" noch die "Empfindungen an sich" erklären jene fundamentale Beziehung, die uns im Zeitbewußtsein entgegentritt. Das »Nacheinander der Vorstellungen« ist mit der »Vorstellung des Nacheinander« keineswegs gleichbedeutend - noch ist einzusehen, wie die letztere einfach aus dem ersteren »resultieren« sollte. Denn solange der Fluß der Vorstellungen rein als eine tatsächliche Veränderung, als ein objektiv-reales Geschehen genommen wird, enthält er noch kein Bewußtsein von der Veränderung als solcher von jener Weise, in welcher die Zeit als Folge und nichtsdestoweniger als

/202/

stete Gegenwart, als »Vergegenwärtigung« im Ich gesetzt und für dasselbe gegeben ist<sup>22</sup>.

An eben dieser Klippe scheitern denn auch alle anderen Versuche, das symbolische Befußtsein des Vergangenen im Jetzt, sowie den Vorblick vom Jetzt in die Zukunft dadurch zu begreifen, daß man beides aus Kausalgesetzen des objektiven Seins und des objektiven Geschehens ableitet. Wieder soll hier ein reiner Wissens-Zusammenhang, eine Form der »Bewußtheit« dadurch verständlich gemacht werden, daß man an seine Stelle einen Seins-Zusammenhang treten läßt. Aber so eng dieser letztere auch geknüpft werden mag, so bleibt er doch *generisch* von dem, was er erklären soll, geschieden. Mag immerhin das Vergangene im Gegenwärtigen noch in irgendeinem Sinne fortbestehen, so läßt sich doch von diesem seinem angeblichen Bestand zum Phänomen der Repräsentation keine Brücke schlagen. Denn »Repräsentation« ist von bloßer »Retention« nicht dem Grade, sondern der Art nach unterschieden<sup>23</sup>. Es genügt nicht, daß das Vergangene im Gegenwärtigen sub-

---

<sup>20</sup> Vgl. hrz. Ob. S. 187f.

<sup>21</sup> Vgl. Hume, Treatise of human nature, Book I, Part II, scct. 3: »But here it only takes notice of the manner, in which the different sounds make their appearance; and that it may afterwards consider, without considering these particular sounds«.

<sup>22</sup> Zum Unterschied der »phänomenologischen« Zeit von der objektiven »kosmischen« Zeit, vgl. bes. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie § 81 ff. - Die eingehende Analyse des Zeitbewußtseins, die im letzten Bande des »Jahrbuchs f. Philos. u. phänomenolog. Forschung« (Bd. XI; 1928) von Heidegger auf Grund der Husserlschen Vorlesungen herausgegeben worden ist, konnte leider hier nicht mehr berücksichtigt werden.

<sup>23</sup> Dies wird gelegentlich auch von streng »positivistisch«- und psychologischergerichteten Forschern zugestanden; vgl. z. B. Th. Ziehen, Erkenntnistheorie,

stantiell noch in irgendeiner Weise vorhanden ist, oder daß beide durch unzerreißbare Fäden miteinander verknüpft sind, um das spezifische »Erinnerungsbewußtsein«, um das Wissen vom Vergangenen als vergangen zu erklären. Denn eben dann, wenn das Vergangene im Gegenwärtigen »ist«, wenn es der Gegenwart »inexistent« gedacht wird, bleibt es dunkel, wie das Bewußtsein es nichtsdestoweniger als nichtgegenwärtig auffassen, wie es das Sein der Vergangenheit in eine zeitliche *Ferne* rücken kann. Die reale Koinzidenz, die sich hier etwa behaupten läßt, schließt diese Ferne so wenig ein, daß sie sie vielmehr auszuschließen und unmöglich zu machen droht. Wie kann der gegenwärtige Zeitpunkt, der, dem Sein nach, gemäß dem Worte des Parmenides »allzusammen nur im Jetzt vorhanden ist«, und der »als Selbigen im Selbigen ver-

/203/

harrend in sich selbst ruht und standhaft verharrt« - wie kann er sich nichtsdestoweniger in sich selbst entzweien und unterscheiden ? Wie vermag er, als Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft von sich abzulösen und zu unterscheiden? Platon hat in seinem Kampfe gegen die sensualistische Erkenntnislehre des Protagoras auf die spezifische Form der Erinnerungsgewißheit, der *mnéme*, verwiesen, die für sich allein hinreicht, um die Gleichsetzung von »Wissen« und sinnlicher Wahrnehmung zu widerlegen<sup>24</sup>. Dieser Einwand wird dadurch nicht entkräftet, daß man das Phänomen des »Gedächtnisses« selbst zum Ausgangspunkt und Angelpunkt der Psychologie des Erkennens macht und es im Rahmen einer rein naturalistischen Betrachtung zu begreifen sucht. Eine solche physiologische Theorie der »Mneme« ist insbesondere von Richard Semon systematisch ausgebaut worden - und neuerdings hat Bertrand Russell an sie angeknüpft, um auf sie seine Erklärung und seine Analyse des Bewußtseins zu gründen. Nach Semon gehört das, was wir »Gedächtnis« nennen, nicht erst der Sphäre des »Bewußtseins« an, sondern wir haben in ihm eine Grundeigenschaft aller organischen Materie und alles organischen Lebens zu sehen. Dies eben unterscheidet »Lebendiges« und »Totes«, daß alles Lebendige eine Geschichte hat; d.h. daß die Art, wie es auf bestimmte gegenwärtige Einwirkungen reagiert, nicht nur von der Beschaffenheit des momentanen Reizes, sondern von früheren Reizen abhängt, die den Organismus getroffen haben. Der Eindruck, der auf ein organisches Gebilde geübt wird, bleibt in bestimmter Hinsicht erhalten, auch wenn seine Ursache aufgehört hat zu bestehen. Denn jeder Reiz hinterläßt eine bestimmte physiologische »Spur«, ein "Engramm": und jedes dieser »Engramme« ist seinerseits mitbestimmend für die Art, wie der Organismus künftig auf gleiche oder ähnliche Reize antworten wird. So ist alles, was wir bewußte Wahrnehmung nennen, niemals allein von dem gegenwärtigen Zustand des Leibes, insbesondere des Gehirns und des Nervensystems, sondern von der Gesamtheit der Wirkungen abhängig, die auf

---

Jena 1913, S. 287 ff. Daß Ziehens eigene Logik und Erkenntnislehre hieraus freilich nicht die systematisch-notwendige Konsequenz gezogen hat, sondern auf einer Verkennung des hier aufgewiesenen Grundunterschieds beruht, habe ich an anderer Stelle zu zeigen gesucht. (Jahrbücher für Philosophie, hrsg. von W. Moog, Dritter Jahrgang, Berlin 1927, S. 39 ff.)

<sup>24</sup> Vgl. Platon, Theaitet 163 D ff.



beide geübt worden sind <sup>25</sup>. Russell greift auf diese Bestimmungen zurück, um zu zeigen, daß sie und sie allein eine scharfe und exakte Abgrenzung zwischen »Materie« und »Geist« zu geben vermögen. »Geist« und »Materie« unterscheiden sich nicht ihrem Wesen und ihrem "Stoffe" nach, sondern vielmehr durch die Form der Verursachung, die in beiden herrscht. In dem einen Fall läßt

/204/

sich eine hinreichend genaue Beschreibung des Geschehens und seiner Gesetzlichkeit gewinnen, indem wir auf bloß physische Ursachen zurückgehen, d.h. auf solche, deren Wirkung einen einzelnen Moment im allgemeinen nicht überdauert. In dem anderen Gebiet hingegen sehen wir uns über diese Betrachtung notwendig hinausgewiesen: - wir müssen gleichsam auf zeitliche Fernkräfte zurückgreifen, um das hier und jetzt gegebene Geschehen vollständig zu begreifen. Aber andererseits genügt nach Russell dieser Unterschied zwischen »physischer« und »mnemischer« Verursachung auch vollständig, um die phänomenologische Differenz zwischen »Wahrnehmung« und »Erinnerung« zu erklären - ja diese Differenz *bedeutet* gar nichts anderes als eben diese doppelte Form der Kausalität. Niemals gelingt es, Wahrnehmungen und Vorstellungen, Sensationen und Ideen durch rein innere Kriterien, wie etwa durch die größere oder geringere Intensität oder durch irgendeinen anderen psychischen "Charakter", der ihnen anhaftet, zu scheiden. Was die einen von den andern trennt, was die Sphäre der »Bilder« (*images*) als solche bezeichnet und konstituiert, ist vielmehr der Umstand, daß in ihr andere *Gesetze der Verknüpfung* gelten. "Der Unterschied zwischen Bildern und Sensationen kann nur gefunden werden, wenn man auf die Ursachen beider zurückgeht. Sensationen werden uns durch die Sinnesorgane vermittelt, während dies für Bilder nicht gilt. Ein Bild hat jederzeit, abgesehen von seiner physischen Ursache, eine mnemische Ursache und entsteht gemäß mnemischen Gesetzen, d.h. es wird durch Gewohnheit und frühere Erfahrung beherrscht. Wenn wir den Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Ursächlichkeit als endgültig ansehen dürfen, so können wir Bilder von Sensationen dadurch unterscheiden, daß die ersteren, neben den physischen, auch mnemische Ursachen haben, während die letzteren ausschließlich durch physische Ursachen bewirkt werden <sup>26</sup>."

Aber auch diese in sich so konsequente Theorie vergißt, daß phänomenologische Unterschiede der *Bedeutung* sich nicht dadurch aufhellen und nicht dadurch nivellieren lassen, daß man sie auf die Ebene des Daseins und des kausalen Geschehens abbildet <sup>27</sup>. Sie übersieht, daß die Differenz der Verursachung als solche immer nur für einen fremden Zuschauer gegeben ist, der das Bewußtsein sozusagen von außen betrachtet. Er, der bereits mit einer "objektiven" Zeit operiert, in die er das Geschehen ein-

/205/

---

<sup>25</sup> Näheres bei Semon, *Die Mneme*, Lpz. 1904, *Die mnemischen Empfindungen*, Lpz. 1909

<sup>26</sup> Russell, *The Analysis of Mind*, London 1921, S. 149 ff., vgl. auch S. 287 ff.

<sup>27</sup> Näheres hierzu in meinem kritischen Referat über Russells Werk: *Jahrbücher d. Philosophie*, hrsg. von W. Moog, Dritter Jahrgang, Berlin 1927, S. 49 ff.

zufügen und in der er es zu ordnen sucht, mag hierbei zwei Arten von Verknüpfungen gegeneinander absondern: die eine, die rein »physikalischen«, die andere, die zugleich physiologischen und psychologischen Gesetzen gehorcht. Aber jede solche Unterscheidung *innerhalb* der natürlichen Ursachen des Geschehens setzt offensichtlich schon den Gedanken einer Naturordnung überhaupt und damit den Gedanken einer objektiven Zeitordnung voraus. Nur ein Bewußtsein, das überhaupt zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu sondern, und das im Gegenwärtigen Vergangenes wiederzuerkennen versteht, vermag die Gegenwart an die Vergangenheit anzuknüpfen, vermag in dieser die »Fortwirkung« jener zu erblicken. Diese Sonderung bleibt in jedem Falle der radikale Akt: das Urphänomen, das durch keine kausale Ableitung erklärt werden kann, weil es bei jeglicher kausalen Ableitung bereits vorausgesetzt werden muß. Selbst wenn man die naturalistische Theorie der »Mneme« in ihrem ganzen Umfange annimmt, wenn man davon ausgeht, daß kein Eindruck auf die lebendige organische Substanz erfolgen kann, ohne daß er sich nach den vorangegangenen Eindrücken richtet und durch sie modifiziert wird: - auch dann noch bleibt doch eben diese Modifikation selbst nur ein tatsächliches Geschehen, das eine Wirkung an Stelle einer anderen setzen würde. Wie aber - so müßte jetzt weiter gefragt werden - kann nun diese Änderung als solche erkannt werden; wie kann das Gegenwärtige nicht nur objektiv durch das Vergangene bestimmt sein, sondern sich durch es bestimmt wissen und sich auf das Vergangene als seinen Bestimmungsgrund beziehen? Mögen immerhin »Engramme« und Spuren des Früheren zurückgeblieben sein, so erklären doch eben diese sachlichen Rückstände an sich keineswegs die charakteristische Form der Rückbeziehung. Denn diese setzt ja voraus, daß innerhalb des unteilbaren Zeitmoments eine Mehrheit von Zeitbestimmungen gesetzt wird, daß der gesamte Inhalt des im einfachen »Jetzt« gegebenen Bewußtseins gewissermaßen auf Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verteilt wird. Diese Form der phänomenalen Differenzierung bildet das eigentliche Problem. Die Theorie der »Mneme« aber kann im günstigsten Falle nur die reale Inexistenz des Früheren im Späteren erklären, nicht aber begreiflich machen, wie es dazu kommt, daß an dem hier und jetzt gegebenen Inhalt eine Gliederung sich vollzieht, kraft deren einzelne Bestimmungen aus ihm herausgehoben und in eine zeitliche Tiefendimension verlegt werden. Auch diese Theorie verschiebt daher, gleich derjenigen Humes, die Frage: sie glaubt die »Vorstellung des Nacheinander" aus dem »Nacheinander der Vorstellungen« ableiten zu können.

/206/

Die naturalistisch-gerichtete Psychologie versucht, das Verhältnis von »Wahrnehmung« und »Erinnerung« so zu fassen, daß die Erinnerung gewissermaßen nur als Verdoppelung der Wahrnehmung, als Wahrnehmung in zweiter Potenz erscheint. Erinnerung ist die Wahrnehmung einer vergangenen Wahrnehmung: »*sentire se sensisse meminisse est*«, wie es bei Hobbes heißt. Aber schon in dieser Formel selber springt ein doppeltes Problem heraus. Hobbes definiert die Sensation derart, daß sie nichts anderes als die Reaktion bedeutet, die der organische Leib gegen einen von außen wirkenden Reiz ausübt. Aber wie kommt es unter diesen Umständen zum Phänomen des Gedächtnisses - wie kann die Reaktion, die auf einen anwesenden Reiz erfolgt, auf einen abwesenden Reiz als Ursache gedeutet werden? Wie ist es möglich" wahrzunehmen, daß man wahrgenommen hat"? Schon in der

sprachlichen Form, die Hobbes seinem Satz gegeben hat, wird die ganze Schwierigkeit offenbar. *Sentire se sensisse*: das besagt einmal, daß zwei verschiedene und verschiedenen Zeiten angehörige Empfindungen an dasselbe Subjekt geknüpft werden, daß es das gleiche »Ich« ist, das empfindet und empfunden hat. Und es besagt weiterhin, daß eben dieses Ich seine Zustände und Modifikationen gegeneinander absondert, daß es ihnen verschiedene zeitliche Stellenwerte gibt und diese Stellenwerte selbst in einer kontinuierlichen Reihe ordnet. Hier kehrt sich demnach bei Hobbes das anfänglich gesetzte Verhältnis geradezu um: während er nach den Grundsätzen seines Systems die Empfindung als die Vorbedingung des Gedächtnisses denken muß, wird ihm andererseits das Gedächtnis zum Ingrediens der Empfindung selbst. "Ich weiß wohl" - so betont selbst dieser konsequente »Materialist« -, "daß es hervorragende Philosophen gegeben hat, die den Satz aufgestellt haben, daß alle Körper mit sinnlicher Empfindung begabt sind, und wenn man die Natur der Empfindung lediglich in die Rückwirkung auf einen äußeren Reiz setzt, so sehe ich in der Tat kein Mittel, eine derartige Annahme zu widerlegen. Aber selbst wenn aus der bloßen Reaktion in diesen Körpern eine Vorstellung sich bildete, so würde sie doch mit der Entfernung des Gegenstandes alsbald verschwinden; die Körper würden also nur derart empfinden, daß sie sich niemals erinnern würden, empfunden zu haben, was für diejenige Art von Empfindung, von der hier die Rede ist, nichts besagt. Denn unter Empfindung verstehen wir gewöhnlich eine Beurteilung der Gegenstände vermittels der Vorstellungen, indem wir nämlich die Vorstellungen miteinander vergleichen und sie untereinander scheiden: eine solche Vergleichung und Unterscheidung aber ist notwendig stets mit einem Akt des Gedächtnisses verbunden, durch den erst Früheres mit Späterem zusammengehalten und durch den erst das eine vom andern abgesondert werden kann<sup>28</sup>." Dieser Tatbestand tritt nach Hobbes insbesondere in der Betrachtung und Zergliederung der Tastphänomene hervor, sofern nämlich alle taktilen Qualitäten nicht durch den Tastsinn allein, sondern auch durch das Gedächtnis wahrgenommen werden. "Denn obgleich manche Dinge in einem Punkte getastet werden, so kann man sie doch nicht empfinden ohne den Fluß eines Punktes, d. h. ohne Zeit; Zeit aber zu empfinden, dazu bedarf es des Gedächtnisses." In der Tat ist, wie die neuesten Untersuchungen auf dem Gebiete des Tastsinns mit besonderer Deutlichkeit ergeben haben, die Bewegung und damit die Zeit einer der gestaltenden Faktoren der Tastphänomene selbst. Die Vertiefung in diese Phänomene ist daher besonders geeignet, jene "zeitatomistische Tendenz", die in der Wahrnehmungspsychologie lange fast alleinherrschend war, zu widerlegen. Sie zeigt, daß gerade die grundlegenden Qualitäten des Tastsinns - Qualitäten wie »hart« und »weich«, »rauh« und »glatt« - erst kraft der Bewegung entstehen, so daß sie, wenn wir die Tastempfindung auf einen einzelnen Augenblick beschränkt sein lassen, innerhalb dieses Augenblicks als Data gar nicht mehr aufgefunden werden können. Es ist nicht ein zeitlich abgelöster, einen bestimmten Moment erfüllender Reiz und die ihm entsprechende sinnliche Empfindung, noch auch eine bloße Summe sinnlicher Augenblickserleb-

/207/

nisses verbunden, durch den erst Früheres mit Späterem zusammengehalten und durch den erst das eine vom andern abgesondert werden kann<sup>28</sup>." Dieser Tatbestand tritt nach Hobbes insbesondere in der Betrachtung und Zergliederung der Tastphänomene hervor, sofern nämlich alle taktilen Qualitäten nicht durch den Tastsinn allein, sondern auch durch das Gedächtnis wahrgenommen werden. "Denn obgleich manche Dinge in einem Punkte getastet werden, so kann man sie doch nicht empfinden ohne den Fluß eines Punktes, d. h. ohne Zeit; Zeit aber zu empfinden, dazu bedarf es des Gedächtnisses." In der Tat ist, wie die neuesten Untersuchungen auf dem Gebiete des Tastsinns mit besonderer Deutlichkeit ergeben haben, die Bewegung und damit die Zeit einer der gestaltenden Faktoren der Tastphänomene selbst. Die Vertiefung in diese Phänomene ist daher besonders geeignet, jene "zeitatomistische Tendenz", die in der Wahrnehmungspsychologie lange fast alleinherrschend war, zu widerlegen. Sie zeigt, daß gerade die grundlegenden Qualitäten des Tastsinns - Qualitäten wie »hart« und »weich«, »rauh« und »glatt« - erst kraft der Bewegung entstehen, so daß sie, wenn wir die Tastempfindung auf einen einzelnen Augenblick beschränkt sein lassen, innerhalb dieses Augenblicks als Data gar nicht mehr aufgefunden werden können. Es ist nicht ein zeitlich abgelöster, einen bestimmten Moment erfüllender Reiz und die ihm entsprechende sinnliche Empfindung, noch auch eine bloße Summe sinnlicher Augenblickserleb-

<sup>28</sup> Hobbes, *De corpore*, P. IV, Cap. 25, § 5; § 5; zu Hobbes' Psychologie vgl. bes. Hoenigawald, *Hobbes u. die Staatsphilosophie*, München 1924, S. 109 ff.

nisse, was zu diesen Qualitäten hinführt, sondern es handelt sich in ihnen, wenn wir sie nach Seiten ihrer objektiven "Ursachen" betrachten, vielmehr um *Reizverläufe*, die nicht mit einzelnen "Empfindungen" beantwortet werden, sondern einen Totaleindruck konstituieren, dem keine zeitliche Komponente mehr als wesentlich angehört<sup>29</sup>. Hier kehrt sich also das Verhältnis, wie wir es bei Hume beschrieben fanden, geradezu um: nicht aus einer Sukzession sinnlicher Erlebnisse entsteht die Vorstellung des Flusses der Zeit, sondern aus der Auffassung und Gliederung eines bestimmten zeitlichen Verlaufs resultiert ein eigentümliches sinnliches Erlebnis. Es wird somit, auf den ersten Blick seltsam genug, nicht aus der Folge der Eindrücke die Idee der Zeit "abstrahiert" - sondern das Durchlaufen einer Reihe, die nicht anders denn im Nacheinander erfaßt werden kann, führt zuletzt zu einem Ergebnis, das alles Nacheinander von sich abgestreift hat und als einheitliches und simultanes vor uns zu stehen scheint. Von einer

/208/

neuen Seite her zeigt sich hier, daß die Funktion des »Gedächtnisses« keineswegs auf bloße Reproduktion vergangener Eindrücke eingeschränkt ist, sondern daß ihm im Aufbau der Wahrnehmungswelt eine echt-schöpferische Bedeutung zukommt - daß die »Erinnerung« nicht nur früher gegebene Wahrnehmungen wiederholt, sondern daß sie neue Phänomene und neue Data konstituiert<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Näheres hierüber bei Katz, Der Aufbau der Tastwelt, Kapitel 3, S. 56 ff.

<sup>30</sup> Es ist historisch und systematisch interessant zu verfolgen, wie die psychologischen und erkenntnistheoretischen Probleme, die das "Erinnerungsbewußtsein" stellt, immer wieder zu einer Krise des strikten Sensualismus und Positivismus geführt und ihn an einem bestimmten Punkte zur Umkehr genötigt haben. In der Philosophie des 19. Jahrhunderts tritt diese Wandlung vielleicht am deutlichsten bei Hans Cornelius hervor. Cornelius, der ursprünglich einen strengen Empirismus im Sinne von Mach und Avenarius vertreten hatte, vollzieht an eben diesem Punkte die Rückwendung, die ihn schließlich wieder ganz nahe an Kants "transzendente" Problemstellung heranführt. Er geht davon aus, daß die Form des Zeiterlebnisses in keiner Weise »erklärt«, d. h. auf andere Tatsachen zurückgeführt werden kann, weil jeder Versuch einer solchen Erklärung das zu Erklärende immer schon voraussetzen müßte. Die Tatsache, daß eine Mannigfaltigkeit von Erlebnissen und jedes einzelne Erlebnis als Teil einer zeitlichen Ganzheit und einer Ich-Ganzheit gegeben ist, bedeutet "eine der für jede Zeit unseres Lebens als gültig anzuerkennenden Tatsachen, d. h. sie ist eine transzendente Gesetzmäßigkeit". Weiter sucht Cornelius zu zeigen, daß die herkömmliche (sensualistische und assoziations-psychologische) Auffassung des Erinnerungsbewußtseins in keiner Weise zur Beschreibung des Tatbestandes genüge, daß im Augenblick, wo ein bestimmter Inhalt a im Bewußtsein auftritt, nicht nur er selbst, sondern auch ein anderer, ihm vorgegangener b für das Bewußtsein gegeben ist. Die Erinnerung an ein Erlebnis a kann nicht dadurch erklärt werden, daß von ihm irgendeine Nachwirkung, ein "Gedächtnisbild" a zurückgeblieben sei. "Denn das Dasein einer solchen Nachwirkung würde ja nur eben ein dem neuen Augenblick angehöriger Inhalt sein, d. h. diese Nachwirkung würde nur als ein gleichzeitig mit b auftretender gegenwärtiger Inhalt gegeben sein. Vielmehr ist, damit ein *Wissen von Vergangenen* gegenwärtig gegeben sei, erforderlich, daß jene Nachwirkung zugleich die Eigenschaft habe, uns dieses Wissen zu vermitteln, gleichsam einen Hinweis auf dieses Vergangene zu enthalten. Die Tatsache, daß in dem gegenwärtigen Erlebnis der Erinnerung ein Wissen von einem vergangenen Erlebnis gegeben ist, daß das erstere also für unser Wissen dieses letztere repräsentiert, bezeichne ich als die symbolische Funktion des Erinnerungserlebnisses."

/209/

Und noch deutlicher und charakteristischer tritt dieser schöpferische Zug des reinen Zeitbewußtseins zutage, wenn wir die dritte Grundrichtung, in der es sich bewegt, ins Auge fassen; - wenn wir statt des Rückblicks in die Vergangenheit den Vorblick in die Zukunft betrachten. Auch er gehört zum Wesen des Zeitbewußtseins, das sich erst in dem Ineinander von gegenwärtiger Anschauung, von Erinnerung und Erwartung in sich selber vollendet. Schon Augustin betont demgemäß, daß die Erwartung zur Charakteristik des Zeitbewußtseins ebenso notwendig wie die Erinnerung gehöre - und überall, wo statt von der objektiv-physikalischen, vielmehr von der »monadologischen« Zeit ausgegangen wird, ist es gerade dieses letztere Phänomen, das in den Mittelpunkt der Auffassung rückt. Der "Ausdruck des Mannigfaltigen im Einen", der nach Leibniz die Monade kennzeichnet, ist ebenso ursprünglich auf die Zukunft wie auf die Vergangenheit bezogen. Das Ich, das sich selber als "in der Zeit" stehend anschaut, faßt sich hierbei nicht nur als eine Summe ruhender Zuständlichkeiten, sondern als ein Wesen, das sich nach vorwärts in die Zeit erstreckt, das vom Gegenwärtigen zum Künftigen hinausstrebt. Ohne diese Form des Strebens ist uns auch das, was wir als »Vorstellung«, als aktuelle Vergegenwärtigung eines Inhalts zu denken pflegen, niemals gegeben. So gleicht das echte Ich niemals einem bloßen "Bündel von Perzeptionen", sondern es ist der lebendige Quell und der Grund, aus dem immer neue Inhalte sich erzeugen: »*fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum*«<sup>31</sup>. Sein Gehalt zergeht uns unter den Händen, wenn wir ihn rein statisch zu denken suchen, wenn wir ihn durch den Begriff des bloßen *Seins*, statt durch den der Kraft bestimmen. Leibniz hat diesen Sachverhalt durch eine kühne sprachliche Neubildung bezeichnet, indem er der gegenwärtigen Vorstellung; der *perceptio*, die *percepturatio* als gleichberechtigt zur Seite stellt<sup>32</sup>. Beides ist untrennbar miteinander verbunden: denn das Bewußtsein ist nur dadurch, daß es nicht in sich beharrt, sondern ständig über

/210/

sich selbst, über die gegebene Gegenwart, zum Nicht-Gegebenen hin-

---

"Man erkennt leicht, daß es sich hier abermals um eine transzendente Gesetzmäßigkeit handelt. Denn wäre die Erinnerung nicht allgemein und primär Erinnerung an Mannigfaltigkeiten von Erlebnissen, so würde die Erkenntnis des Zeitverlaufs nicht zustande kommen können." Von dieser Betrachtung aus, für die er sich ausdrücklich auf die entsprechenden Darlegungen Kants über die "Synthesis der Reproduktion" und die "Synthesis der Rekognition im Begriff" beruft, gelangt Cornelias sodann zu einer Neuorientierung der Erkenntnislehre, die ihn von der anfangs versuchten rein positivistischen Grundlegung zur "transzendentalen Systematik" hinleitet. Vgl. seine Schrift *Transzendente Systematik, Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München 1916, S. 53 ff., 73 ff.

<sup>31</sup> Leibniz an de Volder, *Philos. Schriften*, hg. von Gerhardt, Bd. II, S. 172.

<sup>32</sup> »Quaecunque in anima universim concipere licet, ad duo possunt revocari: expressionem praesentis externorum status, animae convenientem secundum corpus suum, et tendentiam ad novam expressionem, quae tendentiam corporum (seu rerum externarum) ad statum futurum repraesentat, verbo: perceptionem et percepturitionem.« Briefwechsel zwischen Leibniz und Christ. Wolff, hg. von Gerhardt, Halle 1860, S. 56.

ausgreift.

Auch die moderne Psychologie hat die Analyse des »Gedächtnisses« in dieser Richtung weiter verfolgt und vertieft: auch sie betont, daß eine der wesentlichen Leistungen des Gedächtnisses in der Erwartung, in der Richtung auf die Zukunft, zu sehen ist <sup>33</sup>. Genetisch betrachtet scheint sogar die Erwartung früher als die Erinnerung zu sein - denn das eigentümliche "Gerichtetsein" auf Künftiges scheint sich schon in den frühesten Lebensäußerungen des Kindes zu finden <sup>34</sup>. Erst in dem Maße, als sie den Leibnizischen Begriff der »Tendenz« wieder zu Ehren brachte und ihn in seiner grundlegenden Bedeutung anerkannte, hat sich die Psychologie des neunzehnten Jahrhunderts von der starren Vorstellungsart befreit, die die einzelnen Eindrücke, als gegenwärtige und bestehende, gleich Mosaikstiften aneinandersetzt. Hier ist es vor allem William James gewesen, der klar erkannt und ausgesprochen hat, daß unter Voraussetzung dieser Vorstellungsart zu einem wahren Einblick in das dynamische Werden, in den »Strom des Bewußtseins« nicht zu gelangen ist. Es ist charakteristischerweise die Betrachtung der *Sprache* gewesen, die James zu diesem Ergebnis geführt hat. "In Wahrheit" - so betont er - "sind große Gebiete der menschlichen Sprache nichts anderes als Richtungszeichen für das Denken, wobei wir ein höchst scharfes und ausgeprägtes Bewußtsein dieser Richtungen besitzen, ohne daß doch ein bestimmtes sinnliches Bild hierbei irgendeine Rolle spielt. Sinnliche Bilder sind feste psychische Tatsachen; wir können sie still stehen lassen und unsern Blick, so lange wir wollen, auf ihnen verweilen lassen. Was dagegen die Zeichen für eine logische Bewegung betrifft, so beziehen sie sich auf psychische Übergänge, die gewissermaßen immer auf dem Marsche sind, und die sich stets nur wie im Fluge erhaschen lassen... Versuchen wir solche Richtungsgefühle festzuhalten, so werden sie zur vollen Gegenwart, und sie selbst sind als Richtungsgefühle dahin... Man kann annehmen, daß ein gutes Drittel unseres Seelenlebens in solchen schnellen Vorblicken besteht, in der Antizipation gewisser Gedankenschemata, noch bevor sie ausdrücklich in artikulierter Rede formuliert sind <sup>35</sup>." Wie lassen sich diese "rapiden Vorblicke" (*these rapid premonitory perspective views of schemes of thought*) erklären, wenn man alles psychische Sein und Leben zuletzt in den "einfachen Sensationen"

/211/

beschlossen und begründet sein läßt; wenn man an dem Dogma festhält, daß alle unsere Vorstellungen und Ideen nichts anderes denn Kopien *früherer* Eindrücke sind? Die Erinnerungsgewißheit mochte sich im gewissen Sinne noch diesem Schema einfügen lassen: es konnte wenigstens versucht werden, das *Bewußtsein* des Vergangenen auf eine Art tatsächlicher *Fortexistenz* desselben, auf eine Wirkung von ihm, die bis in die unmittelbare Gegenwart hineinragt, zurückzuführen. Aber dem Bewußtsein des Künftigen gegenüber versagt jede derartige Reduktion. Ein Ding oder ein Vorgang mag auf uns wirken, ~ auch nachdem sie selbst verschwunden sind, - aber gibt es eine solche Einwirkung auch von Dingen, *bevor* sie sind? Und wenn wir diese Frage verneinen: - wel-

---

<sup>33</sup> S. z.B. Koffka, Die Grundlagen der psychischen Entwicklung, S. 171

<sup>34</sup> Vgl. hrz. W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, S.66

<sup>35</sup> James, Principles of Psychology, I, 252 f.

chen aktuellen »Reiz«, welche objektive »Ursache« vermögen wir für die Erwartung des Kommenden, für die charakteristische »Intention« auf die Zukunft anzuführen? Hier bleibt, vom Standpunkt jeder naturalistischen und objektivistischen Theorie des Bewußtseins, nichts anderes übrig als den Sachverhalt umzukehren: was uns unmittelbar und rein phänomenal als Erwartung erscheint, das muß sich der Sache nach in bloße Erinnerung auflösen und aus Gesetzen der Assoziation und Reproduktion erklären lassen. Die Richtung des Bewußtseins auf die Zukunft ist damit freilich nicht sowohl verstanden, als sie vielmehr verleugnet und vernichtet ist. Unser Vorblick auf die Zukunft wird zu einer bloßen Selbsttäuschung, zu einer Phantasmagorie, der das "wirkliche" Bewußtsein, als eine Kombination aus "Daseiendem" und aus "Gewesenen" gegenübersteht.

Aber selbst wenn es gelänge, die Form der "objektiven" Zeit, wie sie die mathematische Naturwissenschaft denkt und zugrunde legt, von diesem Gesichtspunkt aus zu erfassen und zutreffend zu beschreiben - so wäre mit dieser Auffassung doch die *historische* Zeit, die Zeit der Kultur und der Geschichte, beseitigt und um ihren eigentlichen Sinn gebracht. Denn ihr Sinn baut sich für uns nicht lediglich aus dem Rückblick in die Vergangenheit, sondern nicht minder aus dem Vorblick in die Zukunft auf. Er ist gleich sehr auf das Streben und auf die Tat, auf die Tendenz zum Künftigen, wie auf die Betrachtung und Vergegenwärtigung des Vergangenen gestellt. Nur ein wollendes und handelndes, ein in die Zukunft hinausgreifendes und ein die Zukunft kraft seines Willens bestimmendes Wesen kann eine "Geschichte" haben; kann von Geschichte Wissen, weil und sofern es sie ständig erzeugt. Die echte geschichtliche Zeit ist daher niemals bloße Geschehens-Zeit; sondern ihr spezifisches Bewußtsein strahlt nicht minder als aus dem Mittelpunkt der *Betrachtung* aus dem

/212/

Mittelpunkt des *Wollens* und *Vollbringens* aus. Das kontemplative Moment ist hier unlöslich mit dem aktiven verwoben: das Schauen nährt sich aus dem Wirken, wie sich das Wirken aus dem Schauen nährt. Denn das geschichtliche Wollen selbst ist nicht ohne eine Tat der "produktiven Einbildungskraft" möglich - wie andererseits die Einbildungskraft nur dort wahrhaft schöpferisch zu werden vermag, wo sie von einem lebendigen Impuls des Willens bestimmt und beflügelt wird. So beruht das geschichtliche Bewußtsein auf einem Ineinander und einer Wechselwirkung von Tatkraft und Bildkraft: auf der Klarheit und Sicherheit, mit der das Ich imstande ist, ein zukünftiges Sein im Bilde vor sich hinzustellen und alles einzelne Tun auf dieses Bild zu richten. Wieder zeigt sich hierin die Art der symbolischen »Representation« in ihrer ganzen Kraft und in ihrer ganzen Tiefe: denn hier ist es das Symbol, das der Wirklichkeit sozusagen voraneilt, das ihr den Weg weist und ihr die Bahn erst frei macht. Es blickt nicht auf sie, als seiende und gewordene, bloß zurück, sondern es wird zu einem Moment und Motiv ihres Werdens selbst. In dieser Form des symbolischen Schauens ergibt sich erst die eigentliche spezifische Differenz durch die sich der geistige, der geschichtliche Wille vom bloßen "Willen zum Leben", von den rein vitalen Triebkräften unterscheidet. Der Trieb ist, so ungestüm er nach vorwärts zu drängen scheint, doch in Wahrheit stets von rückwärts her bestimmt und dirigiert. Die Kräfte, die ihn leiten, liegen hinter ihm, nicht vor ihm: sie entspringen dem sinnlichen Eindruck und dem unmittelbaren sinnli-

chen Bedürfnis. Der Wille dagegen reißt sich von dieser Bindung los. Er greift ins Künftige hinweg und ins bloß Mögliche hinaus, indem er beides durch einen rein symbolischen Akt vor sich hinstellt. Jede Phase der Handlung erfolgt jetzt im steten Hinblick auf einen idealen Entwurf, der die Handlung als Ganzes antizipiert und der ihr ihre Einheit, ihren Zusammenhang und ihre Stetigkeit sichert. Je größer die Kraft dieser Vorschau und dieser freien Überschau ist, eine um so reichere Dynamik und eine um so reinere geistige Form gewinnt das Tun selbst. Seine Bedeutung liegt jetzt nicht mehr lediglich in seinem Ertrag, sondern im Prozeß des Wirkens und Gestaltens selbst, der als; solcher zugleich die Bedingung für eine neue Grundrichtung des Verstehens der Welt in sich schließt.

Wieder bestätigt sich uns damit, daß es eine bestimmte und eigentümliche Weise der »Sicht« ist, in welcher die geschichtliche Wirklichkeit für uns allein »da ist« und in der sie ihre charakteristische *Gestalt* erhält. Die Bestimmungen, die sich uns aus der Analyse des *Raubewußtseins*

/213/

ergeben haben, finden jetzt in der Formung der Zeit ihr Gegenbild. Wie wir dort den bloßen »Aktionsraum« vom »Symbolraum« unterscheiden mußten, so besteht ein analoger Unterschied auch in der zeitlichen Sphäre. Jede Handlung, die in der Zeit geschieht, gliedert sich in ihr auch in irgendeiner Weise; sie weist eine bestimmte Folge, eine Ordnung im Nacheinander auf, ohne welche sie nicht als in sich einheitliches zusammenhängendes Ganzes bestehen könnte. Aber es ist ein weiter Weg von der geordneten Abfolge des Geschehens als solchem zur reinen Anschauung der Zeit selber und ihrer einzelnen Verhältnisse. Schon das tierische Leben bewegt sich in höchst komplizierten und zeitlich aufs feinste gegliederten Handlungsverläufen. Der tierische Organismus kann sich innerhalb seiner Umwelt nur dadurch behaupten, daß er auf die Reize, die ihn von ihr treffen, in der richtigen Weise "antwortet" - und diese Antwort schließt immer eine ganz bestimmte Folge, eine zeitliche Verknüpfung der einzelnen Aktionsmomente, in sich. All das, was wir unter dem Namen des tierischen "Instinkts" zu befassen pflegen, scheint zuletzt darauf zurückzukommen, daß gewisse Situationen, in die das Tier versetzt wird, immer wieder gewisse "Handlungsketten" auslösen, deren jede einen ganz bestimmten Richtungssinn aufweist. Aber die Einheit der Sinnrichtung, die im Vollzug der Handlung hervortritt, ist nicht auch "für" das Tier gegeben, ist nicht in seinem Bewußtsein in irgendeiner Weise "repräsentiert". Damit die einzelnen Stadien und Phasen wechselseitig ineinander *eingreifen*: dazu ist keineswegs erforderlich, daß sie "subjektiv", von einem "Ich" her, »umgriffen« und »begriffen« werden. Vielmehr ist das Tier, das sich in einer solchen Handlungsfolge bewegt, in ihr auch wie gefangen. Es vermag nicht willkürlich aus ihr herauszutreten, noch die geschehende Folge dadurch zu unterbrechen, daß es sich ihre Momente einzeln vergegenwärtigt. Und ebensowenig wie eine solche Form der Vergegenwärtigung ist hier auch eine Vorwegnahme der Zukunft, eine Antizipation derselben im Bilde und im idealen Entwurf, möglich oder erforderlich. Erst beim Menschen erstet jene neue Form des Tuns, die in einer neuen Form der zeitlichen Schau wurzelt. Er unterscheidet, wählet und richtet - und dieses "Richten" schließt immer zugleich ein Sich-Ausrichten, ein Sich-Erstrecken in die Zukunft in sich. Was zuvor eine starre Kette von Reaktionen war, das



bildet sich jetzt zu einer fließenden und beweglichen, dabei aber zentrisch in sich befaßten und in sich geschlossenen Reihe um, in der jedes Glied durch den Hinblick auf das Ganze bestimmt wird. In solcher Kraft "vorauszuschauen und rückwärts" besteht

/214/

die eigentliche Bestimmung und Grundfunktion der menschlichen "Vernunft" <sup>36</sup>. Sie ist in ein und demselben Akte »diskursiv« und »intuitiv«: sie muß die einzelnen Zeitstufen voneinander unterscheiden und in klarer Gliederung voneinander abheben, um sie sodann in einer neuen Synopsis wieder in eins zu setzen. Diese zeitliche Differentiation und Integration gibt erst der Handlung ihr geistiges Gepräge, das gleich sehr die freie Bewegung wie die stete und unverrückbare Richtung dieser Bewegung auf die Einheit eines Zieles hin verlangt.

Von hier aus ergibt sich auch, daß und warum es nicht zulässig ist, das einheitliche Bewußtsein der Zeit in der Weise zu zerlegen, daß man bald diese, bald jene Grundbestimmung, die es in sich faßt, für sich herausgreift, und daß man sie, in ihrer Isolierung, mit einem besonderen und ausschließenden Wert belegt. Sobald in dieser Weise eine einzelne Zeitphase vor den andern ausgezeichnet und gleichsam zur Norm für alle anderen gemacht wird, haben wir nicht mehr das geistige Gesamtbild der Zeit, sondern nur noch eine besondere, wie immer bedeutsame Perspektive vor uns. Wir sahen, wie sich solche perspektivischen Unterschiede der zeitlichen "Sicht" schon in der Gestaltung des mythischen Weltbildes zeigen. Je nachdem hier der gedankliche Akzent und der Gefühlsakzent auf die Vergangenheit, auf die Gegenwart oder auf die Zukunft gelegt wird, entstehen voneinander abweichende mythisch-religiöse Anschauungen und Deutungen des Weltgeschehens <sup>37</sup>. Aber der gleiche Unterschied erhält sich auch in der Sphäre der rein begrifflichen, der "metaphysischen" Deutung. Es gibt Formen der Metaphysik, die einem ganz bestimmten Typus der Zeitanschauung anzugehören und ihm gewissermaßen verhaftet zu bleiben scheinen. Wenn Parmenides und Spinoza den reinen »Gegenwartstypus« des metaphysischen Denkens verkörpern, so ist die Metaphysik Fichtes ganz durch den Blick auf die Zukunft bestimmt. Aber stets zeigt es sich, daß jede derartige einseitige Orientierung dem reinen *Phänomen* der Zeit in irgendeiner Weise Gewalt antun, daß sie es zerstückt und in dieser Zerstückung verkümmern lassen muß. Kein Denker hat gegen solche abstraktive Zerstückung und Verkümmern energischer Einspruch erhoben, als Bergson - und man kann sagen, daß der gesamte

/215/

Aufbau seiner Lehre und ihre Entwicklung, vom »*Essai sur les données immédiates de la conscience*« bis zur »*Evolution créatrice*« hin, erst von diesem Punkte aus verständlich wird. Es bleibt das Verdienst der Bergsonschen Metaphysik, daß sie das Abhängigkeitsverhältnis, das die alte

---

<sup>36</sup> »Sure, lae that made us with such large discourse,  
*Looking óefore and after*, gave us not  
That capability and god-like reason  
To fust in us unused«  
Shakespeare, Hamlet IV, 4.

<sup>37</sup> Vgl. Bd\_ II, S. 145 ff.

Ontologie zwischen der Sphäre des Seins und der der Zeit annahm, umkehrt. Nicht nach einem dogmatisch feststehenden Begriff vom Sein soll das Bild der Zeit geformt und gemodelt, - sondern nach der reinen Intuition der Zeit soll der Inhalt der Wirklichkeit und der der metaphysischen Wahrheit bestimmt werden. Aber hat Bergsons eigene Lehre diese Forderung, die sie in voller Schärfe *stellt*, auch in vollem Umfang *erfüllt*? Bleibt sie ganz und ausschließlich in der Anschauung der Urgegebenheit der Zeit, der "reinen Dauer", stehen - oder mischen sich nicht auch hier in die Beschreibung dieser Urgegebenheit bestimmte "Prämissen", bestimmte "Vor-Gegebenheiten" und "Vor-Urteile" ein? Um hierüber Klarheit zu gewinnen, muß man auf Bergsons Theorie des *Gedächtnisses* zurückgehen. Materie und Gedächtnis bilden die beiden Eckpfeiler und die beiden Gegenpole der Bergsonschen Metaphysik. Wie die ältere Metaphysik einen scharfen Trennungsstrich zwischen der ausgedehnten und der denkenden Substanz, zwischen Leib und Seele zog, so wird, im System Bergsons, der Bereich des Gedächtnisses vom Bereich der Materie abgeschieden. Es ist vergeblich, das eine Moment auf das andere in irgendeiner Weise zurückzuführen, - es ist in sich widersprechend, das Gedächtnis etwa als "Funktion der organischen Materie" begreifen zu wollen. Versuche dieser Art konnten, nach Bergson, nur so lange unternommen werden, als man zwischen den beiden Grundformen dessen, was man »Gedächtnis« zu nennen pflegt, nicht klar und sicher unterschied. Es gibt ein rein motorisches Gedächtnis, das in nichts anderem als in einer Folge eingeübter Bewegungen besteht und das somit lediglich eine Form der Gewohnheit ist. Aber von dieser Art des Bewegungs-Gedächtnisses, des Mechanismus und Automatismus, ist das echte geistige Gedächtnis streng und prinzipiell getrennt. Denn mit ihm stehen wir nicht mehr im Reich der Notwendigkeit, sondern in dem der Freiheit: nicht im Umkreis und unter dem Zwang der Dinge, sondern im Mittelpunkt des Ich, des reinen Selbstbewußtseins. Das wahre Selbst ist nicht dasjenige, das in der Handlung nach außen greift und nach außen wirkt, sondern es ist jenes Ich, das fähig ist, in reiner Erinnerung in die Zeit zurückzublicken und sich in ihrer Tiefe wiederzufinden. Dieser Tiefenblick in die Zeit erschließt sich uns erst, wenn an Stelle des Wirkens das reine Schauen tritt - wenn unsere Gegenwart sich mit der *Vergangenheit*

/216/

durchdringt und beide als unmittelbare Einheit erlebt werden. Aber freilich wird diese Weise und Richtung des Schauens ständig gehemmt und abgelenkt durch die andere Blickrichtung, die auf das Handeln und auf sein zukünftiges, sein erst zu erreichendes und durch unsere Aktion zu erringendes Ziel geht. Jetzt wird nicht mehr, in der Form reiner Bilder der Erinnerung, unser früheres Leben aufbewahrt, sondern jegliche Wahrnehmung gilt nur insoweit, als sie den Keim zu einer beginnenden Tätigkeit in sich schließt. Damit aber formt sich eine Erfahrung ganz anderer Art. Eine Reihe funktionsbereiter Mechanismen mit immer zahlreicheren und mannigfaltigeren Reaktionen auf äußere Reize, mit bereitstehenden Er widerungen für eine immer größer werdende Zahl von möglichen Fragen der Außenwelt, wird jetzt im Körper niedergelegt und gleichsam aufgespeichert. Die Summe dieser durch Übung immer fester werdenden Mechanismen mag auch eine Art von Gedächtnis genannt werden; aber dieses Gedächtnis stellt uns unsere Vergangenheit nicht mehr vor, sondern es spielt sie nur; es bewahrt nicht Bilder von ihr auf, sondern es verlängert nur nützliche frühere Wirksamkeiten bis in den

gegenwärtigen Augenblick hinein<sup>38</sup>. Aber nur das Erinnerungs-Gedächtnis, das in die Vergangenheit zurückgewandte Bild-Gedächtnis, besitzt nach Bergson echte geistige *Bedeutung* - während dem motorischen Gedächtnis kein spekulativer Erkenntniswert, sondern ein bloßer Nutzwert zukommt. Es dient den Zwecken der Lebenserhaltung; aber es muß diese Leistung damit erkaufen, daß es auf das Erfassen des eigentlichen Lebensgrundes Verzicht leistet, daß es den Zugang zum "Wissen vom Leben" verliert. Einmal in das Reich des Handelns und der Nutzbarkeit eingetreten, müssen wir das reine Schauen hinter uns lassen. Wir stehen nicht mehr in der Intuition der reinen Dauer, sondern ihr schiebt sich jetzt ein anderes Bild, das Bild des Raumes und der Körper im Raume, unter. "Dinge" im Raum werden nebeneinander gestellt und als starre, gegeneinander abgegrenzte Einheiten behandelt: denn an solchen Einheiten allein gewinnt unser Handeln bestimmte Zentren, an denen es angreifen kann. Und jeder Schritt auf diese "Wirklichkeit", auf diesen Inbegriff möglicher *Wirksamkeiten* hin, entfernt uns weiter und weiter von der echten Realität, von der Versenkung in die ursprüngliche Form und in das ursprüngliche Leben des Ich. Wollen wir dieses Leben wiedergewinnen, so müssen wir uns, durch eine Art gewaltsamen Entschlusses, von der Übermacht der Wahrnehmung frei machen: denn diese drängt und treibt uns nach vorwärts, während wir in

/217/

die Vergangenheit zurückwollen. So können Empfindung und Erinnerung nie den gleichen Weg einschlagen. Die eine verstrickt uns fester und fester in den Zwang des bloß Gewirkten, während die andere uns von ihm befreit; die eine stellt uns in eine Welt der "Gegenstände" hinein, die andere läßt uns das Wesen des Selbst, vor aller Objektivierung und unabhängig von der Fessel des räumlich-gegenständlichen Schematismus, erblicken.

Ein System, wie das Bergsonsche, das die Ausprägung und Entfaltung einer einheitlichen, in sich geschlossenen Grundanschauung ist, darf den Anspruch erheben, daß es nicht von außen her gesehen und beurteilt, sondern daß es mit seinen eigenen Maßen gemessen wird. Wir stellen demgemäß ihm gegenüber nur die eine Frage, ob es der eigenen Aufgabe und der eigenen Norm treu geblieben ist - ob es das Phänomen der Zeit, so wie es sich in der reinen Anschauung darstellt, als Ganzes erfaßt und als Ganzes beschrieben hat? Und hier macht sich freilich alsbald ein Zweifel und ein systematisches Bedenken geltend. Denn die Trias der Zeitstufen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gibt sich uns in der Anschauung der Zeit als unmittelbare Einheit - als eine Einheit, die eine verschiedene *Bewertung* der einzelnen Stufen nicht kennt. Keine Phase ist hier von der anderen abgelöst, keine ist als die "eigentliche", die wahrhafte und ursprüngliche gekennzeichnet; - sind sie doch alle gleich sehr in dem einfachen "Sinn" der Zeit gegeben und gleich notwendig in ihm beschlossen. Es gibt, gemäß dem Worte Augustins, nicht drei Zeiten, sondern nur die eine Gegenwart, die jedoch Gegenwart vom Vergangenen, vom Gegenwärtigen und vom Künftigen ist (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*). Und so ist denn auch das Ich in seiner Selbstanschauung weder

---

<sup>38</sup> Bergson, *Matière et mémoire* (deutsche Ausg., Jena 1908, S. 74 f.).

in drei ganz verschiedene Richtungen des Zeitbewußtseins gespalten, noch ist es einer einzigen von ihnen verhaftet und ihr ausschließlich oder vorzugsweise anheimgegeben. Nimmt man die Zeit statt als substantielle, vielmehr als funktionelle Einheit, als Funktion der Vergegenwärtigung, die einen dreifachen Richtungssinn in sich schließt, so läßt sich keines ihrer Momente aus dem Gesamtverband herauslösen, ohne daß sie damit als Ganzes zergeht. Aber eben eine solche Herauslösung ist es, was der Metaphysik Bergsons ihr Gepräge gibt. Als originärzeitlich erkennt er im Grunde nur die Vergangenheit an, während das Bewußtsein der Zukunft für ihn bereits aus dem Rahmen der reinen Zeitanschauung herausfällt. Wo wir nicht Vergangenes erschauen, sondern wo wir handeln, wo wir Zukünftiges heraufführen und Zukünftiges gestalten wollen, da umwölkt und trübt sich uns alsbald das Bild der reinen

/218/

Dauer - und statt ihrer erblicken wir ein Gebilde von anderer Art und Herkunft\_ Was jetzt vor uns steht, das ist nicht mehr die echte, die ursprüngliche Zeitlichkeit, sondern es ist das abstrakte Schema des homogenen Raumes. "Um die Vergangenheit in Form eines Bildes wachrufen zu können, ist es nötig, von der gegenwärtigen Tätigkeit zu abstrahieren, man muß es verstehen, das Nutzlose zu bewerten, man muß träumen wollen. Vielleicht ist nur der Mensch einer Anstrengung dieser Art fähig. Und selbst dann ist die Vergangenheit, zu der wir auf diese Weise aufsteigen, fortwährend auf dem Punkt, uns zu entschlüpfen, so als ob dieses rückläufige Gedächtnis mit dem anderen natürlicheren im Widerspruch stünde, dessen vorwärtsstrebende Bewegung uns zum Handeln und Leben treibt <sup>39</sup>." Hier kommt in die Lehre Bergsons jener eigentümliche romantisch-quietistische Zug, der ihr, trotz aller Betonung des "Lebensschwunges", des »*élan vital*«, anhaftet. Der Rückblick in die Vergangenheit wird philosophisch verklärt: er allein ist es, der uns in den letzten Grund des Ich und zur Tiefe der spekulativen Erkenntnis hinleitet. Der Richtung auf die Zukunft indes bleibt eine solche Idealisierung versagt: sie hat nur noch »pragmatischen«, aber keinen theoretischen Wert. Aber ist uns denn die Zukunft immer nur als Ziel des unmittelbaren, des im engsten Sinne praktischen Wirkens gegeben, oder muß nicht dem Wirken selbst, wenn es sich zu wahrhafter Kraft und Freiheit erheben soll, ein rein geistiger »Vorblick«, ein ideelles Moment und Motiv, zugrunde liegen? Platon hat den Gehalt und Sinn der »Idee« nicht lediglich am Wissen und an der reinen Erkenntnis entdeckt - er fand ihn nicht minder in allem gestaltenden *Tun*, und zwar ebensowohl in der sittlichen wie in der werkbildenden, in der demiurgischen Tätigkeit. Der Werkbildner, der kraft seiner Kunst ein bestimmtes Gerät herstellt, handelt darin nicht auf Grund bloßer Gewohnheit und handwerklicher »Routine«. Es ist vielmehr eine Urform geistigen *Schauens*, die sein Wirken bestimmt und die ihm den Weg weist. Der Tischler, der die Weberlade verfertigt, ahmt hierbei nicht ein schon vorhandenes *Ding*, das als sinnliches Modell vor ihm steht, nach: sondern er blickt auf die Form und den Zweck, auf das »Eidos« der Weberlade selbst hin <sup>40</sup>. Auch der göttliche Demiurg verfährt nach Platon nicht anders. Sein Schaffen ist durch die

---

<sup>39</sup> Bergson, *Materie u. Gedächtnis*, S. 75

<sup>40</sup> Platon, *Kratylos* 389 A

Norm seines Schauens: durch den Hinblick auf die Idee des Guten, als Ur- und Musterbild, bestimmt und geleitet. Diese Idealität des Tuns wird bei Bergson verkannt und bestritten. Für ihn ist alles

/219/

Tun zuletzt ausschließlich im sinnlichen Bedürfnis gegründet und geht in bestimmten motorischen Mechanismen und Automatismen auf. Damit tritt die reine Intuition, die uns in die Vergangenheit zurückführt, in schärfsten Gegensatz zu jeglicher Art von "Intention", die auf die Zukunft hinweist und auf sie gespannt ist. Die rein phänomenale Analyse des Zeitbewußtseins aber bietet für eine derartige Bewertung keine Stütze dar. Sie zeigt uns keinen schroffen Geltungsunterschied zwischen dem Erinnerungsbewußtsein und dem Erwartungsbewußtsein; sie erweist vielmehr, daß in beiden eine gemeinsame charakteristische Grundkraft des Geistes sich auswirkt. Die Kraft des Geistes, Künftiges im Bilde vor sich *hinzustellen*, steht seiner Kraft, Vergangenes in ein Bild zu verwandeln und es im Bilde zu *erneuern*, nicht nach: in beiden bekundet und betätigt sich dieselbe Urfunktion der »Vergegenwärtigung«, der »Repräsentation«. Das Wissen des Geistes um sich selbst kann erst auf diesem zwiefachen Wege gewonnen und gesichert werden: es entsteht erst, indem er in seiner reinen Gegenwart seine Geschichte bewahrt und seine Zukunft gestaltend vorwegnimmt. Auch Bergson nimmt die Entwicklung als "schöpferische Entwicklung" - aber sein Begriff des Schöpfertums ist hierbei wesentlich der Anschauung der Natur, nicht der des Geistes, entnommen, ist an der biologischen, nicht an der *historischen* Zeit orientiert. In der geschichtlichen Zeit läßt sich der scharfe Schnitt zwischen der Funktion der Erinnerung und der der Handlung, der für Bergsons gesamte Metaphysik bestimmend und entscheidend ist, nicht führen. Hier greift beides ständig ineinander. Die Handlung wird durch das geschichtliche Bewußtsein, durch den Rückblick in die Vergangenheit bestimmt und geleitet - aber andererseits erwächst auch die wahrhaft geschichtliche Erinnerung erst aus den Kräften, die in die Zukunft vorausgreifen und die sie gestalten helfen. Nur in dem Maße, als der Geist selbst »wird«, als er sich in der Richtung auf die Zukunft entfaltet, vermag er sich im Bilde der Vergangenheit zu erblicken. Die Form dieser Spiegelung, dieser "Reflexion" ist von der seines Strebens und seines Wollens nicht abtrennbar<sup>41</sup>. So verändert sich dem Ich auch sei-

---

<sup>41</sup> Vgl. oben S. 209 ff. Die gleiche Grundanschauung vom Wesen der »historischen Zeit« wird schön und prägnant von Th. Litt (Individuum und Gemeinschaft, S. 307) formuliert: »Ich sehe das Gewesene und Gewordene auf mich als auf das Zentrum des Prozesses hin sich ausrichten, weil dieses Zentrum zugleich die einzige Stelle bezeichnet, an der ich den Hebel ansetzen kann, Begonnenes zu vollenden, Verfehltes zu berichtigen, Gefordertes zu verwirklichen. Und zwar ist es nicht ein äußeres Nebeneinander von zwei Formen und Richtungen der Gestaltung, was dieser, wie jeder Lebensmittelpunkt, in sich vereint, nicht eine Anreihung von Akten der Betrachtung und Akten des Wirkens, die lediglich durch das formale Prinzip der freien Gestaltung verbunden wären - sondern bis ins Letzte und Kleinste hinein ist beides einander inhaltlich verbunden. Jede Linie des Werdens, die ich aus der Vergangenheit auf mich zulaufen sehe, bedeutet für mich nicht nur ein Motiv der Gliederung und Deutung für die Gegenwart, die mich als das Reich der noch werdenden Geschichte umdrängt und beansprucht, sondern auch den Aufruf zu einer Entscheidung, mit der ich, der Tätige, an meinem Teile die Zukunft dieser Wirklichkeit bestimme... So lebt in dem, was wir mit halber Wahrheit das "Bild" der Ver-

ne eigene »Geschichte«, so erfährt sie eine fortschreitende Intensivierung und Sublimierung, indem es freier, umfassender und kühner in die Zukunft hinausgreift und sich in der Richtung auf sie entfaltet. Vom Standpunkt des geschichtlichen Lebens und des geschichtlichen Bewußtseins lassen sich demnach die Richtung auf die Vergangenheit und die auf die Zukunft nicht als Elemente einer Realopposition, sondern nur als Momente einer idealen Korrelation betrachten und behandeln. Wenn nichtsdestoweniger bei Bergson die erstere Betrachtung herrscht, so scheint es fast, als ob er hierbei der gleichen Täuschung unterliegt, die er selbst so klar aufgedeckt hat. Auch für ihn scheint sich in die Analyse der Zeit und der verschiedenen Zeitstufen noch unvermerkt eine räumliche Anschauung und ein räumliches Schema einzumischen. Im Raume müssen wir uns, wenn wir überhaupt eine bestimmte Bewegung vollziehen wollen, für eine einzelne Richtung derselben entscheiden. Wir müssen nach vorwärts oder rückwärts, nach rechts *oder* links, nach oben *oder* unten schreiten. Aber im Hinblick auf die zeitlichen Richtungen gibt es nur scheinbar ein gleiches starres »Auseinander«. Hier besteht vielmehr eine Vielfachheit, deren Elemente sich, auch indem sie sich voneinander unterscheiden, noch immer wechselseitig

/221/

durchdringen: hier herrscht, um es mit Bergsons eigenen so bezeichnenden Worten zu sagen, »*une multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle*«. Die beiden Sehstrahlen - der eine, der von der Gegenwart in die Vergangenheit zurück- und der andere, der in die Zukunft hinausfährt ergeben erst in ihrem Ineinander, in ihrer unmittelbaren »Konkreszenz« die Eine konkrete Gesamtanschauung der Zeit. Freilich - auch diese Konkreszenz darf niemals nach der Analogie räumlicher Verhältnisse als einfache Koinzidenz oder Kongruenz gedacht werden. Immer handelt es sich vielmehr um ein Gegeneinander der Motive und um eine stete »Auseinandersetzung« zwischen ihnen. Aber dieser Kampf kann und darf nicht mit dem Sieg des einen und mit der Niederlage des anderen enden. Denn beide sind eben dazu bestimmt, fort und fort gegeneinander zu wirken, und erst in diesem Gegensatz das lebendige Kleid der Zeit und des geschichtlichen Bewußtseins zu weben. In diesem Sinne bleibt der Historiker, nach dem Worte Friedrich Schlegels, der rückwärts gewandte Prophet. Die echte Intuition der Zeit kann nicht in bloßer rückschauender Erinnerung gewonnen werden, sondern sie ist zugleich

---

gangenheit nennen, zugleich der Wille, der sich dem Kommenden zukehrt - und in das Leitbild, dem dieser Wille sich gelobt, ist ein Wissen um jene Vergangenheit eingesenkt." - Von wesentlich anderen Grundvoraussetzungen aus ist das gleiche Ergebnis, ist die Anschauung von dem *Zukunftsmotiv*, das der »historischen Zeit« innewohnt, von Heidegger begründet worden: und diese Begründung gehört zu den fruchtbarsten und wichtigsten Resultaten seiner Analyse von "Sein und Zeit". "Nur Seiendes" - so faßt er diese Analyse zusammen, "das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, d. h. nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann... augenblicklich sein für »seine Zeit«. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, d. h. eigentliche Geschichtlichkeit möglich." (Sein und Zeit, erste Hälfte, § 74) Der systematische Grundgegensatz, der zwischen Bergsons und Heideggers "Metaphysik der Zeit" besteht, hat in diesen Sätzen seinen vielleicht schärfsten Ausdruck erhalten.

Erkenntnis und Tat. Denn der Prozeß, in dem das Leben - als geistiges, nicht als bloß-biologisches Leben verstanden - sich formt, und der, in dem es sich selbst begreift und weiß, muß schließlich eine Einheit bilden: ist doch dieses Begreifen nicht das bloß-äußerliche Umgreifen einer fertigen, an sich vorhandenen Form, in welche das Leben gepreßt wird, sondern die Art und Weise, in der es sich seine Form gibt, um sie in eben diesem Akt des Gehens, der tätigen Gestaltung, zu verstehen.

## Sigmund Freud

### Notiz über den »Wunderblock«

*In: Psychologie des Unbewußten, Studienausgabe Bd.III, Frankfurt/M.: Fischer 1975*

/365/

Wenn ich meinem Gedächtnis mißtraue - der Neurotiker tut dies bekanntlich in auffälligem Ausmaße, aber auch der Normale hat allen Grund dazu -, so kann ich dessen Funktion ergänzen und versichern, indem ich mir eine schriftliche Aufzeichnung mache. Die Fläche, welche diese Aufzeichnung bewahrt, die Schreibtafel oder das Blatt Papier, ist dann gleichsam ein materialisiertes Stück des Erinnerungsapparates, den ich sonst unsichtbar in mir trage. Wenn ich mir nur den Ort merke, an dem die so fixierte »Erinnerung« untergebracht ist, so kann ich sie jederzeit nach Belieben »reproduzieren« und bin sicher, daß sie unverändert geblieben, also den Entstellungen entgangen ist, die sie vielleicht in meinem Gedächtnis erfahren hätte.

Wenn ich mich dieser Technik zur Verbesserung meiner Gedächtnisfunktion in ausgiebiger Weise bedienen will, bemerke ich, daß mir zwei verschiedene Verfahren zu Gebote stehen. Ich kann erstens eine Schreibfläche wählen, welche die ihr anvertraute Notiz unbestimmt lange unversehrt bewahrt; also ein Blatt Papier, das ich mit Tinte beschreibe. Ich erhalte dann eine »dauerhafte Erinnerungsspur«. Der Nachteil dieses Verfahrens besteht darin, daß die Aufnahmefähigkeit der Schreibfläche sich bald erschöpft. Das Blatt ist vollgeschrieben, hat keinen Raum für neue Aufzeichnungen, und ich sehe mich genötigt, ein anderes, noch unbeschriebenes Blatt in Verwendung zu nehmen. Auch kann der Vorzug dieses Verfahrens, das eine »Dauerspurr« liefert, seinen Wert für mich verlieren, nämlich wenn mein Interesse an der Notiz nach einiger Zeit erloschen ist und ich sie nicht mehr »im Gedächtnis behalten« will. Das andere Verfahren ist von beiden Mängeln frei. Wenn ich zum Beispiel mit Kreide auf eine Schiefertafel schreibe, so habe ich eine Aufnahmefläche, die unbegrenzt lange aufnahmefähig bleibt und deren Aufzeichnungen ich zerstören kann, sobald sie mich nicht mehr interessieren, ohne die Schreibfläche selbst verwerfen zu müssen. Der Nachteil ist hier, daß ich eine Dauerspurr nicht erhalten kann. Will ich neue Notizen auf die Tafel bringen, so muß ich die, mit denen sie bereits bedeckt ist, wegwischen. Unbegrenzte Aufnahmefähigkeit und Erhaltung von Dauerspurr scheinen sich also für die Vorrichtungen, mit denen wir

/366/

unser Gedächtnis substituieren, auszuschließen, es muß entweder die aufnehmende Fläche erneut oder die Aufzeichnung vernichtet werden. Die Hilfsapparate, welche wir zur Verbesserung oder Verstärkung unse-



rer Sinnesfunktionen erfunden haben, sind alle so gebaut wie das Sinnesorgan selbst oder Teile desselben (Brille, photographische Kamera, Hörrohr usw.)<sup>42</sup>. An diesem Maß gemessen, scheinen die Hilfsvorrichtungen für unser Gedächtnis besonders mangelhaft zu sein, denn unser seelischer Apparat leistet gerade das, was diese nicht können; er ist in unbegrenzter Weise aufnahmefähig für immer neue Wahrnehmungen und schafft doch dauerhafte - wenn auch nicht unveränderliche - Erinnerungsspuren von ihnen. Ich habe schon in der *Traumdeutung* 1900 [a] die Vermutung ausgesprochen, daß diese ungewöhnliche Fähigkeit auf die Leistung zweier verschiedener Systeme (Organe des seelischen Apparates) aufzuteilen sei<sup>43</sup>. Wir besäßen ein System *W-Bw*, welches die Wahrnehmungen aufnimmt, aber keine Dauerspuren von ihnen bewahrt, so daß es sich gegen jede neue Wahrnehmung wie ein unbeschriebenes Blatt verhalten kann. Die Dauerspuren der aufgenommenen Erregungen kämen in dahinter gelegenen »Erinnerungssystemen« zustande. Später (*Jenseits des Lustprinzips* [1920 g, s. oben, S.235] habe ich die Bemerkung hinzugefügt, das unerklärliche Phänomen des Bewußtseins entstehe im Wahrnehmungssystem an Stelle der Dauerspuren.

Vor einiger Zeit ist nun unter dem Namen *Wunderblock* ein kleines Gerät in den Handel gekommen, das mehr zu leisten verspricht als das Blatt Papier oder die Schiefertafel. Es will nicht mehr sein als eine Schreibtafel, von der man die Aufzeichnungen mit einer bequemen Hantierung entfernen kann. Untersucht man es aber näher, so findet man in seiner Konstruktion eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem von mir supponierten Bau unseres Wahrnehmungsapparats und überzeugt sich, daß es wirklich beides liefern kann, eine immer bereite Aufnahme- und Dauerspuren der aufgenommenen Aufzeichnungen.

Der Wunderblock ist eine in einen Papierrand gefaßte Tafel aus dunkelbräunlicher Harz- oder Wachsmasse, über welche ein dünnes, durchscheinendes Blatt gelegt ist, am oberen Ende an der Wachstafel fest

/367/

haftend, am unteren ihr frei anliegend. Dieses Blatt ist der interessantere Anteil des kleinen Apparats. Es besteht selbst aus zwei Schichten, die außer an den beiden queren Rändern voneinander abgehoben werden können. Die obere Schicht ist eine durchsichtige Zelluloidplatte, die untere ein dünnes, also durchscheinendes Wachspapier. Wenn der Apparat nicht gebraucht wird, klebt die untere Fläche des Wachspapiers der oberen Fläche der Wachstafel leicht an.

Man gebraucht diesen Wunderblock, indem man die Rufschreibung auf der Zelluloidplatte des die Wachstafel deckenden Blattes ausführt. Dazu bedarf es keines Bleistifts oder einer Kreide, denn das Schreiben beruht nicht darauf, daß Material an die aufnehmende Fläche abgegeben wird. Es ist eine Rückkehr zur Art, wie die Alten auf Ton- und Wachstafelchen

---

<sup>42</sup> [Dieser Gedanke ist in Kapitel III von *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 a) weiter ausgeführt.]

<sup>43</sup> [*Studienausgabe*, Bd.2, 5.516. Wie Freud in *Jenseits des Lustprinzips* (1920 g), oben, S. 235, Anm. 1, erwähnt, ist diese Unterteilung schon von Breuer in seinem theoretischen Beitrag zu den *Studien über Hysterie* (1895, *Taschenbuchausgabe*, S. 152, Anm. 2) vorgenommen worden.]

schrieben. Ein spitzer Stilus ritzt die Oberfläche, deren Vertiefungen die »Schrift« ergeben. Beim Wunderblock geschieht dieses Ritzen nicht direkt, sondern unter Vermittlung des darüberliegenden Deckblattes. Der Stilus drückt an den von ihm berührten Stellen die Unterfläche des Wachspapiers an die Wachstafel an, und diese Furchen werden an der sonst glatten weißlichgrauen Oberfläche des Zelluloids als dunkle Schrift sichtbar. Will man die Aufschreibung zerstören, so genügt es, das zusammengesetzte Deckblatt von seinem freien, unteren Rand her mit leichtem Griff von der Wachstafel abzuheben<sup>44</sup>. Der innige Kontakt zwischen Wachspapier und Wachstafel an den geritzten Stellen, auf dem das Sichtbarwerden der Schrift beruhte, wird damit gelöst und stellt sich auch nicht her, wenn die beiden einander wieder berühren. Der Wunderblock ist nun schriftfrei und bereit, neue Aufzeichnungen aufzunehmen.

Die kleinen Unvollkommenheiten des Geräts haben für uns natürlich kein Interesse, da wir nur dessen Annäherung an die Struktur des seelischen Wahrnehmungsapparats verfolgen wollen.

Wenn man, während der Wunderblock beschrieben ist, die Zelluloidplatte vorsichtig vom Wachspapier abhebt, so sieht man die Schrift ebenso deutlich auf der Oberfläche des letzteren und kann die Frage stellen, wozu die Zelluloidplatte des Deckblattes überhaupt notwendig ist. Der Versuch zeigt dann, daß das dünne Papier sehr leicht in Falten gezogen oder zerrissen werden würde, wenn man es direkt mit dem Stilus beschrieb. Das Zelluloidblatt ist also eine schützende Hülle für

/368/

das Wachspapier, die schädigende Einwirkungen von außen abhalten soll. Das Zelluloid ist ein »Reizschutz«; die eigentlich reizaufnehmende Schicht ist das Papier. Ich darf nun darauf hinweisen, daß ich im *Jenseits des Lustprinzips* [oben, S. 237 ff.] ausgeführt habe, unser seelischer Wahrnehmungsapparat bestehe aus zwei Schichten, einem äußeren Reizschutz, der die Größe der ankommenden Erregungen herabsetzen soll, und aus der reizaufnehmenden Oberfläche dahinter, dem System *W-Bw*.

Die Analogie hätte nicht viel Wert, wenn sie sich nicht weiter verfolgen ließe. Hebt man das ganze Deckblatt - Zelluloid und Wachspapier von der Wachstafel ab, so verschwindet die Schrift und stellt sich, wie erwähnt, auch später nicht wieder her. Die Oberfläche des Wunderblocks ist schriftfrei und von neuem aufnahmefähig. Es ist aber leicht festzustellen, daß die Dauerspuren des Geschriebenen auf der Wachstafel selbst erhalten bleibt und bei geeigneter Belichtung lesbar ist. Der Block liefert also nicht nur eine immer von neuem verwendbare Aufnahme- fläche wie die Schiefertafel, sondern auch Dauerspuren der Aufschreibung wie der gewöhnliche Papierblock; er löst das Problem, die beiden Leistungen zu vereinigen, indem er sie *auf zwei gesonderte, miteinander verbundene Bestandteile - Systeme - verteilt*. Das ist aber ganz die

---

<sup>44</sup> [Die Art und Weise, wie das Deckblatt von der Wachstafel abgehoben wird, ist bei den heutigen »Wunderblocks. etwas anders, was aber am Prinzip nichts ändert; s. die >Editorische Vorbemerkung<, oben, S. 364.]

gleiche Art, wie nach meiner oben erwähnten Annahme unser seelischer Apparat die Wahrnehmungsfunktion erledigt. Die reizaufnehmende Schicht - das System *W-Bw* - bildet keine Dauerspuren, die Grundlagen der Erinnerung kommen in anderen, anstoßenden Systemen zustande.

Es braucht uns dabei nicht zu stören, daß die Dauerspuren der empfangenen Aufzeichnungen beim Wunderblock nicht verwertet werden; es genügt, daß sie vorhanden sind. Irgendwo muß ja die Analogie eines solchen Hilfsapparats mit dem vorbildlichen Organ ein Ende finden. Der Wunderblock kann ja auch nicht die einmal verlöschte Schrift von innen her wieder »reproduzieren«; er wäre wirklich ein Wunderblock, wenn er das wie unser Gedächtnis vollbringen könnte. Immerhin erscheint es mir jetzt nicht allzu gewagt, das aus Zelluloid und Wachspapier bestehende Deckblatt mit dem System *W-Bw* und seinem Reizschutz, die Wachstafel mit dem Unbewußten dahinter, das Sichtbarwerden der Schrift und ihr Verschwinden mit dem Aufleuchten und Vergehen des Bewußtseins bei der Wahrnehmung gleichzustellen. Ich gestehe aber, daß ich geneigt bin, die Vergleichung noch weiter zu treiben.

/369/

Beim Wunderblock verschwindet die Schrift jedesmal, wenn der innige Kontakt zwischen dem den Reiz empfangenden Papier und der den Eindruck bewahrenden Wachstafel aufgehoben wird. Das trifft mit einer Vorstellung zusammen, die ich mir längst über die Funktionsweise des seelischen Wahrnehmungsapparats gemacht, aber bisher für mich behalten habe<sup>45</sup>. Ich habe angenommen, daß Besetzungsinervationen in raschen periodischen Stößen aus dem Inneren in das völlig durchlässige System *W-Bw* geschickt und wieder zurückgezogen werden. Solange das System in solcher Weise besetzt ist, empfängt es die von Bewußtsein begleiteten Wahrnehmungen und leitet die Erregung weiter in die unbewußten Erinnerungssysteme; sobald die Besetzung zurückgezogen wird, erlischt das Bewußtsein, und die Leistung des Systems ist sistiert<sup>46</sup>. Es wäre so, als ob das Unbewußte mittels des Systems *W-Bw* der Außenwelt Fühler entgegenstrecken würde, die rasch zurückgezogen werden, nachdem sie deren Erregungen verkostet haben. Ich ließ also die Unterbrechungen, die beim Wunderblock von außen her geschehen, durch die Diskontinuität der Innervationsströmung zustande kommen, und an Stelle einer wirklichen Kontaktaufhebung stand in meiner Annahme die periodisch eintretende Unerregbarkeit des Wahrnehmungssystems. Ich vermutete ferner, daß diese diskontinuierliche Arbeitsweise des Systems *W-Bw* der Entstehung der Zeitvorstellung zugrunde liegt. Denkt man sich, daß während eine Hand die Oberfläche des Wunderblocks beschreibt, eine andere periodisch das Deckblatt desselben von der Wachstafel abhebt, so wäre das eine Versinnlichung

---

<sup>45</sup> [Freud hatte diese seine Vorstellung jedoch schon in *Jenseits des Lustprinzips* (1920 g), oben, S. 237 f., erwähnt. Er wiederholt sie gegen Ende seines Artikels über »Die Verneinung« (1925 h), unten, S. 376. Keimhaft ist sie aber schon am Schluß des neunzehnten Abschnitts (»Primärvorgänge - Schlaf und Traum«) im 1. Teil des »Entwurfs« von 1895 (1950 a) enthalten.]

<sup>46</sup> [Dies steht im Einklang mit dem »Prinzip der Unerregbarkeit unbesetzter Systeme«, das in einer editorischen Anmerkung zur metapsychologischen Arbeit über Träume (1917 d), oben, S. 184, Anm. 1, erörtert wird.]

der Art, wie ich mir die Funktion unseres seelischen Wahrnehmungsapparats vorstellen wollte <sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> [Dieser Gedanke ist auch in *Jenseits des Lustprinzips* (1920 g), oben, S. 238, dargelegt und findet sich andeutungsweise schon in der Arbeit >Das Unbewußte< (1915 e), oben, S. 145-6. Er wird im Artikel über >Die Verneinung< (1925 h), unten, S. 376, erneut ausgesprochen, wobei Freud hier das Ausschicken von Fühlern allerdings dem Ich zuschreibt.]

## Aus: Jenseits des Lustprinzips

In: Sigmund Freud: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe Bd.III, S.228-243

/228/

### III

Fünfundzwanzig Jahre intensiver Arbeit haben es mit sich gebracht, daß die nächsten Ziele der psychoanalytischen Technik heute ganz andere sind als zu Anfang. Zuerst konnte der analysierende Arzt nichts anderes anstreben, als das dem Kranken verborgene Unbewußte zu erraten, zusammzusetzen und zur rechten Zeit mitzuteilen. Die Psychoanalyse war vor allem eine Deutungskunst. Da die therapeutische Aufgabe dadurch nicht gelöst war, trat sofort die nächste Absicht auf, den Kranken zur Bestätigung der Konstruktion durch seine eigene Erinnerung zu nötigen. Bei diesem Bemühen fiel das Hauptgewicht auf die Widerstände des Kranken; die Kunst war jetzt, diese baldigst aufzudecken, dem Kranken zu zeigen und ihn durch menschliche Beeinflussung (hier die Stelle für die als »Übertragung« wirkende Suggestion) zum Aufgeben der Widerstände zu bewegen.

Dann aber wurde es immer deutlicher, daß das gestellte Ziel, die Bewußtwerdung des Unbewußten, auch auf diesem Wege nicht voll erreichbar ist. Der Kranke kann von dem in ihm Verdrängten nicht alles erinnern, vielleicht gerade das Wesentliche nicht, und erwirbt so keine Überzeugung von der Richtigkeit der ihm mitgeteilten Konstruktion. Er ist vielmehr genötigt, das Verdrängte als gegenwärtiges Erlebnis zu *wiederholen*, anstatt es, wie der Arzt es lieber sähe, als ein Stück der Vergangenheit zu *erinnern*<sup>48</sup>. Diese mit unerwünschter Treue auftretende Reproduktion hat immer ein Stück des infantilen Sexuallebens, also des Ödipuskomplexes und seiner Ausläufer, zum Inhalt und spielt sich regelmäßig auf dem Gebiete der Übertragung, das heißt der Beziehung zum Arzt ab. Hat man es in der Behandlung so weit gebracht, so kann man sagen, die frühere Neurose sei nun durch eine frische Übertragungsneurose ersetzt. Der Arzt hat sich bemüht, den Bereich dieser Übertragungsneurose möglichst einzuschränken, möglichst viel in

/229/

die Erinnerung zu drängen und möglichst wenig zur Wiederholung zuzulassen. Das Verhältnis, das sich zwischen Erinnerung und Repro-

---

<sup>48</sup> S. »Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse. II. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten« (1914 g). [*Studienausgabe*, Ergänzungsband, S. 207 ff. - In der gleichen Arbeit findet sich auch ein früher Hinweis auf den »Wiederholungszwang«, der zu den Hauptthemen der vorliegenden Arbeit gehört. (S. auch die »Editorische Vorbemerkung«, oben, S. 215.) Der Terminus »Übertragungsneurose« in dem speziellen Sinne, in dem er ei rüge Zeilen weiter unten gebraucht wird, taucht ebenfalls in jener Arbeit auf.]

duktion herstellt, ist für jeden Fall ein anderes. In der Regel kann der Arzt dem Analysierten diese Phase der Kur nicht ersparen; er muß ihn ein gewisses Stück seines vergessenen Lebens wiedererleben lassen und hat dafür zu sorgen, daß ein Maß von Überlegenheit erhalten bleibt, kraft dessen die anscheinende Realität doch immer wieder als Spiegelung einer vergessenen Vergangenheit erkannt wird. Gelingt dies, so ist die Überzeugung des Kranken und der von ihr abhängige therapeutische Erfolg gewonnen.

Um diesen »Wiederholungszwang«, der sich während der psychoanalytischen Behandlung der Neurotiker äußert, begreiflicher zu finden, muß man sich vor allem von dem Irrtum frei machen, man habe es bei der Bekämpfung der Widerstände mit dem Widerstand des »Unbewußten« zu tun. Das Unbewußte, das heißt das »Verdrängte«, leistet den Bemühungen der Kür überhaupt keinen Widerstand; es strebt ja selbst nichts anderes an, als gegen den auf ihm lastenden Druck zum Bewußtsein oder zur Abfuhr durch die reale Tat durchzudringen. Der Widerstand in der Kur geht von denselben höheren Schichten und Systemen des Seelenlebens aus, die seinerzeit die Verdrängung durchgeführt haben. Da aber die Motive der Widerstände, ja diese selbst erfahrungsgemäß in der Kur zunächst unbewußt sind, werden wir gemahnt, eine Unzweckmäßigkeit unserer Ausdrucksweise zu verbessern. Wir entgehen der Unklarheit, wenn wir nicht das Bewußte und das Unbewußte, sondern das zusammenhängende *Ich*<sup>49</sup> und das *Verdrängte* in Gegensatz zueinander bringen. Vieles am Ich ist sicherlich selbst unbewußt, gerade das, was man den Kern des Ichs nennen darf<sup>50</sup>; nur einen geringen Teil davon decken wir mit dem Namen des *Vorbewußten*<sup>51</sup>. Nach dieser Ersetzung einer bloß deskriptiven Ausdrucksweise durch eine systematische oder dynamische können wir sagen, der Widerstand der Analysierten gehe von ihrem Ich aus<sup>52</sup>, und dann erfassen wir

/230/

sofort, der Wiederholungszwang ist dem unbewußten Verdrängten zuzuschreiben. Er konnte sich wahrscheinlich nicht eher äußern, als bis die entgegenkommende Arbeit der Kur die Verdrängung gelodert hatte<sup>53</sup>. Es ist kein Zweifel, daß der Widerstand des bewußten und vorbe-  
wußten Ichs im Dienste des Lustprinzips steht, er will ja die Unlust er-

---

<sup>49</sup> [Vgl. die Erörterung hierüber in der >Editorischen Einleitung< zu *Das Ich und das Es* (1923 b), unten, S. 275 ff.]

<sup>50</sup> [Diese Behauptung wird in *Das Ich und das Es* in einer Fußnote berichtigt, unten, S. 296, Anm. 2.]

<sup>51</sup> [In der vorliegenden Form stammt dieser Satz aus dem Jahre 1921. In der Erstausgabe (1920) heißt es: »Vieles am Ich mag selbst unbewußt sein; wahrscheinlich nur einen Teil davon decken wir mit dem Namen des *Vorbewußten*.«]

<sup>52</sup> [Eine ausführlichere und etwas abweichende Darstellung der Quellen des Widerstandes findet sich in Kapitel XI von *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 d), *Studienausgabe*, Bd. 6, S. 295 ff.]

<sup>53</sup> [Zusatz 1923: ] Ich setze an anderer Stelle [1923 c; *Studienausgabe*, Ergänzungsband, S. 264-67] auseinander, daß es die »Suggestionenwirkung« der Kur ist, welche hier dem Wiederholungszwang zu Hilfe kommt, also die tief im unbewußten Elternkomplex begründete Gefügigkeit gegen den Arzt.

sparen, die durch das Freiwerden des Verdrängten erregt würde, und unsere Bemühung geht dahin, solcher Unlust unter Berufung auf das Realitätsprinzip Zulassung zu erwirken. In welcher Beziehung zum Lustprinzip steht aber der Wiederholungszwang, die Kraftäußerung des Verdrängten? Es ist klar, daß das meiste, was der Wiederholungszwang wiedererleben läßt, dem Ich Unlust bringen muß, denn er fördert ja Leistungen verdrängter Triebregungen zutage, aber das ist Unlust, die wir schon gewürdigt haben, die dem Lustprinzip nicht widerspricht, Unlust für das eine System und gleichzeitig Befriedigung für das andere<sup>54</sup>. Die neue und merkwürdige Tatsache aber, die wir jetzt zu beschreiben haben, ist, daß der Wiederholungszwang auch solche Erlebnisse der Vergangenheit wiederbringt, die keine Lustmöglichkeit enthalten, die auch damals nicht Befriedigungen, selbst nicht von seither verdrängten Triebregungen, gewesen sein können.

Die Frühblüte des infantilen Sexuallebens war infolge der Unverträglichkeit ihrer Wünsche mit der Realität und der Unzulänglichkeit der kindlichen Entwicklungsstufe zum Untergang bestimmt. Sie ging bei den peinlichsten Anlässen unter tief schmerzlichen Empfindungen zugrunde. Der Liebesverlust und das Mißlingen hinterließen *eine* dauernde Beeinträchtigung des Selbstgefühls als narzißtische Narbe, nach meinen Erfahrungen wie nach den Ausführungen Marcinowskis (1918) den stärksten Beitrag zu dem häufigen »Minderwertigkeitsgefühl« der Neurotiker. Die Sexualforschung, der durch die körperliche Entwicklung des Kindes Schranken gesetzt werden, 'brachte es zu keinem befriedigenden Abschluß; daher die spätere Klage: »Ich kann nichts fertigbringen, mir kann nichts gelingen.« Die zärtliche Bindung, meist an den gegengeschlechtlichen Elternteil, erlag der Enttäuschung, dem vergeblichen Warten auf Befriedigung, der Eifersucht bei der Geburt eines neuen Kindes, die unzweideutig die Untreue des oder der Geliebten

/231/

erwies; der eigene mit tragischem Ernst unternommene Versuch, selbst ein solches Kind zu schaffen, mißlang in beschämender Weise; die Abnahme der dem Kleinen gespendeten Zärtlichkeit, der gesteigerte Anspruch der Erziehung, ernste Worte und eine gelegentliche Bestrafung hatten endlich den ganzen Umfang der ihm zugefallenen *Verschmähung* enthüllt. Es gibt hier einige wenige Typen, die regelmäßig wiederkehren, wie der typischen Liebe dieser Kinderzeit ein Ende gesetzt wird. Alle diese unerwünschten Anlässe und schmerzlichen Affektlagen werden nun vom Neurotiker in der Übertragung wiederholt und mit großem Geschick neu belebt. Sie streben den Abbruch der unvollendeten Kur an, sie wissen sich den Eindruck der Verschmähung wieder zu verschaffen, den Arzt zu harten Worten und kühlem Benehmen gegen sie zu nötigen, sie finden die geeigneten Objekte für ihre Eifersucht, sie ersetzen das heiß begehrte Kind der Urzeit durch den Vorsatz oder das Versprechen eines großen Geschenkes, das meist ebensowenig real wird wie jenes. Nichts von alledem konnte damals lustbringend sein; man<sup>55</sup> sollte mei-

<sup>54</sup> [Vgl. Freuds allegorische Verwendung des Märchens von den drei Wünschen zu Beginn der 14. seiner *Vorlesungen* (1916-17), *Studienausgabe*, Bd. 1, S. 219-20 und S. 222.]

<sup>55</sup> [In der Erstausgabe lautet der Schluß dieses Absatzes folgendermaßen: »...man sollte meinen, es müßte heute die geringere Unlust bringen, wenn es

nen, es müßte heute die geringere Unlust bringen, wenn es als Erinnerung oder in Träumen auftauchte, als wenn es sich zu neuem Erlebnis gestaltete. Es handelt sich natürlich um die Aktion von Trieben, die zur Befriedigung führen sollten, allein die Erfahrung, daß sie anstatt dessen auch damals nur Unlust brachten, hat nichts gefruchtet. Sie wird trotzdem wiederholt; ein Zwang drängt dazu.

Dasselbe, was die Psychoanalyse an den Übertragungsphänomenen der Neurotiker aufzeigt, kann man auch im Leben nicht neurotischer Personen wiederfinden. Es macht bei diesen den Eindruck eines sie verfolgenden Schicksals, eines dämonischen Zuges in ihrem Erleben, und die Psychoanalyse hat vom Anfang an soldies Schicksal für zum großen Teil selbstbereitet und durch frühinfantile Einflüsse determiniert gehalten. Der Zwang, der sich dabei äußert, ist vom Wiederholungszwang der Neurotiker nicht verschieden, wenngleich diese Personen niemals die Zeichen eines durch Symptombildung erledigten neurotischen Konflikts geboten haben. So kennt man Personen, bei denen jede menschliche Beziehung den gleichen Ausgang nimmt: Wohltäter, die von jedem ihrer Schützlinge nach einiger Zeit im Groll verlassen werden, so verschieden diese sonst auch sein mögen, denen also bestimmt scheint, alle

/232/

Bitterkeit des Undankes auszukosten; Männer, bei denen jede Freundschaft den Ausgang nimmt, daß der Freund sie verrät; andere, die es unbestimmt oft in ihrem Leben wiederholen, eine andere Person zur großen Autorität für sich oder auch für die Öffentlichkeit zu erheben, und diese Autorität dann nach abgemessener Zeit selbst stürzen, um sie durch eine neue zu ersetzen; Liebende, bei denen jedes zärtliche Verhältnis zum Weibe dieselben Phasen durchmacht und zum gleichen Ende führt usw. Wir verwundern uns über diese »ewige Wiederkehr des Gleichen« nur wenig, wenn es sich um ein aktives Verhalten des Betreffenden handelt und wenn wir den sich gleichbleibenden Charakterzug seines Wesens auffinden, der sich in der Wiederholung der nämlichen Erlebnisse äußern muß. Weit stärker wirken jene Fälle auf uns, bei denen die Person etwas *passiv* zu erleben scheint, worauf ihr ein Einfluß nicht zusteht, während sie doch immer nur die Wiederholung desselben Schicksals erlebt. Man denke zum Beispiel an die Geschichte jener Frau, die dreimal nacheinander Männer heiratete, die nach kurzer Zeit erkrankten und von ihr zu Tode gepflegt werden mußten<sup>56</sup>. Die ergreifendste poetische Darstellung eines solchen Schicksalszuges hat Tasso im romantischen Epos *Gerusalemme liberata* gegeben. Held Tankred hat unwissentlich die von ihm geliebte Clorinda getötet, als sie in der Rüstung eines feindlichen Ritters mit ihm kämpfte. Nach ihrem Begräbnis dringt er in den unheimlichen Zauberwald ein, der das Heer der Kreuzfahrer schreckt. Dort zerhaut er einen hohen Baum mit seinem Schwerte, aber aus der Wunde des Baumes strömt Blut, und die Stimme Clorindas, deren Seele in diesen Baum gebannt war, klagt ihn an,

---

als Erinnerung auftauchte, als wenn es sich zum neuen Erlebnis gestaltete. Aber ein Zwang drängt zum letzteren.«]

<sup>56</sup> Vgl. hiezu die treffenden Bemerkungen in dem Aufsatz von C.,G. Jung, >Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen< (1909).



daß er wiederum die Geliebte geschädigt habe.

Angesichts solcher Beobachtungen aus dem Verhalten in der Übertragung und aus dem Schicksal der Menschen werden wir den Mut zur Annahme finden, daß es im Seelenleben wirklich einen Wiederholungszwang gibt, der sich über das Lustprinzip hinaussetzt. Wir werden auch jetzt geneigt sein, die Träume der Unfallsneurotiker und den Antrieb zum Spiel des Kindes auf diesen Zwang zu beziehen. Allerdings müssen wir uns sagen, daß wir die Wirkungen des Wiederholungszwanges nur in seltenen Fällen rein, ohne Mithilfe anderer Motive, erfassen können. Beim Kinderspiel haben wir bereits hervorgehoben, welche andere Deutungen seine Entstehung zuläßt. Wiederholungszwang und direkte lustvolle Triebbefriedigung scheinen sich dabei zu intimer Gemeinsamkeit

/233/

zu verschränken. Die Phänomene der Übertragung stehen offenkundig im Dienste des Widerstandes von seiten des auf der Verdrängung beharrenden Ichs; der Wiederholungszwang, den sich die Kur dienstbar machen wollte, wird gleichsam vom Ich, das am Lustprinzip festhalten will, auf seine Seite gezogen<sup>57</sup>. An dem, was man den Schicksalszwang nennen könnte, scheint uns vieles durch die rationelle Erwägung verständlich, so daß man ein Bedürfnis nach der Aufstellung eines neuen geheimnisvollen Motivs nicht verspürt. Am unverdächtigsten ist vielleicht der Fall der Unfallsträume, aber bei näherer Überlegung muß man doch zugestehen, daß auch in den anderen Beispielen der Sachverhalt durch die Leistung der uns bekannten Motive nicht gedeckt wird. Es bleibt genug übrig, was die Annahme des Wiederholungszwanges rechtfertigt, und dieser erscheint uns ursprünglicher, elementarer, triebhafter als das von ihm zur Seite geschobene Lustprinzip. Wenn es aber einen solchen Wiederholungszwang im Seelischen gibt, so möchten wir gerne etwas darüber wissen, welcher Funktion er entspricht, unter welchen Bedingungen er hervortreten kann und in welcher Beziehung er zum Lustprinzip steht, dem wir doch bisher die Herrschaft über den Ablauf der Erregungsvorgänge im Seelenleben zugetraut haben.

/234/

#### **IV**

Was nun folgt, ist Spekulation, oft weitausholende Spekulation, die ein jeder nach seiner besonderen Einstellung würdigen oder vernachlässigen wird. Im weiteren ein Versuch zur konsequenten Ausbeutung einer Idee, aus Neugierde, wohin dies führen wird.

Die psychoanalytische Spekulation knüpft an den bei der Untersuchung unbewußter Vorgänge empfangenen Eindruck an, daß das Bewußtsein nicht der allgemeinste Charakter der seelischen Vorgänge, sondern nur eine besondere Funktion derselben sein könne. In metapsychologisdler Ausdrucksweise behauptet sie, das Bewußtsein sei die Leistung eines

---

<sup>57</sup> [In den Ausgaben vor 1923 lautet dieser Teil des Satzes: »...der Wiederholungszwang wird gleichsam vom Ich, das am Lustprinzip festhalten will, zur Hilfe gerufen.«]

besonderen Systems, das sie *Bw* benennt<sup>58</sup>. Da das Bewußtsein im wesentlichen Wahrnehmungen von Erregungen liefert, die aus der Außenwelt kommen, und Empfindungen von Lust und Unlust, die nur aus dem Innern des seelischen Apparates stammen können, kann dem System *W-Bw*<sup>59</sup> eine räumliche Stellung zugewiesen werden. Es muß an der Grenze von außen und innen liegen, der Außenwelt zugekehrt sein und die anderen psychischen Systeme umhüllen. Wir bemerken dann, daß wir mit diesen Annahmen nichts Neues gewagt, sondern uns der lokalisierenden Hirnanatomie angeschlossen haben, welche den »Sitz« des Bewußtseins in die Hirnrinde, in die äußerste, umhüllende Schicht des Zentralorgans verlegt. Die Hirnanatomie braucht sich keine Gedanken darüber zu machen, warum - anatomisch gesprochen - das Bewußtsein gerade an der Oberfläche des Gehirns untergebracht ist, anstatt wohlverwahrt irgendwo im innersten Innern desselben zu hausen. Vielleicht bringen wir es in der Ableitung einer solchen Lage für unser System *W-Bw* weiter.

Das Bewußtsein ist nicht die einzige Eigentümlichkeit, die wir den Vorgängen in diesem System zuschreiben. Wir stützen uns auf die Eindrücke unserer psychoanalytischen Erfahrung, wenn wir annehmen, daß

/235/

alle Erregungsvorgänge in den anderen Systemen Dauerspuren als Grundlage des Gedächtnisses in diesen hinterlassen, Erinnerungsreste also, die nichts mit dem Bewußtwerden zu tun haben. Sie sind oft am stärksten und haltbarsten, wenn der sie zurücklassende Vorgang niemals zum Bewußtsein gekommen ist. Wir finden es aber beschwerlich zu glauben, daß solche Dauerspuren der Erregung auch im System *W-Bw* zustande kommen. Sie würden die Eignung des Systems zur Aufnahme neuer Erregungen sehr bald einschränken<sup>60</sup>, wenn sie immer bewußt blieben; im anderen Falle, wenn sie unbewußt würden, stellten sie uns vor die Aufgabe, die Existenz unbewußter Vorgänge in einem System zu erklären, dessen Funktionieren sonst vom Phänomen des Bewußtseins begleitet wird. Wir hätten sozusagen durch unsere Annahme, welche das Bewußtwerden in ein besonderes System verweist, nichts verändert und nichts gewonnen. Wenn dies auch keine absolut verbindliche Erwägung sein mag, so kann sie uns doch zur Vermutung bewegen, daß Bewußtwerden und Hinterlassung einer Gedächtnisspur für dasselbe System miteinander unverträglich sind. Wir würden so sa-

---

<sup>58</sup> [S. *Die Traumdeutung* (1900 a), *Studienausgabe*, Bd. 2, S. 578 ff., und >Das Unbewußte=< (1915 e), Abschnitt II oben, S. 131 ff.]

<sup>59</sup> [Das System W (das Wahrnehmungssystem) wurde von Freud erstmals in der *Traumdeutung* (1900a), *Studienausgabe*, Bd.2, S. 513 ff., beschrieben. In der späteren metapsychologischen Arbeit über Träume (1917 d) erklärte er, das System W falle mit dem System *Bw* zusammen. S. oben, S. 188 ff.]

<sup>60</sup> Dies durchaus nach J. Breuers Auseinandersetzung im theoretischen Abschnitt der *Studien über Hysterie* ([Breuer und Freud] 1895 [*Taschenbuchausgabe*, S. 149 ff.]). [Freud selbst erörterte das Thema in der *Traumdeutung* (1900 a), *Studienausgabe*, Bd.2, S. 514 f.; schon vorher hatte er es im >Entwurf< von 1895 (1950a), I. Teil, im Abschnitt >Die Kontaktschranken<, einer ausführlichen Betrachtung unterzogen. Schließlich kam er in der Arbeit über den »Wunderblock« (1925 a), unten, S. 365 ff., noch einmal darauf zurück.]

gen können, im System *Bw* werde der Erregungsvorgang bewußt, hinterlasse aber keine Dauerspür; alle die Spuren desselben, auf welche sich die Erinnerung stützt, kämen bei der Fortpflanzung der Erregung auf die nächsten inneren Systeme in diesen zustande. In diesem Sinne ist auch das Schema entworfen, welches ich dem spekulativen Abschnitt meiner *Traumdeutung* 1900 eingefügt habe <sup>61</sup>. Wenn man bedenkt, wie wenig wir aus anderen Quellen über die Entstehung des Bewußtseins wissen, wird man dem Satze, *das Bewußtsein entstehe an Stelle der Erinnerungsspur*, wenigstens die Bedeutung einer irgendwie bestimmten Behauptung einräumen müssen.

Das System *Bw* wäre also durch die Besonderheit ausgezeichnet, daß der Erregungsvorgang in ihm nicht wie in allen anderen psychischen Systemen eine dauernde Veränderung seiner Elemente hinterläßt, sondern gleichsam im Phänomen des Bewußtwerdens verpufft. Eine solche Abweichung von der allgemeinen Regel fordert eine Erklärung durch

/236/

ein Moment, welches ausschließlich bei diesem einen System in Betracht kommt, und dies den anderen Systemen abzuschneidende Moment könnte leicht die exponierte Lage des Systems *Bw* sein, sein unmittelbares Anstoßen an die Außenwelt.

Stellen wir uns den lebenden Organismus in seiner größtmöglichen Vereinfachung als undifferenziertes Bläschen reizbarer Substanz vor; dann ist seine der Außenwelt zugekehrte Oberfläche durch ihre Lage selbst differenziert und dient als reizaufnehmendes Organ. Die Embryologie als Wiederholung der Entwicklungsgeschichte zeigt auch wirklich, daß das Zentralnervensystem aus dem Ektoderm hervorgeht, und die graue Hirnrinde ist noch immer ein Abkömmling der primitiven Oberfläche und könnte wesentliche Eigenschaften derselben durch Erbschaft übernommen haben. Es wäre dann leicht denkbar, daß durch unausgesetzten Anprall der äußeren Reize an die Oberfläche des Bläschens dessen Substanz bis in eine gewisse Tiefe dauernd verändert wird, so daß ihr Erregungsvorgang anders abläuft als in tieferen Schichten. Es bildete sich so eine Rinde, die endlich durch die Reizwirkung so durchgebrannt ist, daß sie der Reizaufnahme die günstigsten Verhältnisse entgegenbringt und einer weiteren Modifikation nicht fähig ist. Auf das System *Bw* übertragen, würde dies meinen, daß dessen Elemente keine Daueränderung beim Durchgang der Erregung mehr annehmen können, weil sie bereits aufs äußerste im Sinne dieser Wirkung modifiziert sind. Dann sind sie aber befähigt, das Bewußtsein entstehen zu lassen. Worin diese Modifikation der Substanz und des Erregungsvorganges in ihr besteht, darüber kann man sich mancherlei Vorstellungen machen, die sich derzeit der Prüfung entziehen. Man kann annehmen, die Erregung habe bei ihrem Fortgang von einem Element zum anderen einen Widerstand zu überwinden und diese Verringerung des Widerstandes setze eben die Dauerspür der Erregung (Bahnung); im System *Bw* bestünde also ein solcher Übergangswiderstand von einem Element zum anderen nicht mehr <sup>62</sup>. Man kann mit dieser Vorstellung die Breuersche

---

<sup>61</sup> [*Studienausgabe*, Bd. 2, S. 515.]

<sup>62</sup> [Diese Auffassung deutet sich schon im >Entwurf< von 1895 (1950 a), I. Teil, zweite Hälfte des dritten Abschnitts (>Die Kontaktschranken<) an.]

Unterscheidung von ruhender (gebundener) und frei beweglicher Besetzungsenergie in den Elementen der psychischen Systeme zusammenbringen<sup>63</sup>; die Elemente des Systems *Bw* würden dann keine gebundene

/237/

und nur frei abfuhrfähige Energie führen. Aber ich meine, vorläufig ist es besser, wenn man sich über diese Verhältnisse möglichst unbestimmt äußert. Immerhin hätten wir durch diese Spekulation die Entstehung des Bewußtseins in einen gewissen Zusammenhang mit der Lage des Systems *Bw* und den ihm zuzuschreibenden Besonderheiten des Erregungsvorganges verflochten.

An dem lebenden Bläschen mit seiner reizaufnehmenden Rindenschicht haben wir noch anderes zu erörtern. Dieses Stückchen lebender Substanz schwebt inmitten einer mit den stärksten Energien geladenen Außenwelt und würde von den Reizwirkungen derselben erschlagen werden, wenn es nicht mit einem *Reizschutz* versehen wäre. Es bekommt ihn dadurch, daß seine äußerste Oberfläche die dem Lebenden zukommende Struktur aufgibt, gewissermaßen anorganisch wird und nun als eine besondere Hülle oder Membran reizabhaltend wirkt, das heißt veranlaßt, daß die Energien der Außenwelt sich nun mit einem Bruchteil ihrer Intensität auf die nächsten, lebend gebliebenen Schichten fortsetzen können. Diese können nun hinter dem Reizschutz sich der Aufnahme der durchgelassenen Reizmengen widmen. Die Außenschicht hat aber durch ihr Absterben alle tieferen vor dem gleichen Schicksal bewahrt, wenigstens so lange, bis nicht Reize von solcher Stärke herankommen, daß sie den Reizschutz durchbrechen. Für den lebenden Organismus ist der Reizschutz eine beinahe wichtigere Aufgabe als die Reizaufnahme; er ist mit einem eigenen Energievorrat ausgestattet und muß vor allem bestrebt sein, die besonderen Formen der Energieumsetzung, die in ihm spielen, vor dem gleichmachenden, also zerstörenden Einfluß der übergroßen, draußen arbeitenden Energien zu bewahren. Die Reizaufnahme dient vor allem der Absicht, Richtung und Art der äußeren Reize zu erfahren, und dazu muß es genügen, der Außenwelt kleine Proben zu entnehmen, sie in geringen Quantitäten zu verkosten. Bei den hochentwickelten Organismen hat sich die reizaufnehmende Rindenschicht des einstigen Bläschens längst in die Tiefe des Körperinnern zurückgezogen, aber Anteile von ihr sind an der Oberfläche unmittelbar unter dem allgemeinen Reizschutz zurückgelassen. Dies sind die Sinnesorgane, die im wesentlichen Einrichtungen zur Aufnahme spezifischer Reizeinwirkungen enthalten, aber außerdem besondere Vorrichtungen zu neuerlichem Schutz gegen übergroße Reizmengen und zur Abhaltung unangemessener Reizarten<sup>64</sup>. Es ist für sie charakteristisch,

---

<sup>63</sup> *Studien über Hysterie* von J. Breuer und Freud (1895). [S. Abschnitt 2 von Breuers theoretischem Beitrag, insbesondere die Fußnote am Anfang jenes Abschnitts (*Taschenbuchausgabe*, S. 156). Vgl. auch Anm. 2 auf S. 217 f., oben.]

<sup>64</sup> (Vgl. den >Entwurf< von 1895 (1950 a), I. Teil, fünfter und neunter Abschnitt (>Das Quantitätsproblem< und >Das Funktionieren des Apparates<).]

/238/

daß sie nur sehr geringe Quantitäten des äußeren Reizes verarbeiten, sie nehmen nur Stichproben der Außenwelt vor; vielleicht darf man sie Fühlen vergleichen, die sich an die Außenwelt herantasten und dann immer wieder von ihr zurückziehen.

Ich gestatte mir an dieser Stelle ein Thema flüchtig zu berühren, welches die gründlichste Behandlung verdienen würde. Der Kantsche Satz, daß Zeit und Raum notwendige Formen unseres Denkens sind, kann heute infolge gewisser psychoanalytischer Erkenntnisse einer Diskussion unterzogen werden. Wir haben erfahren, daß die unbewußten Seelenvorgänge an sich »zeitlos« sind<sup>65</sup>. Das heißt zunächst, daß sie nicht zeitlich geordnet werden; daß die Zeit nichts an ihnen verändert, daß man die Zeitvorstellung nicht an sie heranbringen kann. Es sind dies negative Charaktere, die man sich nur durch Vergleichung mit den bewußten seelischen Prozessen deutlich machen kann. Unsere abstrakte Zeitvorstellung scheint vielmehr durchaus von der Arbeitsweise des Systems *W-B* hergeholt zu sein und einer Selbstwahrnehmung derselben zu entsprechen. Bei dieser Funktionsweise des Systems dürfte ein anderer Weg des Reizschutzes beschränkt werden. Ich weiß, daß diese Behauptungen sehr dunkel klingen, muß mich aber auf solche Andeutungen beschränken<sup>66</sup>.

Wir haben bisher ausgeführt, daß das lebende Bläschen mit einem Reizschutz gegen die Außenwelt ausgestattet ist. Vorhin hatten wir festgelegt, daß die nächste Rindenschicht desselben als Organ zur Reizaufnahme von außen differenziert sein muß. Diese empfindliche Rindenschicht, das spätere System *Bw*, empfängt aber auch Erregungen von innen her; die Stellung des Systems zwischen außen und innen und die Verschiedenheit der Bedingungen für die Einwirkung von der einen und der anderen Seite werden maßgebend für die Leistung des Systems und des ganzen seelischen Apparates. Gegen außen gibt es einen Reizschutz, die ankommenden Erregungsgrößen werden nur in verkleinertem Maßstab wirken; nach innen zu ist der Reizschutz unmöglich<sup>67</sup>, die Erregungen der tieferen Schichten setzen sich direkt und in unverringertem Maße auf das System fort, indem gewisse Charaktere ihres Ablaufes die Reihe der Lust-Unlustempfindungen erzeugen. Allerdings wer-

/239/

den die von innen kommenden Erregungen nach ihrer Intensität und nach anderen qualitativen Charakteren (eventuell nach ihrer Amplitude) der Arbeitsweise des Systems adäquater sein als die von der Außenwelt

---

<sup>65</sup> [S. Abschnitt V von >Das Unbewußte< (1915e), oben, S. 145-6.]

<sup>66</sup> [Auf den Ursprung der Zeitvorstellung kommt Freud am Schluß seiner >Notiz über den »Wunderblock«< (1925 a) erneut zu sprechen. In dieser Arbeit findet sich auch eine weitere Erörterung des »Reizschutzes«; s. unten, S. 369 und S. 368.]

<sup>67</sup> [Vgl. den >Entwurf< von 1895 (1950 a), I. Teil, Beginn des zehnten Abschnitts (>Die  $\gamma$ -Leitungen<).]

zuströmenden Reize<sup>68</sup>. Aber zweierlei ist durch diese Verhältnisse entscheidend bestimmt, erstens die Prävalenz der Lust- und Unlustempfindungen, die ein Index für Vorgänge im Innern des Apparates sind, über alle äußeren Reize und zweitens eine Richtung des Verhaltens gegen solche innere Erregungen, welche allzu große Unlustvermehrung herbeiführen. Es wird sich die Neigung ergeben, sie so zu behandeln, als ob sie nicht von innen, sondern von außen her einwirkten, um die Abwehrmittel des Reizschutzes gegen sie in Anwendung bringen zu können. Dies ist die Herkunft der *Projektion*, der eine so große Rolle bei der Verursachung pathologischer Prozesse vorbehalten ist.

Ich habe den Eindruck, daß wir durch die letzten Überlegungen die Herrschaft des Lustprinzips unserem Verständnis angenähert haben; eine Aufklärung jener Fälle, die sich ihm widersetzen, haben wir aber nicht erreicht. Gehen wir darum einen Schritt weiter. Solche Erregungen von außen, die stark genug sind, den Reizschutz zu durchbrechen, heißen wir *traumatische*. Ich glaube, daß der Begriff des Traumas eine solche Beziehung auf eine sonst wirksame Reizabhaltung erfordert. Ein Vorkommnis wie das äußere Trauma wird gewiß eine großartige Störung im Energiebetrieb des Organismus hervorrufen und alle Abwehrmittel in Bewegung setzen. Aber das Lustprinzip ist dabei zunächst außer Kraft gesetzt. Die Überschwemmung des seelischen Apparates mit großen Reizmengen ist nicht mehr hintanzuhalten; es ergibt sich vielmehr eine andere Aufgabe, den Reiz zu bewältigen, die hereingebrochenen Reizmengen psychisch zu binden, um sie dann der Erledigung zuzuführen.

Wahrscheinlich ist die spezifische Unlust des körperlichen Schmerzes der Erfolg davon, daß der Reizschutz in beschränktem Umfange durchbrochen wurde. Von dieser Stelle der Peripherie strömen dann dem seelischen Zentralapparat kontinuierliche Erregungen zu, wie sie sonst nur aus dem Innern des Apparates kommen konnten<sup>69</sup>. Und was kön-

/240/

nen wir als die Reaktion des Seelenlebens auf diesen Einbruch erwarten? Von allen Seiten her wird die Besetzungsenergie aufgeboten, um in der Umgebung der Einbruchstelle entsprechend hohe Energiebesetzungen zu schaffen. Es wird eine großartige »Gegenbesetzung« hergestellt, zu deren Gunsten alle anderen psychischen Systeme verarmen, so daß eine ausgedehnte Lähmung oder Herabsetzung der sonstigen psychischen Leistung erfolgt. Wir suchen aus solchen Beispielen zu lernen, unsere metapsychologischen Vermutungen an solche Vorbilder anzulehnen. Wir ziehen also aus diesem Verhalten den Schluß, daß ein selbst hochbesetztes System imstande ist, neu hinzukommende strömende Energie aufzunehmen, sie in ruhende Besetzung umzuwandeln, also sie psychisch zu »binden«. Je höher die eigene ruhende Besetzung ist, desto größer wäre auch ihre bindende Kraft; umgekehrt also, je niedriger seine Besetzung ist, desto weniger wird das System für die Auf-

---

<sup>68</sup> [Vgl. den >Entwurf< von 1895 (1950 a), I. Teil, zweite Hälfte des vierten Abschnitts (.Der biologische Standpunkt<).]

<sup>69</sup> Vgl. >Triebe und Tribschicksale< (1915 c) [und den >Entwurf< von 1895 (1950 a), I. Teil, sechster Abschnitt (>Der Schmerz<)]. [Vgl. auch Nachtrag C in *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 d), *Studienausgabe*, Bd. 6, S. 305 ff.]

nahme zuströmender Energie befähigt sein <sup>70</sup>, desto gewaltsamer müssen dann die Folgen eines solchen Durchbruches des Reizschutzes sein. Man wird gegen diese Auffassung nicht mit Recht einwenden, daß die Erhöhung der Besetzung um die Einbruchsstelle sich weit einfacher aus der direkten Fortleitung der ankommenden Erregungsmengen erkläre. Wenn dem so wäre, so würde der seelische Apparat ja nur eine Vermehrung seiner Energiebesetzungen erfahren, und der lähmende Charakter des Schmerzes, die Verarmung aller anderen Systeme bliebe unaufgeklärt. Auch die sehr heftigen Abfuhrwirkungen des Schmerzes stören unsere Erklärung nicht, denn sie gehen reflektorisch vor sich, das heißt, sie erfolgen ohne Vermittlung des seelischen Apparats. Die Unbestimmtheit all unserer Erörterungen, die wir metapsychologische heißen, rührt natürlich daher, daß wir nichts über die Natur des Erregungsvorganges in den Elementen der psychischen Systeme wissen und uns zu keiner Annahme darüber berechtigt fühlen. So operieren wir also stets mit einem großen X, welches wir in jede neue Formel mit hinübernehmen. Daß dieser Torgang sich mit quantitativ verschiedenen Energien vollzieht, ist eine leicht zulässige Forderung, daß er auch mehr als eine Qualität (zum Beispiel in der Art einer Amplitude) hat, mag uns wahrscheinlich sein; als neu haben wir die Aufstellung Breuers in Betracht gezogen, daß es sich um zweierlei Formen der Energieerfüllung handelt [s. oben, S. 236-7], so daß eine frei strömende, nach Abfuhr drängende, und eine ruhende Besetzung der psychischen Systeme (oder ihrer Elemente) zu

/241/

unterscheiden ist. Vielleicht geben wir der Vermutung Raum, daß die »Bindung« der in den seelischen Apparat einströmenden Energie in einer Überführung aus dem frei strömenden in den ruhenden Zustand besteht.

Ich glaube, man darf den Versuch wagen, die gemeine traumatische Neurose als die Folge eines ausgiebigen Durchbruches des Reizschutzes aufzufassen. Damit wäre die alte, naive Lehre vom Schock ihre Rechte eingesetzt, anscheinend im Gegensatz zu einer späteren und psychologisch anspruchsvolleren, welche nicht der mechanischen Gewalteinwirkung, sondern dem Schreck und der Lebensbedrohung die ätiologische Bedeutung zuspricht. Allein diese Gegensätze sind nicht unversöhnlich, und die psychoanalytische Auffassung der traumatischen Neurose ist mit der rohesten Form der Schocktheorie nicht identisch. Versetzt letztere das Wesen des Schocks in die direkte Schädigung der molekularen Struktur oder selbst der histologischen Struktur der nervösen Elemente, so suchen wir dessen Wirkung aus der Durchbrechung des Reizschutzes für das Seelenorgan und aus den daraus sich ergebenden Aufgaben zu verstehen. Der Schreck behält seine Bedeutung auch für uns. Seine Bedingung ist das Fehlen der Angstbereitschaft <sup>71</sup>, welche die Überbesetzung der den Reiz zunächst aufnehmenden Systeme miteinschließt. Infolge dieser niedrigeren Besetzung sind die Sy-

---

<sup>70</sup> [Vgl. das »Prinzip der Unerregbarkeit unbesetzter Systeme« in einer Anmerkung zu der metapsychologischen Arbeit über den Traum (1917 d), oben, S. 190-1.]

<sup>71</sup> [Vgl. die Anm. 1 auf S. 223, oben.]

steme dann nicht gut imstande, die ankommenden Erregungsmengen zu binden, die Folgen der Durchbrechung des Reizschutzes stellen sich um so vieles leichter ein. Wir finden so, daß die Angstbereitschaft mit der Überbesetzung der aufnehmenden Systeme die letzte Linie des Reizschutzes darstellt. Für eine ganze Anzahl von Traumen mag der Unterschied zwischen den unvorbereiteten und den durch Überbesetzung vorbereiteten Systemen das für den Ausgang entscheidende Moment sein; von einer gewissen Stärke des Traumas an wird er wohl nicht mehr ins Gewicht fallen. Wenn die Träume der Unfallsneurotiker die Kranken so regelmäßig in die Situation des Unfalles zurückführen, so dienen sie damit allerdings nicht der Wunscherfüllung, deren halluzinatorische Herbeiführung ihnen unter der Herrschaft des Lustprinzips zur Funktion geworden ist. Aber wir dürfen annehmen, daß sie sich dadurch einer anderen Aufgabe zur Verfügung stellen, deren Lösung vorgehen muß, ehe das Lustprinzip seine Herrschaft beginnen kann. Diese Träume suchen die Reizbewältigung unter Angstentwicklung nachzuholen, deren

/242/

Unterlassung die Ursache der traumatischen Neurose geworden ist. Sie geben uns so einen Ausblick auf eine Funktion des seelischen Apparats, welche, ohne dem Lustprinzip zu widersprechen, doch unabhängig von ihm ist und ursprünglicher scheint als die Absicht des Lustgewinns und der Unlustvermeidung.

Hier wäre also die Stelle, zuerst eine Ausnahme von dem Satze, der Traum ist eine Wunscherfüllung, zuzugestehen. Die Angstträume sind keine solche Ausnahme, wie ich wiederholt und eingehend gezeigt habe, auch die »Strafträume« nicht, denn diese setzen nur an die Stelle der verpönten Wunscherfüllung die dafür gebührende Strafe, sind also die Wunscherfüllung des auf den verworfenen Trieb reagierenden Schuldbewußtseins<sup>72</sup>. Aber die obenerwähnten Träume der Unfallsneurotiker lassen sich nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Wunscherfüllung bringen, und ebensowenig die in den Psychoanalysen vorkommenden Träume, die uns die Erinnerung der psychischen Traumen der Kindheit wiederbringen. Sie gehorchen vielmehr dem Wiederholungszwang, der in der Analyse allerdings durch den von der »Suggestion« geförderten Wunsch<sup>73</sup>, das Vergessene und Verdrängte heraufzubeschwören, unterstützt wird. So wäre also auch die Funktion des Traumes, Motive zur Unterbrechung des Schlafes durch Wunscherfüllung der störenden Regungen zu beseitigen, nicht seine ursprüngliche; er konnte sich ihrer erst bemächtigen, nachdem das gesamte Seelenleben die Herrschaft des Lustprinzips angenommen hatte. Gibt es ein »Jenseits des Lustprinzips«, so ist es folgerichtig, auch für die wunscherfüllende Tendenz des Traumes eine Vorzeit zuzulassen. Damit wird seiner späteren Funktion nicht widersprochen. Nur erhebt sich, wenn diese Tendenz einmal durchbrochen ist, die weitere Frage: Sind solche Träume, welche im Interesse der psychischen Bindung traumatischer Ein-

<sup>72</sup> [S. *Die Traumdeutung* (1900 a), *Studienausgabe*, Bd. 2, S. 531 f., und Abschnitt IX in Freuds >Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung< (1923 c), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, S. 267 ff.]

<sup>73</sup> [Die Wendung »von der >Suggestion< geförderten« ersetzt seit 1923 die frühere Formulierung » - nicht unbewußten - «.]



drücke dem Wiederholungszwange folgen, nicht auch außerhalb der Analyse möglich? Dies ist durchaus zu bejahen.

Von den »Kriegsneurosen«, soweit diese Bezeichnung mehr als die Beziehung zur Veranlassung des Leidens bedeutet, habe ich an anderer Stelle ausgeführt, daß sie sehr wohl traumatische Neurosen sein könnten, die durch einen Ichkonflikt erleichtert worden sind<sup>74</sup>. Die auf

/243/

Seite 222 erwähnte Tatsache, daß eine gleichzeitige grobe Verletzung durch das Trauma die Chance für die Entstehung einer Neurose verringert, ist nicht mehr unverständlich, wenn man zweier von der psychoanalytischen Forschung betonter Verhältnisse gedenkt. Erstens, daß mechanische Erschütterung als eine der Quellen der Sexualerregung anerkannt werden muß (vgl. die Bemerkungen über die Wirkung des Schaukelns und Eisenbahnfahrens in *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905 d)<sup>75</sup>, und zweitens, daß dem schmerzhaften und fieberhaften Kranksein während seiner Dauer ein mächtiger Einfluß auf die Verteilung der Libido zukommt. So würde also die mechanische Gewalt des Traumas das Quantum Sexualerregung frei machen, welches infolge der mangelnden Angstvorbereitung traumatisch wirkt, die gleichzeitige Körperverletzung würde aber durch die Anspruchnahme einer narzißtischen Überbesetzung des leidenden Organs den Überschuß an Erregung binden (s. >Zur Einführung des Narzißmus< [(1914 c), oben, S. 49]). Es ist auch bekannt, aber für die Libidotheorie nicht genügend verwertet worden, daß so schwere Störungen in der Libidovertelung wie die einer Melancholie durch eine interkurrente organische Erkrankung zeitweilig aufgehoben werden, ja, daß sogar der Zustand einer voll entwickelten Dementia praecox unter der nämlichen Bedingung einer vorübergehenden Rückbildung fähig ist.

---

<sup>74</sup> *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen: Einleitung* (1919 d).

<sup>75</sup> [*Studienausgabe*, Bd. 5, S. 106-7.]

## Walter Benjamin

In: *Illuminationen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S.251-263*

/251/

### Über den Begriff der Geschichte

I

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man >historischen Materialismus< nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.

II

»Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths«, sagt Lotze, »gehört ... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft.« Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen. die wir um-

/252/

werben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwa-*

che messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.

### III

Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine **zu** unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben **ist**. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit voll auf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour - welcher Tag eben der jüngste ist.

### IV

Trachtet am ersten nach Nahrung und Kleidung, so wird euch das Reich Gottes von selbst zufallen.

*Hegel, 1807*

Der Klassenkampf, der einem Historiker, der an Marx geschult ist, immer vor Augen steht, ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine feinen und spirituellen gibt. Trotzdem sind diese letztem im Klassenkampf anders zugegen denn als die Vorstellung einer Beute, die an den Sieger fällt. Sie sind als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf lebendig und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück. Sie werden immer von neuem jeden Sieg, der den Herrschenden jemals zugefallen ist, in Frage stellen. Wie Blumen ihr Haupt nach der Sonne wenden, so strebt kraft eines Heliotropismus geheimer Art, das Gewesene *der* Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen ist. Auf diese unscheinbarste von allen Veränderungen muß sich der historische Materialist verstehen.

/253/

### V

Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. »Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen« - dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialismus durchschlagen wird. Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.

### VI

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen >wie es denn eigentlich gewesen ist<. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen

Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.

## VII

Bedenkt das Dunkel und die große Kälte In diesem Tale;  
das von Jammer schallt.

*Brecht, Die Dreigroschenoper*

Fustel de Coulanges empfiehlt dem Historiker, wolle er eine Epoche nacherleben, so solle er alles, was er vom spätem Verlauf

/254/

der Geschichte wisse, sich aus dem Kopf schlagen. Besser ist das Verfahren nicht zu kennzeichnen, mit dem der historische Materialismus gebrochen hat. Es ist ein Verfahren der Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die *acedia*, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt: Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Urgrund der Traurigkeit. Flaubert, der Bekanntschaft mit ihr gemacht hatte, schreibt: »Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage.« Die Natur dieser Traurigkeit wird deutlicher, wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. Damit ist dem historischen Materialisten genug gesagt. Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher

nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.

### VIII

Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der >Ausnahmestand<, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirk-

/255/

lichen Ausnahmestands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen. Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert >noch< möglich sind, ist *kein* philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.

### IX

Mein Flügel ist zum Schwung bereit *ich kehrte gern zurück*  
denn blieb' ich auch lebendige Zeit ich hätte wenig Glück.

*Gerhard Scholem, Gruß vom Angelus*

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.

### X

Die Gegenstände, die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies, hatten die Aufgabe, sie der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen. Der Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen. Er beabsich-

/256/

tigt in einem Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen, das politische Weltkind aus den Netzen zu lösen, mit denen sie es umgarnt hatten. Die Betrachtung geht davon aus, daß der sture Fortschrittsglaube dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre >Massenbasis< und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat drei Seiten derselben Sache gewesen sind. Sie sucht einen Begriff davon zu geben, wie *teuer* unser gewohntes Denken eine Vorstellung von Geschichte zu stehen kommt, die jede Komplizität mit der vermeidet, an der diese Politiker weiter festhalten.

Der Konformismus, der von Anfang an in der Sozialdemokratie heimisch gewesen ist, haftet nicht nur an ihrer politischen Taktik, sondern auch an ihren ökonomischen Vorstellungen. Er ist eine Ursache des späteren Zusammenbruchs. Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Illusion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stelle eine politische Leistung dar. Die alte protestantische Werkmoral feierte in säkularisierter Gestalt bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung. Das Gothaer Programm trägt bereits Spuren dieser Verwirrung an sich. Es definiert die Arbeit als »die Quelle alles Reichtums und aller Kultur«. Böses ahnend, entgegnete Marx darauf, daß der Mensch, der kein anderes Eigentum besitze als seine Arbeitskraft, »der Sklave der andern Menschen sein muß; die sich zu Eigentümern ... gemacht haben«. Unbeschadet dessen greift die Konfusion weiter um sich, und bald darauf verkündet Josef Dietzgen: »Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit ... In der ... Verbesserung ... der Arbeit ... besteht der Reichtum, der jetzt vollbringen kann, was bisher kein Erlöser vollbracht hat.« Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern selber anschlügt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fort-

/257/

schritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben. Er weist schon die technokratischen *Züge* auf, die später im Faschismus begegnen werden. Zu diesen gehört ein Begriff der Natur, der sich auf unheilverkündende Art von dem in den sozialistischen Utopien des Vormärz abhebt. Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber stellt. Mit dieser positivistischen Konzeption verglichen erweisen die Phantastereien, die so viel Stoff zur Verspottung eines Fourier gegeben haben, ihren überraschend gesunden Sinn. Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, daß vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, daß das Eis sich von den Polen zurückziehen, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern. Zu dem

korrumpierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement *die* Natur, welche, wie Dietzgen sich ausgedrückt hat, »gratis da ist«.

## XII

Wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht.

*Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*

Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im >Spartacus< noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat. Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin *künftiger* Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse ver-

/258/

lernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.

## XIII

Wird doch unsere Sache alle Tage klarer und das Volk alle Tage klüger.

*Josef Dietzgen, Sozialdemokratische Philosophie*

Die sozialdemokratische Theorie, und noch mehr die Praxis, wurde von einem Fortschrittsbegriff bestimmt, der sich nicht an die Wirklichkeit hielt, sondern einen dogmatischen Anspruch hatte. Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender). Jedes dieser Prädikate ist kontrovers, und an jedem könnte die Kritik ansetzen. Sie muß aber, wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.

## XIV

Ursprung ist das Ziel.

*Karl Kraus, Worte in Versen 1*

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort, nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom

/259/

genau so wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat.

XV

Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt. Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren. Sie sind Monumente eines Geschichtsbeußtseins, von dem es in Europa seit hundert Jahren nicht mehr die leisesten Spuren zu geben scheint. Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewußtsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, daß an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde. Ein Augenzeuge, der seine Divination vielleicht dem Reim zu verdanken hat, schrieb damals:

Qui le croirait! an dit qu'irrités contre l'heure  
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,  
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.

XVI

Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt. Der Historismus stellt das >ewige< Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die

/260/



einzig dasteht. Er überläßt es andern, bei der Hure >Es war einmal< im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen.

## XVII

Der Historismus gipfelt von rechtswegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch vielleicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, daß *im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Innern*.

## XVIII

»Die kümmerlichen fünf Jahrzehntausende des homo sapiens«, sagt ein neuerer Biologe, »stellen im Verhältnis zur Geschichte des organischen Lebens auf der Erde etwas wie zwei Sekunden am Schluß eines Tages von vierundzwanzig Stunden dar. Die Geschichte der zivilisierten Menschheit vollends würde, in diesen

/261/

Maßstab eingetragen, ein Fünftel der letzten Sekunde der letzten Stunde füllen.« Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abbeviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit *der* Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.

## Anhang

### A

Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das,

posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen. Der Historiker, der davon ausgeht, hört auf, sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz. Er erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der >Jetztzeit<, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind.

B

Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern, die ihr abfragten, was sie in ihrem Schoße birgt, weder als homogen noch als leer erfahren. Wer sich das vor Augen hält, kommt vielleicht zu einem Begriff davon, wie im Eingedenken die vergangene Zeit ist erfahren worden: nämlich ebenso. Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.

/262/

### **Theologisch-politisches Fragment**

Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn. Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs »Geist der Utopie«.

Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr aus eine mystische Geschichtsauffassung be-. dingt, deren Problem in einem Bilde sich darlegen läßt. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glücksuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens. Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt. - Während freilich die unmittelbare messianische Intensität des Herzens, des Innern einzelnen Menschen durch

Unglück, im Sinne des Leidens hindurchgeht. Der geistlichen restitutio in integrum, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück. Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis.

Diese zu erstreben, auch für diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind, ist die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat.

**Ernst Bloch**

**Aus: Experimentum Mundi**

*Gesamtausgabe Bd.15, S.83-107*

/83/

**Leeres Nun**

Was immer nur in sich ist, ist nicht da. Daß wir überhaupt jetzt leben, stellt sich nicht, es ist sich dafür eben zunahe. Erst indem sich dieses Insich nicht mehr ganz eng in sich setzt, geht es, führt es sich sehr kurz aus. Zuerst punktuell, ein erstes Da, noch keinesfalls ziehend, ausgezogen. Es erscheint als ein *Jetzt*, nicht einmal als solches; denn es tritt eben immer nur als dunkler, sich wohl merkender, doch nicht sich fassender Augenblick und wieder Augenblick auf. Dieses Nun und immer wieder Nun freilich ist nicht mehr nur vor-, ja unzeitlich wühlend, sondern tickend und pochend.

**Drehung/Hebung: Zeit und Raum als dimensionierende Kategorien (Rahmenkategorien)**

Zwischen dem Jetzt und wieder Jetzt liegt das *Nie*, sonst bräche nichts ab. Vom Jetzt wird das Nie immer wieder unterbrochen, so wie dieses das Jetzt unterbricht. Insofern ist auch das Nie zeitlich da; es ist die Lücke des Jetzt, ohne welche dieses nicht immer wieder Jetzt sein könnte, nicht immer wieder sich setzend. Das Nie ist die Pause in den Pulsen des Jetzt, wo das Jetzt unterbrochen ist. Dies Dazwischen zwischen einem Jetzt und dem nächsten ist nicht selber da, sondern nur als aussetzendes Jetzt; Nie ist nur in bezug auf das Jetzt vermittelt und vermittelbar. Wenn das nächste Jetzt ausbliebe, könnte die Steigerung des Nie zum Niemals eintreten. Das unterbrechende Nie, indem es bloßes Aussetzen und darum diffus ist, kommt als festgestelltes auch in der Vergangenheit vor, obzwar dann immer uneigentlich, weil das Vergangene immer weiter ging. Der Dreißigjährige Krieg kann nicht weggelassen und gar die Schichte Roms nicht ungeschehen gemacht werden; schon

/84/

deshalb nicht, weil so vieles aus der Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft weiterwirkt. Und gar ein Niemals als Aussage über Vorgänge der Zukunft kann nicht stringent abschließend behauptet werden. Derart also erscheint das echte Nie gleich dem Jetzt überhaupt nur an seinem Ort und seiner Stelle; es ist kein Jetzt, folglich auch kein echtes Nie da, wenn man sich Vergangenes oder Künftiges vergegenwärtigt. Das Jetzt selber, wie es gerade ist, ist hierbei so punktuell, daß es überhaupt nicht übertragen, übertragen werden kann. Es ist, obwohl immer wieder unter und in allem Fluß pochend, nur dort, wo es geschieht. Freilich, weil dieses Jetzt nicht Gegenwart ist, geschieht sonst noch nichts darin, am

ruhelosen Wechsel des Jetzt ist zwar Vorher und Nachher, aber noch kein Werden und Vergehen: da dies bloße Jetzt auf der Stelle tritt, ist es noch immer wieder dasselbe.

### **Übliche Gegenwart mit ebenso räumlichem Beisammen**

Aber im Jetzt dauert nichts und sammelt sich nichts an, es ist nicht breit. Dieser Augenblick ist so rasch und schmal, daß nichts an ihm haften, sich halten kann. Jetzt ist daher keineswegs dasselbe wie *Gegenwart*, obwohl es den Punkt bildet, um den sie sich zieht. Das Jetzt steht ja noch in etwas bei der gerade gelebten (folglich noch nicht erlebbaren) Daseinsart des unmittelbaren Daß. Dieser unruhige, völlig dunkle Augenblick in nächster Nähe schickt das Pochende in die Zeit, das Stoßende in den Raum. Also geht auch dem bestimmbareren Raum ein Unmittelbares vorher, das nicht festzuhaltende Hier und immer wieder Hier, das dem Jetzt entspricht. Weiter: Wird das Jetzt durch pochendes Nie unterbrochen, so das Hier durch ein Nirgends. Mehr als eine bloße Entsprechung liegt vor, indem sich im Jetzt bereits das Hier als räumlicher Rand befindet, im Nie bereits der räumliche Rand des Nirgends sich andeutet. Aus beiden nahezu noch Unmittelbarkeiten, dem Jetzt und Hier, ständig unterbrochen vom Nie und Nirgends, gewinnt sich die zeit-räumliche Drehung und Ausfahrt, und Gegenwart bildet sich

/85/

als relativ erlebbare, relativ breite. Derart erfolgt eine Anstückung oder Anleihe und zwar formell auszudrücken in zwei Weisen, einer zeitlichen, durch die das Zugleich entsteht, einer räumlichen, durch die das Beisammen entsteht. Beide formellen Weisen der Anstückung machen zusammen eben die Breite der Gegenwart aus, machen sie zu einem Ort, an dem wenigstens formell Vater, Sohn und Enkel sich zugleich und nebeneinander aufhalten können. Nun ist hier allerdings bei allem Ineinanderwirken des Gegenwärtigseins zu unterscheiden: der räumlichen Anstückung des Beisammen geht die *Zeit* des Zugleich vorher. Wegen des Zugleich schon besteht die Gegenwart nicht nur aus Jetzt, sondern nimmt nur von ferne an einem der seltsamsten Züge des Jetzt (des Augenblicks) teil: nämlich am Dunkel des gerade gelebten Augenblicks. Dies Dunkel eben stammt aus dem bloßen unmittelbaren »Augen-Blick« des Daß auf sich selbst; aus jener noch kaum vermittelten Unmittelbarkeit, die das Jetzt unerlebbar macht, es steht so eben im blinden Fleck dieses Augen-Blicks. Erst nachdem das Jetzt gerade vergangen ist, das heißt, nachdem es in einigen Abstand von sich getreten ist, wird es erlebt, »bewußt«, ist es »gegeben«; an sich selber ist es eine glühend-dunkle Insel. Und die Gegenwart enthält zwar das Dunkel des gerade gelebten Augenblicks, ja sie macht dies Dunkel - durch seinen Kontrast zum gerade vergangenen und so etwas abhaltbaren Augenblick - erst merklich, jedoch: sie fällt mit ihm nicht mehr zusammen. Sie ist nicht bloß relativ erlebbar und relativ breit, sie hebt sich auch in etwas ab vom Dunkel des nur Gelebten. Sie ist deshalb relativ hell, weil die Gegenwart mit ihrem Inhalt vermittelter ist als das fast noch in unmittelbarer Unmittelbarkeit verharrende Jetzt. Die Grade der Helligkeit variieren genau mit der Stärke der Vermittlung; so daß ein schlechtes, abstraktes, rein kon-

templatives Verhalten zur Gegenwart selbst wieder dem Dunkel des gelebten Augenblicks sich annähert, indem es gerade darauf verzichtet, die Vermittlung der Gegenwart zu leisten. Dergestalt daß die Dinge, umgekehrt wie in sonstiger Perspektive, unsichtiger werden, je näher sie uns treten, das heißt hier, in den Kreis des Gegenwärtigen treten. Ein Beispiel dieses relativen Dunkels liefert eben die bekannte Begriffsschwäche fast aller bürgerlichen Historiker vor

/86/

weltgeschichtlichen Vorgängen in der Gegenwart. Ein besonderer Zerschlagung kommt zum Dunkel hinzu, noch anders sperrend, nämlich scheuklappenhaft; sieht doch der Bourgeois nicht weiter als bis zu seiner Nase und gerade diese sieht er derart nicht. Solche Schwäche und Hilflosigkeit, solche Lenkung in beliebigen Journalismus oder unvermittelte Werturteile ist desto eklatanter, als sie sehr oft an vorhergehenden bemühteren historischen Umblick sich anschließen kann. Freilich war auch eben diese Bemühtheit nur kontemplativ, mit den wirklichen Triebkräften des (fortlaufenden) Geschehens unvermittelt geblieben. So enden fast alle bürgerlichen Geschichtswerke, sobald sie sich gegenwärtigem annähern und es behandeln, dilettantisch, verlieren zunehmend die beanspruchte Sachlichkeit, je mehr es der Gegenwart zugeht. Denn die kontemplative Kenntnisnahme hat nur ein Bewußtsein post festum, nicht in der Gegenwart; diese ist ihr vielmehr wissenschaftlich leer. Das Dunkel des gelebten Augenblicks findet damit eine ihm sehr fremde Nutzenanwendung, auch mit vorgegeblicher Unengagiertheit und scheinbarer Wertfreiheit verbunden, wodurch Beschäftigung mit nur Gewesenem wiederum so wenig daran hindert, daß gerade jeweilig aktuelle gesellschaftliche Gegenwart ihr Interesse in den Historismus hineinschickt und dazu ein anderes Motiv: Flucht vor der Aktualität einer herrschenden Klasse, die sich gerade wissenschaftlich nicht sehen lassen will, nicht sehen lassen darf. Zwar gibt es unter sonst kontemplierenden Poeten bedeutend helllichtige, für große Augenblicke der Wende, wenn einige Revolutionsstücke wie Egmont hinter ihnen lagen. Da ist kaum ein Historiker, der beim jähen und doch noch unscheinbaren Auftritt eines Neuen den erstaunlichen Satz hätte sagen können, den Goethe bei Gelegenheit der Kanonade von Valmy (1793) gesprochen haben soll: von hier und jetzt ab beginne ein neuer Abschnitt der Geschichte, und wir könnten sagen, wir sind dabeigewesen. Aber die eigentliche Nähe und Höhe, gerade zum Heute sich konkret verhaltend, war, wie oben beim Griffel der Klio bemerkt, vor allem von Marx bedacht, besonders im »Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte« und den »Klassenkämpfen in Frankreich«: mit aktuellster Kenntnis des Triebwerks. Ihr eignet im Ansatz besonders Geistesgegenwart, ihr ist die Gegenwart

/87/

kein Loch, worin das Gewußte nutzlos versickert, sondern ein Durchgangsmoment weit verzweigter Vermittlungen, konkreter Entscheidungen. Die mit Marx gesehene vermittelte Gegenwart unterscheidet sich von der üblichen Gegenwart auch darin, vor allem darin, daß sie der einzige und ausgezeichnete Zeitort unseres Handelns ist. Am entschiedensten eines Handelns, das auch den Vollzug der in der Vergangenheit, also Geschichte abgebrochenen Freiheitsintentionen, Freiheitsakte

bedenkend in sich enthält, ja vor sich hat. Aber auch diese Gegenwart unterscheidet sich durchaus von dem gerade gelebten Augenblick und dessen punktueller Unmittelbarkeit, der jeder Vermittlung eben noch völlig fremd bleibt. Die zusammengesetzte, vermittelte Gegenwart ist, weil wahrhaft fortgearbeitet, nicht etwa ausgelassene Geschichte, ja sie ist das alle Vorgeschichte in sich aufnehmende Zeitfeld jener vordersten Stellung, in der wir Menschen im Geschichts- und möglicherweise Weltprozeß stehen, ist so das temporäre Arbeitsfeld der Prozeßfront. Und hierher gehört noch eine andere Weise angestückter Vergangenheit, wie sie unter der Kategorie *Ungleichzeitigkeit* gemeint ist, die sich keinesfalls als bloße Zurückgebliebenheit verstehen läßt. Auch die Ungleichzeitigkeit älterer gesellschaftlicher Schichten (Bauern, Kleinbürger) unserer Gegenwart kann das Vergangene aktuell wichtig werden lassen: Gewiß nicht revolutionär, vielmehr als reaktionärst auftretende und so freilich höchst warnende Gefahr, wie die Nazis gezeigt haben. Doch immer zeigt sich darin die Unzufriedenheit mit den gleichzeitigen Verhältnissen an, die auch revolutionär aufklärbar und gegen die aktuell wirksamen Unterdrücker zu wenden wäre (vgl. dazu »Erbschaft dieser Zeit«, GA Bd. 4, S.150-153). Ganz unverwechselbar damit ist gerade das Übergleichzeitige mit herzustellender Zukunft statt konservativ beschworener Vergangenheit im Blick. Genau ein Genosse kann deshalb nicht genug Zeitgenosse sein, auch wenn das objektiv Verborgene noch für jede Gegenwart überhaupt gilt, sofern man absolute Ansprüche an sie stellt. Ja es gibt bekanntlich sogar - auf Grund der Unsichtigkeit im unmittelbar Aktuellen eine Melancholie genau der Erfüllung selber, indem alles im Tagtraum ihrer noch besser war. Davon hier noch abgesehen wurde bereits bemerkt, daß das, was man sonst so im allge-

/88/

meinen und anspruchloser schon Gegenwart nennt, seine relative Breite nicht Sich selber, sondern einem angestückten Rand von Vergangenheit und Zukunft verdankt, ja schon mit seinem temporären Zugleichsein eine Anleihe beim Raum macht als dem optisch vorhandenen, zusammenhaltenden Zugleich. Die uns bisher erfahrbare Gegenwart ist ja keine überhaupt, also kein nunc stans von erfülltem Augenblick, sondern ein Mischgebilde aus Jetzt, Vergangenheit und Zukunft; aus solchen Verlängerungen besteht die vom Jetzt unterschiedene relative, auch illegitime Breite üblicher Gegenwart. Es vereint sich damit die weitere Anstückung, eben die aus dem *Raum* des Beisammen, jener außerhalb der angestückten Zeitmodi Vergangenheit, Zukunft liegende Bestandteil, der nun ein überhaupt nicht zeithafter ist, sondern ein vom Raum ausgeliehener: das »Zugleich« in Gegenwart geht so über zu dem raumhaften »Beisammen«, zu der weiteren Raumkomponente der in der Gegenwart erlebten Umwelt. Die Zeit als Weise des sich Sich-Bewegens und -Veränderns ist auch als Gegenwart flüchtig, jedoch der Mensch, der sie erlebt, das Zimmer oder der Wald, der in ihr erlebt wird, - dieses Zugleich als Beisammen räumlicher Bestandteile ist nicht von heute, sondern ihm ebenfalls, obwohl anders als Vergangenes und Zukünftiges hinzugefügt. Auf diese Weise (als von »gleichen« Menschen oder einer ganzen Generation erlebt, durch die Sachinhalte eines Zeit-»raums« zusammengehalten) gibt es überhaupt keine deutlichen Begrenzungen der gewöhnlich so genannten Gegenwart. Auch rein zeithaft keine: ganze Jahre, ja Jahrzehnte der Zukunft und sicher der Vergan-

genheit wurden zur Gegenwart gerechnet; bezeichnend dafür ist der nur sprachlich außer Kurs gekommene Begriff einer »Moderne«. Also fällt das Jetzt mit der Gegenwart nicht zusammen, die Gegenwart setzt Zukunft wie Vergangenheit voraus, ja ist eben selber nicht nur ein reiner Zeitmodus. Das Jetzt geht deshalb keineswegs direkt zur Gegenwart über, weil diese gar keine reine ist, noch keine reine, das heißt auch: keine wirklich mit sich präsent sein kann: Präsens ist noch keine Präsenz. Ein Jetzt aber als Präsenz, als willkürliches Nunc, von dem die Gegenwart sich nicht mehr unterscheidet, steht noch aus. Doch ist der Prozeß darauf gerichtet; er geht darum stets von dem noch ganz un-

/89/

mittelbaren Jetzt aus. Weshalb die übliche Folge und Ordnung der Zeitmodi selber erscheinungsgeschichtlich geändert werden muß, sie heißt nicht Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft. Einzig das Jetzt ist der Beginn, so wie seine sich noch abstandslose Nähe überall der Beginn ist. Und in dem Jetzt-Beginn direkt sich anschließend, das eigentliche Pulsieren in der Zeit bezeichnend, läuft noch lange keine Gegenwart, sondern lauter Kommen, Heraufkommen, also Zukünftiges, so wie dann *einzig aus diesem wieder Vergangenes* folgt, als das, was nicht bleiben kann, weil es meist mehr schlecht als recht geworden ist, freilich in seinem Besten immer noch Zukunft enthält und sie braucht. Im immer wieder punktenden Jetzt steht echte Gegenwart als erfülltes Jetzt immer noch dahin, nicht als bloßes *Präsens*, das in der Zeitfolge wieder untergeht, sondern eben als keiner Zukunft mehr bedürftige *Präsenz*, die es noch nirgends gibt. Selbst die Angelegtheit dieser Präsenz gehört im Unterschied zum unaufhörlichen Vorkommen des bloßen Präsens zum Allerseltensten, als Angelegtheit eines in sich selber einschlagenden und so mit sich identisch gewordenen Augenblicks. Nicht etwa, als ob damit die aktuelle Gegenwart abstrakt übersprungen werden soll, die Gegenwart, wie Lukács sie fürs praktische Handeln in ihr so richtig bestimmt hatte, wonach gilt: »Das konkrete Hier und Jetzt, in dem es sich zum Prozeß auflöst, ist kein durchlaufender, unfaßbarer Augenblick mehr, die enthusiastische Unmittelbarkeit, sondern das Moment der Entscheidung, das Moment der Geburt des Neuen. Solange der Mensch sein Interesse - anschauend kontemplativ - auf Vergangenheit oder Zukunft richtet, erstarren beide zu einem fremden Sein, und zwischen Subjekt und Objekt ist der unüberschreitbare >schädliche Raum< der Gegenwart gelagert. Erst wenn der Mensch die Gegenwart als Werden zu erfassen fähig ist, indem er in ihr jene Tendenz erkennt, aus deren dialektischem Gegensatz er die Zukunft zu schaffen fähig ist, wird die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu *seiner* Gegenwart« (Georg Lukács, »Geschichte und Klassenbewußtsein« GA Bd. II, 1968, S. 392). Doch gerade wegen des Geladenen, des Gärenden, ja aber auch Durchkreuzenden, also Fremden in solcher Gegenwart ist diese noch keine Präsenz, im Sinn identifizierender Zusammenlegung

/90/

mit identischer Gelungenheit, sondern erst Ort für deren noch unentschiedenes Angelegtsein.



### **Werden früher als Vergehen, Zukunft also vor Vergangenheit, auch vor echter Gegenwart; letztere selber**

Derart läuft das Jetzt, pulsend, immer wieder ins kommende Nächste hinein, das folgt. Das in ihm Treibende findet, nachdem es aus seinem Unmittelbaren herausgetreten ist, sich und alles zuerst als *Zukunft*. Diese ist nicht das, was auf den Menschen zukommt, sondern dasjenige, wohin er sich, worin er sich wendet, ja was überall den nur so vorhandenen Gang des Zeitlichen ausmacht. Unechtes gibt es auch hier, obzwar anders als bei der üblichen Gegenwart; also muß auch zwischen unechter und echter Zukunft unterschieden werden, insofern als die unechte nur psychologisch, auch nur grammatisch-formal ein Kommendes bezeichnet, objektiv aber ein schon Gewesenes im Späteren wiederkehren läßt. In unechter Zukunft warten das regelmäßige Schlafzimmer, heute nacht, jede sich morgens wiederholende Verrichtung, auch Aufgang und Niedergang der Sonne und dergleichen mehr. In echter Zukunft liegt dagegen alles Neue kraft Veränderung, als das noch nicht Erschienene, freilich Erscheinungsmögliche, das heißt in der Tendenz Angelegte. Das Wort Zukunft wurde allerdings allemal mit unechter versetzt von denen, die oben lagen und sich nicht über den Haufen rennen lassen wollten. Die unechte Zukunft läuft sozusagen schematisch an, die echte dagegen ist das noch flüssige und so wendungsfähige Vorsich von Ereignissen, die sich erst bilden, die weder ihrem Eintritt noch gar ihrem Inhalt nach voll bedingt, bestimmt und so voll vorhersehbar sind. In der echten Zukunft, auch in der tendenzhaft erforschten, vermittelten und praktizierten, steckt daher allemal das Element der Überraschung, das heißt, in bezug auf menschliche Zukunft gesprochen, das Element der Gefahr oder aber der Rettung. Ganz bekannte Zukunft, der die Überraschung ihres heraufkommenden

/91/

Neuen völlig fehlt, ist eben deshalb eine unechte, weil sie unter die Vergangenheit gebeugt ist, ja Vergangenheit selber mit einem bloßen chronologischen Index des Später darstellt. An der Schwelle der echten Zukunft steht das relative Dunkel der Ungewißheit, starkenfalls die Kraft des abgewogenen Wagnisses, die Erprobung durch Entscheidung, Und: indem das Jetzt, der Augenblick derart zunächst an die Zukunft grenzt, dauernd in sie hineinschießt, ist es nicht nur der Bewußtseinsnebel der unzureichenden Vermittlung (der ungelenkte Prophezeien bekanntlich mißlich macht), sondern vor allem wieder das der Zukunft unmittelbar vorgelagerte Dunkel des gelebten Augenblicks, das auch in die Zukunft - freilich als in die Ausgebärung seines Schoßes - einschießt. Ja weiter gegen die landläufige Reihe: erst hinter der heraufkommenden Zukunft (nicht vor ihr) dehnt sich das merkwürdigste Zeitfeld, das des überwiegenden Nicht-mehr-Werdens, Abgeschlossenenseins, des Gewordenseins, kurz, jenes Absinkens der Zeitlinie, das den Stillstand der Zeit in der Zeit, das heißt *Vergangenheit* ausmacht. Vergangenheit ist die Zukunft, welche ihr Resultat (gleich zunächst, ob Frucht oder Nicht-Frucht) geliefert hat, ist die Zukunft, aus der die Spannung heraus und ans Dasein des Alten abgegeben worden ist. Der Bewußtseinsnebel der unzureichenden Vermittlung heißt hier Erinnerung, das Vergangene selber aber liegt in keinem gebärenden Dunkel, sondern in der Nacht des bloßen Erhaltenseins. Freilich in einer verschieden dichten, je nach dem Grad, womit auch noch Antriebe des Werdens im Gewordenen erhalten

und belebbar sind. Bloße Entspanntheit des Werdens ist die zeitfremde Verdinglichung der Zeit; insofern wächst diese Art Vergangenheit mit dem Wachstum der Verdinglichung einer Epoche, am stärksten also mit dem Warencharakter des ausgebildeten Kapitalismus. Die Kontemplation des neunzehnten Jahrhunderts, die der Verdinglichung nahe verwandt ist, und der Historismus ließen besonders viel »unwiderrufliche« Vergangenheit erscheinen. Das warf alles, was *Zukunft in der Vergangenheit* sein könnte, aus dem Begriff Vergangenheit heraus, versetzte diesen völlig mit Stillstand und eben mit jener Bettachtbarkeit des Verdinglichten, der das zum Stillstand Gekommene am ruhigsten entspricht, am sichersten gemäß ist.

/92/

Nochmals unterschlagen wurde hier, was in der Vergangenheit nicht reüssierte, nämlich jene revolutionären Antriebe in ihr, welche damals nicht zum Zug kamen. Sei es, daß sie unterdrückt wurden, sei es, daß sie, wie der Citoyen in den Bourgeois, mit scheinbarem Sieg in ihr Gegenteil verfälscht worden sind, dadurch aber erst recht als Auftrag unabgeholten erinnerbar, mehr als erinnerbar geblieben sind. Aber auch außerhalb dieser revolutionär unvergangenen Vergangenheit gibt es eine der erbhaft wechselnden Betroffenheit von ihr, am häufigsten eine ideologisch-überschußhafter Art; hier ist auf ganz andere Weise Dasselbe nicht zu allen Zeiten gleich stark vergangen. Die Antike war der Renaissance und dem Klassizismus nicht so vergangen wie das Mittelalter, obwohl die Antike chronologisch weiter zurücklag. Sie war aber weniger vergangen, weil Antike und Neuzeit sich soziologisch näher stehen als Neuzeit und Mittelalter: die Bildungskräfte der Antike waren im Bewußtsein des bürgerlichen Diesseits wieder »erwacht«, und desto fossiler erschien der sogenannte »wunderliche Mönchszierrat« der Gotik. Je weniger das Produzierende noch miterfahren ist, desto fremder steht das Produkt da, je ferner das Fieri geworden, desto toter steht das Faktum. Das gilt freilich auch dann, wenn statt der Renaissance die Restauration Vergangenes wiederzugebären sucht, »Kulturerbe« erhält derart eine pur ideologische Funktion, deren heilige oder unheilige Allianz macht dann die Eierschale auch noch am belebenden Begriff des Kulturerbes und seines Überschusses aus. Was historische Rezeption ohne Eierschale angeht, so ist Marxismus bemüht, auch Vergangenheit zu entdinglichen, das Unterdrückende und Niederdrückende, das Betrügerische und Heillose der Vergangenheit abfahren zu lassen, ins Abgelebte fahren zu lassen, um der wirklichen, nämlich unabgeholten Arbeit, dem Fieri der Geschichte desto treuer zu sein. Mehr als je gilt heute der konkretutopische Lehrsatz: Wir können überhaupt nur mit Gewinn und Fruchtbarkeit auf das in der Geschichte zurückgreifen, was im gleichen Akt auf uns vorausgreift, was noch den paradoxen Zustand in sich enthält, eben Zukunft in der Vergangenheit zu sein. Es ist ja gerade dieses utopisch Bedeutende, dies Seminale, das heißt unverwechselbar weiter Keimtrachtige an ver-

/93/

gangen-unvergangenen Intentionen, vor allem Schöpfungen, welches den utopischen Überschuß in historischen Ideologien ausmacht und so das Ferment behaltener Aktualität in der Geschichte enthält. Diese an-

dere Art eines historischen Wissens ist dann am wenigsten zeitfremde Erinnerung an Abgeschiedenes, worin die Toten ihre Toten begraben. Sie gehört vielmehr genau zur Schwelle des Neuen, damit es sich nicht mit ahistorischer Barbarei verwechselt, damit es im Tiefgang des Eingedenkens auch nach rückwärts bleibe. Januar, Schwelle, Tür wurde gesagt, es hat daher der römische Schwellengott, gerade Januargott Janus dies als Ursache seiner doppelköpfigen Gestalt, daß er nach rückwärts wie vorwärts zugleich zu blicken hat, um das nostra res agitur aufzuschließen. Darüber unterhalten sich die beiden Janusköpfe, haben an Ungelungenem im Vergangenen, Offenem in echter Zukunft ihr verwandtes Thema. Das fruchtbare Verhältnis zur Vergangenheit ist stets eines zum Morgen in der Vergangenheit, der in seiner immer wieder zu geschehenden Aktualisierung aus der Gesellschaft des Versunkenen herauszuschaffen und nach vorn zu bringen ist. Gewiß also nicht so, als wäre damit alle Vergangenheit - wenn auch in verschiedenen Prozentgehalten von Grab und Auferstehung- auf eine vorhandene, also keineswegs schon echte Gegenwart zentrierbar und diese stehe gerade auf dem Vorher wie der Punkt auf dem I. Die konkret-utopische Gliederung des Vergangenen ist vielmehr von der bloßen Reihenbildung eines Nacheinander, das rein chronologisch zur herrschenden Gegenwart führt, weit entfernt. Denn die Zeit insgesamt fällt nicht mit dem gradlinigen Nacheinander bloßer Uhrzeit zusammen, sie existiert zwar unabhängig vom Menschen, aber auch in ihrem Vergangenheitsmodus nicht unabhängig von dem sich verändernden, unabgeschlossenen Inhalt, der in ihr vorgeht und dessen konkretes Feld sie darstellt. Daher gibt es eben durchaus mehr oder weniger konkrete Zeit in dem bloß abstrakteinförmigen Quantum einer als gleichmäßig sich fortziehend angesetzten, von Vorgängen unabhängigen Uhrzeit. Der Begriff der Uhrzeit, der metronomisch gleichförmigen, entstammt dem Tauschwertdenken, das alles qualitativ noch so Verschiedene in eine nur quantitativ kennzeichnende Preisreihe einebnet und so wiederum eine rein ideologische

/94/

Denkweise und ihren Schalenanteil formal quantitativer Art in die je nach ihren Inhalten so verschiedene Zeitart einmischt. Was aber in so verschiedenen Zeitarten wie den menschhistorischen, den geologischen, den kosmogonischen Bewegungs- und Veränderungsinhalten geschieht, läßt den Zeitrahmen nicht unberührt, soll heißen, der Zeitverlauf differenziert sich in verschiedene Ebenen, wie sie nicht einfach ein gleichmäßiges Vorher und Nachher einer formalhomogen beschaffenen Reihe aus Vergangenheit en in Zukunft überhaupt zulassen. Folglich sind die verschiedenen Zeitquanta selber nicht homogen, sie sind meist deutlich qualitativ voneinander verschieden, so deutlich, daß vor allem die inhaltlich grundverschiedenen Vergangenheiten der »Naturgeschichte« und der »Menschengeschichte« nicht ohne weiteres auf dieselbe Linie einzuzeichnen sind (vgl. »Tübinger Einleitung«, GA Bd. 13. Kap. 15). Die sogenannten Jahrmillionen der geologischen Zeit gehen keineswegs im selben Sinn der historischen Zeit vorher wie etwa der peloponnesische Krieg den Kreuzzügen. Und es ist eine bloße idée fixe abstrakter Chronologie, daß die Juraformation soundsoviel Millionen Jahre »vor Christi Geburt« begonnen oder geendet habe. Die geologische, gar kosmogonische Zeit. ist also nicht nur außerordentlich viel länger als die menschhistorische mit ihren achttausend Jahren, sondern

die sogenannte kosmische Vergangenheit ist mit ihren Produkten und Inhalten überhaupt nicht nur vergangen, vielmehr während und uns riesig umgebend, durchaus unvergangen: siehe die Sonne Homers leuchtet auch uns und das ohne Homer, buchstäblich exterritorial zu ihm, samt einem utopischen Überschuß kosmisch-möglicher Art. Wo geologische Phänomene wirklich vergangen sind (wie die Saurier oder das Tertiärmeer am Nordrand der Alpen), mag das Früher und Vorbei in bezug auf die menschlich gewohnte, menschlich erfüllte Zeitreihe unabweislich sein: für eine uns noch relativ nahe, also uns homogenere Epoche (wie die des Quartär) ist der Anschluß der geologischen an die historische, der historischen (frühhistorischen) an die geologische Zeit auch sachlich gewährleistet. Aber wo immer das Gros einer Natur keineswegs vergangen ist, das heißt keineswegs so vergangen wie die Kreuzzüge, sondern als Produkt oder als *caput mortuum*, hier gleichviel, über

/95/

geblieben ist: überall dort steigt die Vergangenheit der Natur über die Ränder der gewöhnlichen, der schlechthin abgelaufenen Vergangenheit, ja sie tritt aus der *Natur-Historie* in einen währenden Natur-Raum über. Gewiß, auch das historisch Vergangene hinterläßt, neben seiner rein zeithaften Nachwirkung, bloß stillstehende raumhafte Zeichen: Gräberfunde, Ruinen (um von ganz anderem, nämlich den Großwerken der Kultur zu schweigen, die bereits in eine andere Zeit, in die der Nachreife, in einen anderen Raum, in den der relativen Entronnenheit ragen). Ebenso bestehen auch in der Natur Relikte, die durchaus solche eines Historisch-Vergangenen sind und als Material zu einer bloßen Geschichtsschreibung der Natur dienen: Geschiebe aus der Eiszeit, erratische Blöcke, Leitfossilien, das Residuum Mond und andere »Ruinen« einer verschwundenen oder ausgestorbenen Welt; sie gehören ja sogar halbwegs auch zur mensch-historisch homogenen Zeit, stehen in ihr als vergangen. Indes eben die immerhin fester gegründete Erde selber, gar das ausgespannte Firmament, sie sind kein Vorbei im selben Sinn wie die Kreuzzüge; sie stehen nicht nur in einer mit der menschlichen Vergangenheit nicht homogenen Vergangenheit, sie ragen auch ins Feld eines völlig entlegenen Schauplatzes, Naturraums, des *geologischen* Fußbodens und der *astronomischen* Umwölbung. Ja, selbst dort noch, wo Natur nur als Relikt aus der Vergangenheit gewertet wird, lediglich als Kruste, als *caput mortuum* des Prozesses, als ungeheure Ruine selber (wie in den Allegorien des Barock): auch dort ist Natur-Vergangenheit nicht nur Vergängnis, sondern Raum in diesem Vergängnis und zwar einer, worin dieses immerhin als Riesenleichen seinen Raum füllt. Wobei freilich auch hier Zukunftselemente; »wieder erweckbare«, nicht fehlen, genausowenig wie in der menschlichen Vergangenheit: nur, auch die Zukunft der anorganischen Natur schließt sich der menschlichen Zukunft homogen nicht an. Noch in ganz anderer Weise, als die Natur-Vergangenheit zur menschlichen Vergangenheit schief steht, ist die *Natur-Zukunft* insgesamt - als »Latenz« der Natur genommen - zur historisch menschlichen Zukunft gegenwärtig noch disparat. Das »Ende der Welt« kann entropischen Untergang bedeuten, der alles begräbt; dann enthalten gerade die

Äonen keine Spur mehr von unseren Erdentagen. Anders jene hypothetisch-helleren »Natur-Vollendungen«, sie verbinden sich, wo sie behauptet wurden, mit menschlicher Meta-Historie; gleichsam erst mit einer Zukunft der menschlichen Zukunft, mit einem totaliter Neuen, mit einer nicht nur echten, sondern absoluten Zukunft. Mythisch erscheint diese höchst vertrackte Homogenität zwischen letztem Geschichte- und letztem Naturlauf in der Apokalypse, in den Bildern der kreißenden Erde, des entweichenden Himmels, des neuen Jerusalem »am Ende der Zeiten«. Auf schon vorhandene, darin ohnehin noch allemal unechte Gegenwart also kann die Vergangenheit nicht schlechthin zentriert werden und gewiß nicht jene Vergangenheit, die als die der anorganischen Natur insgesamt gar keine eines bloßen Vorbei ist, sondern überdies in sehr umwölbenden Raum ragt. Zukunft aber ist besonders der weichen Umwölbung vorgelagert und ebenso vor die Gegenwart darin, als echte, die gerade hier nun wieder bedeutet werden kann und die aller Vergangenheit Paroli bietet.

So grenzt gerade das Heute selber ans Zuletzte, könnte als echtes erst die Frucht des Geschehens werden. Solche *letzte Gegenwart* ist die des Jetzt, aber als dasjenige eines Inhalts, der sich nicht mehr damit erschöpfte, ruhelos zu pochen und zu pulsen. Bei den Mystikern wurde eben dieses, das keineswegs mit Stillstand zu verwechseln oder falsch zu bedeuten ist, als Nunc stans bezeichnet, so bei Eckhart, bei Augustin. Das alles stillende Nu ist in Fausts Wunsch bezeichnet: »Verweile doch, du bist so schön«; es ist das selbe wie der Augenblick, der außer dem Präsens seine eigene volle Präsenz hätte. Mit dem Nu, indem es als erfahrbare (wenn auch blitzhaft kurze) und selber noch symbolische Zeitweise der »Erfüllung« berichtet wird, ist das Moment eines möglichen positiven Endzustands in die Gegenwart eingebettet, das heißt eine Deckung des Daß, des Daß-Faktors der Aktualität im Augenblick mit seinem Was-Inhalt. »Verzückung«, »Entrückung« geben dieser Zeitweise einen christlich-mystischen Klang, der aber diesem Nunc stans, da dieses ebenso bei nichtchristlichen Mystikern im Zentrum steht, nicht wesentlich zu sein braucht. Es gibt sogar, mitten in einer anders außerchristlichen Gegenwart und als diese, eine merkwürdig intensive, ob-

zwar uneigentliche Jetztzeit, die im Leben eines Einzelnen; ja gerade einer Gruppe vergangenes Jetzt aus der Jugend nicht erinnert, sondern heftig wiederberührt schlagen läßt. Fürs geschichtlich-gesellschaftliche Leben hat Benjamin den Begriff einer Sprengung durch Jetztzeit pointiert, worin statt des Kontinuums Geschichte eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit wieder hervorspringt, recochettiert; so etwa verstand Robespierre in großen Augenblicken die Französische Revolution als actualiter wiedergekehrte Brutus-Zeit. Dieser Jetzttakt gegen Vergangenes hat jenes Einschlagende in sich, das Zeit als bloßen Übergang und wieder Übergang unterbricht. Der fortlaufende Zeiger der Geschichte scheint dann nach Benjamin der einstehende einer Waage zu werden und mehr als das; der Anschein des »Einstands« kommt zustande, weil hinter wie vor allem bisher Produzierten das Produzierende, der Daß-Faktor wieder vortritt, sich jugendlich umwittert meldet, in Umwälzungen sich belebend wie an seinem ersten Tag. Das Präsens der ausbrechen-

den Revolution enthält derart Züge der Präsenz und zwar aus inhaltlichen Gründen, nicht nur aus deren weggefallener, nur an scheinhafter Uninteressiertheit interessierter Kontemplation. Und auch außerhalb mächtiger revolutionärer Gegenwärtigkeit schlagen Präsenzen nicht-transzendenter Art ein, dieser Plural statt des Unum necessarium ist bei alldem, wegen des noch währenden *Abstands* der ausstehend-einen Sache, bezeichnend. Sie gehören zu jenen Augenblicken durchdringender Betroffenheit, die Goethe sagen lassen können, das Schaudern sei der Menschheit bester Teil. Hierbei kann die Betroffenheit von ganz Unscheinbarem erregt werden, wie in anderem Zusammenhang schon bemerkt, und sich darauf am besten beziehen; nämlich stellvertretend-zentral. »Über allen Gipfeln ist Ruh«, dies und das ihm Folgende faßt poetisch den so erschienenen Betroffenheitsgehalt am verständlichsten, mindestens allgemeinst betrefbaren zusammen; doch auch Symbolintention in bedeutend geringeren Gegenständen kann in diese allemal - unscheinbare Richtung weisen. Worin, jäh anhaltend, ein stets Gemeintes, nur seinen eigenen Gehalt Meinendes sich endlich, herausgetreten, anzublicken erscheint: die Kaspar-Hauser-Natur des Jetzt sieht sich noch nicht bei wahren Namen genannt, doch fast bedeutet.

/98/

»Der Archetyp: Höchstes Gut ist der Invarianzinhalt des glücklichsten Staunens, sein Besitz wäre der, welcher verwandelt im Augenblick und eben als dieser Augenblick, zu seinem völlig gelösten Daß« (»Das Prinzip Hoffnung«, GA Bd. 5, S. 355): In solcher Richtung wird das Dunkel des gerade gelebten Augenblicks, das Dunkel des im Augenblick überall wohnenden Daß-Subjekts durch den Schein, nämlich Vor-Schein eines Nunc stans behoben. Darin also geht und steht erst der Anklang echter Jetztzeit, das ist: Jetzt-Gegenwart; so nicht nur als Renaissance wiederberührter Höhepunkte das historische Kontinuum sprengend. Aber Beziehungen zwischen dem in sich einschlagenden Augenblick, worin ein möglicher Endzustand ebenso als angehaltener Moment aufzugehen scheint, zum actualiter Entsprechenden größer, vor allem tiefer historischer Momente und ihrer Wiederbetretung können doch Platz haben, wie in Hölderlins Hyperion mit Revolutions-Reprise von lauter Antikischem ausgeführt. Dann also, wenn ein herausgesprengtes Dammals, als keineswegs vergangen, sondern flagrant, so viel hohes Gut angibt, als hätte die Zeit danach nicht mehr so viel weiterzugehen brauchen. Das im entschiedenen Nunc stans Eckharts und Augustins noch symbolisch Gemeinte bildet bei alldem, als das Gemeinte wirklich echter Gegenwart, das Original, sowohl zu den jeweils anhaltenden Konkordanz von Jetztzeit wie erst recht zu Fausts »Verweile doch«, zum Augenblick gesagt. Ohne daß der Zeitmodus dieser Präsenz - wie der der unechten Gegenwart und anders wie der der Vergangenheit in Natur mit Raumhaftem gemengt wäre, es sei denn mit einem anders Raumhaften, nämlich dem der senkrecht in sich einschlagenden Tiefe.

Das Zeiträumliche im schädlichen Raum aus Anteilen des Nähedunkels  
Meldet sich aber nicht wieder, daß Nähe, hier als die übliche, schwierig macht? Gerade die gewohnte Gegenwart zeigt das und vorab freilich

ihre häufigste Weise, dazusein, im Alltag. Sein Wiederholendes schon stumpft ab und gewiß auch seine

/99/

meist geringen Inhalte, weshalb ja, wie man zu sagen pflegt, statt seiner die Abwechslung erfreut. Indes wird selbst die Langeweile am täglich Gewohnten und seinem Anteil von immer wieder gleicher Nähe vertraulich gemildert, mit der schönen freundlichen Gewohnheit des Daseins und Wirkens. Aber wie steht es eben, genau bei mehr als bloßem Tapetenwechsel, sozusagen höher hinauf oder tiefer hinein, wenn der Alltag durch eine Erwartung unterwandert, überwandert wird und wir dann, bei Eintritt des schön Erwarteten, auch wenn sozusagen das hauptsächlich Erwartete gekommen zu sein scheint, sagen müssen: im Traum wars schöner. Es wurde schon in der Einleitung von einem schädlichen Raum des unbewältigten Vordergrundes gesprochen, dessen Nähe gerade die Drehung seiner zur abgehaltenen Landschaft erschwert. Der Vordergrund als schädlich erscheint aber selber nur in der bisherigen, noch unechten Gegenwart, das heißt in jener mit angestücktem Zugleich von Raum, er würde allerdings in der noch ausstehenden Präsenz der echten Gegenwart als Nunc stans fehlen. Aber auch im schädlichen Vordergrund der unechten Gegenwart liegt über das Momentdunkel hinaus als das des gerade gelebten Augenblicks ein bereits vermitteltes Präsensdunkel. Es ist eben dasjenige einer weithin noch halb oder ganz ungestalteten subjektiven Zuhandenheit, einer weithin selber noch ungestalteten objektiven Vorhandenheit. Wie bemerkt, kann jedoch bürgerlich kontemplativ dieses Präsensdunkel selbst dort, wo es zu einer heller erscheinenden Präsenzstrübe gelichtet worden sein sollte, nicht verscheucht werden. Es bleibt oft sogar erwünschte Hilfe zur ideologischen Gegenwartsvernebelung, erzeugt sie zwar nicht, ist ihrer Rezeption aber durchaus förderlich. So daß allein marxistische Analyse ökonomischer Art samt marxistischer Tendenzkunde latenzhaltiger Art gegen dieses Präsensdunkel gegenwartsmächtig sein kann. Das Dunkel der Nähe in der Gegenwart darf also keineswegs als ein Schutzbrief für Defaitismus oder auch Flucht in scheinbar wirklich abgehaltene Vergangenheit oder gar als Rechtfertigung der Kapitulation vor einem angeblich undurchschaubaren Schicksal mißverstanden werden, dessen Schläge uns ja immer nur in der Gegenwart treffen; dessen Dunkel dem Obskurantischen nun besonders zupaß käme.

/100/

Vielmehr ist die jeweilige Gegenwart ja allemal der einzige Standort für verändernde Eingriffe vor allem revolutionärer Praxis; hic Rhodus, hic salta, oder aber nochmals: genau ein Genosse kann gar nicht genug Zeitgenosse sein. Darin ist entschieden Wendung gegen jedes irrationale Schicksal hinter unserem Rücken oder scheinbar ganz von oben herab; es kann nur als selbstgemachtes, selbstentfremdetes begriffen werden. Erst so wird möglich, es zu verändern und wirklich selbst zu lenken, also abzuschaffen wie alle Mächte, fremd außerhalb des Menschen und über ihm. Daher ist die geschichtlich aktuelle Erhellung des geschichtlich aktuellen Gesellschaftszustands samt Weltstands, beide im zu durchdringenden Vordergrund, die Voraussetzung für jeden konkretisierbaren Einschlag zunächst ins Präsensdunkel, zuletzt aber alle-

mal ins darin noch umgehende Präsenzdunkel. Damit Latenz nicht bloß in jenem anderen Dunkel, dem der Unausgemachtheit von Mensch und Welt selber stehenbleibe, sondern als deutlicher, deutbarer Vor-Schein auftauche. Als der des fundamentalen Daß überhaupt, woher, weshalb, wohin, wozu Geschichte des Menschen wie der Natur sich innervieren, innervieren Werden, innerviert haben. Dabei allerdings ist wichtig, daß die Nahziele, die nächsten Schritte darauf hin, wie sie dergestalt von der ökonomischen Analyse gelehrt werden, niemals außer Bezug zum Weiterlaufenden, zum noch unrealisierten Heraufkommenden und dem Umgang seines Überhaupt vor sich gehen dürfen, sollen sie nicht selber bloßem Tatsachenfetischismus verfallen. Und damit - contra soviel bessere Absicht und Einsicht - wieder bloßem aktuellen Vordergrund, statt eines Bündnisses mit den zukunfthaltigen Elementen der Gegenwart und ihrer Welt. Es gilt, auch den Vordergrund zur Landschaft zu machen, dabei aber die Nähe nicht zu verlieren, sondern sie in der Weise ihrer definitio wie ihrer destinatio zu bestimmen.

### **Die differenzierte Zeit insgesamt als Wegweise des Herausgehens**

Item: hier überall ist ein Insich vorausgesetzt, das sich hebt und nach außen drängt. Es schlägt im Jetzt, zieht in das Künftige,

/101/

wohin allemal ein vorwärtsdrängendes Jetzt sich öffnet. Daher ist die Zeit, worin dies Unmittelbare aus sich herausgeht, sich herausmacht, etwas, dem sich stets die stoßende Quelle mitteilt; sie fließt nur, indem sie stets augenblickhaft pocht. Man hat zwar behauptet, der kontinuierlich fließende Strom wäre hier alles, und die Augenblicke wären erst nachträglich, durch den Verstand hineingeschnitten. Bei den Vitalisten läuft, ja »rauscht« die Zeit ununterbrochen, Bergson nennt sie außerdem reine unteilbare Dauer. Auch hier aber ist eine überkommene Eierschale, welche die kontinuierliche Flußtheorie um sich hat, aufzuschlagen und zu entfernen; so ununterbrochen geht es nämlich in der wirklichen Zeit am wenigsten her. Das stets noch unterbrechende Jetzt in ihr ist so wenig ein bloßes Produkt zeitfremder Analyse, daß es vielmehr das Zeiträchste selber ist und der sogenannte Zeitfluß überall noch diesen Quellstoß hat. Das Jetzt als immer wieder versuchter Augen-Blick des Daß auf sich selbst ist in der Gegenwart immerhin verschlossen merkbar, im Erlebnis des Nunc sogar durchschlagend präsent. Die Zeit ist derart in sich selbst differenziert und atomisiert; ja, wenn das Jetzt als dasjenige gefaßt wird, was, obwohl an sich selber noch auf der Stelle tretend, sich außer sich doch ebenso in den nächsten Zeitzustand, in die Bewegung der Zukunft hineinbegibt und damit den eigentlichen Zeitweg begründet, dann läßt sich sagen: Der Moment, unbefriedigt jeden Augenblick und als dieser, bringt die Zeitform erst auf den Lauf, in das eigentliche Agendum darin. Dem entsprechend läßt Faust, mit seinem Verweile doch, keinen Fluß stillstehen, sondern einen Augenblick, so intendiert auch Paulus, wenn er sagt: » Wir werden alle verwandelt werden und dasselbige plötzlich, in einem Augenblick«, in einem wirklich aufgeschlagenen und nicht einem chronometrisch seziierten Augenblick. Und noch in einem anderen Sinn ist das Anheben aus unend-



lich kleinen Teilen der Zeit wesentlich: Ohne die Unruhe des Jetzt gibt es keine reale Dialektik. Das Jetzt selber tritt eben an sich selber zwar noch auf der Stelle, es ändert sich noch nicht, hat noch keinen anderen Inhalt als die immer wiederholte Punktualität des Daß, hat noch kein Vergehen und Heraufkommen. In den Urteilen: »Jetzt ist nichts mehr« oder »Jetzt ist Nacht« oder »Jetzt ist Tag« hat sich im Jetzt selber offenbar nichts ver-

/102/

ändert, das heißt, es ist dem Wechsel seiner sinnlichen Inhalte gegenüber noch gleichgültig und leer; erst recht sind »Nichts mehr« oder »Nacht« und »Tag« keine prädikativen Bestimmungen des Jetzt. Wenn aber auch mit dem Jetzt und wieder Jetzt allein noch keine Veränderung angezeigt wird oder an ihm anzeigbar ist, so ist ohne Jetzt und wieder Jetzt doch auch keine Veränderung möglich, das heißt: ohne die *Unruhe* des Schlagens, die allemal als Jetzt auftaucht, unterbricht und - sprengt. Hegel beginnt seine Phänomenologie mit der Dialektik des Jetzt und Hier, als der doppelten Gestalt des Dieses, und führt die Dialektik des Jetzt (mit den Widersprüchen: »Das Jetzt ist die Nacht« und »Das Jetzt ist der Tag« oder: »Das Hier ist der Baum« und: »Das Hier ist ein Haus«) zur Dialektik des Dings mit vielen, Eigenschaften weiter. Hier freilich ist das Jetzt zu deutlich bereits als ein Dieses gekennzeichnet, auch zu früh als Subjekt zu Prädikaten gedacht, zu denen es sich doch, nach Hegels Worten, noch gleichgültig verhält. Uns aber kommt es darauf an, das Jetzt an sich selber gerade erst als bloßes noch unbestimmtes Agens, als bloßen Herd der dialektischen Unruhe auszuzeichnen, genau indem es in das allemal Inhaltliche der Veränderung noch nicht eintritt. Und auch dieserhalb, mit solch kaum noch ausbreitbarer Punktualität hinter sich, ist die Zeit kein kontinuierlicher Fluß; wäre sie das, so wäre sie keine Zeit, sondern ein Fixum, das nicht einmal »Fluß« ist, sondern nur so heißt. Die Zeit ist ab ovo diskontinuierlich, immer wieder entsprechend der Punktualität des Daß, dem sie entspringt und das sie in diskontinuierlichem Fluß sich ausbreiten läßt. Wieso dann freilich der verschiedene Modus der Ausbreitung, wieso zählt vor allem zu ihr auch ein scheinbar so wenig diskontinuierlicher, wegen seiner Abgeschlossenheit so wenig zeitähnlicher Modus wie der der Vergangenheit? Üblicherweise steht er ja abgeschlossen da, als wäre er aus der Zeit herausgefallen, ohne alle Veränderbarkeit, geradezu eine Nichtmehr-Zeit, ganz eben ohne stoßhaften Puls. Der Zeitmodus Zukunft dagegen ist durchaus als zeithaft zu begreifen, er hat das Vorgreifende, deutlich Vorstoßende; der aktive Mensch kann hier beschleunigen, das entspricht sowohl dem Gerichtetsein unseres eigenen Willens wie dem sachlichen Umstand, daß das, was er will,

/103/

nicht heraus ist. Vor allem aber, kraft des hier so wirksamen Stoßcharakters nach vorwärts, ist dann im Zeitmodus Zukunft wirklich Zeit, ja die *Zeit in der Zeit*, und dieser Modus erfolgt aus dem Unterbrechenden, immer wieder Einsetzenden diskontinuierlicher Zeit durchaus. Auch die Zukunft ist dunkel, dieserhalb am gärenden Dunkel des gerade gelebten Augenblicks lang hingestreckt teilnehmend, vom Inhalt des Jetzt her, der noch verschlossen, noch nicht manifest, gar realisiert ist. Aber die-

ses Zukunftsdunkel ist ein brauendes und höchst bewegtes, von Gefahr und Hoffnung bewegtes; es enthält nichts Zeitwidriges. Die üblich gefaßte Vergangenheit dagegen ist vom Zeitmodus Zukunft eben dadurch verschieden, daß sie völlig stillsteht, nur das Gewordensein als Rahmen hat, ihn als einen des Hades bewohnt. Daher ist diese Art Vergangenheit und nichts sonst, als beständig absinkende »Frucht« der Zukunft, die eigentliche Crux und *Unzeit der Zeit*; was bedeutet: von den »schweren Vorgängen« des Heraufkommens und Vergehens wäre dann nur die Vergangenheit schwer, soll hier heißen, immer wieder nur ins Gewesene, ja Erledigte nach unten hin abfallend, herunterfallend. Statt dessen gibt es jedoch in der nicht nur kontemplierten Vergangenheit eine eigene Art Zukunft, die macht, daß gerade an Gehemmem, Vereiteltem, nicht Gewordenem, so gegebenenfalls als Auftrag uns Hinterlassenenem *Zukunft in der Vergangenheit*, besser auszufeuchtendes Zukunftspostulat aufgeht. Das an vereitelten Revolutionen, auch im keineswegs stillhaltenden, einfach zu kontemplierenden Phänomen eines schöpferisch offenen; Kulturerbes, an Werken wie Fragmenten gerade das Unbeendete der Vergangenheit paradox aufgreifend, fortbildend. Indem auch Vergangenheit noch im Tendieren der Zeit zu sein vermag, kann der Mensch erinnernd oder erschließend oder relativ gutmachend oder revolutionär bessermachend auf sie zurückkommen. Er kann das Vergangene nicht nur der »Vergessenheit« entreißen, er kann auch, wie bemerkt, zu einer gewissen Wiederaufnahme des gewesenen, des längst schon ruhenden Prozesses schreiten, objektiv-positiv durch Aufnahme und Weiterführung der historisch abgebrochenen Tendenz, des historisch überkommenen Erbes, etwa des Citoyenhaften in der Französischen Revolution, des Humanismus in der Renaissance.

/104/

Daher eben fällt die Vergangenheit, obwohl sie Nicht-mehr-Zeit ist, dennoch nicht überall aus dem Rahmen der Zeit, soll heißen: aus dem konkreten Wegfeld der Veränderung und der Veränderbarkeit. Hierbei kann auch die wirklich tote Vergangenheit Abschreckung und lehrreiche Diskreditierung falscher Wege zum Ziel hergeben, die Nicht-Früchte des Umsonst bemerkbar machen, doch sie hat nur diesen negativen Nutzen, während sie jeden anderen der Reaktion hinterläßt und ihrer außerordentlich unheiligen Allianz. Die Zeit ist nur insofern der »allesgebärende und seine Geburten zerstörende Chronos« oder, wie Hegel weiter sagt, die »Abstraktion des Verzehrens« als das Einzige, was nottut, in ihr noch nicht gefunden und erschienen ist. Indem das sich Adäquate noch nicht erschienen und das Erschienene sich noch inadäquat ist, reißt Chronos das Inadäquate fort und hinunter; oder weniger bildhaft ausgedrückt: *Solange noch ein Prozeß des Nicht-Gefundenhabens im Gang ist, so lange und eben deshalb gibt es Vergangenheit*. Das Vorbei ist eine Erscheinung des Umsonst, das Vergangene als Nicht-mehr-Zeit in der Zeit ist Zeitform ohne Zukunft, Gewordensein minus Gelungensein. Alles intensiv Innere und In sich, indem es sich ausbreitet, hat als Herausgehensweise die Zeit; der genuinste Modus ihres Hervor- und Vorschreitens ist so der der utopischen Funktion, dieser Plusbildung in Zukunft. Auch von hierher geht die Verwandtschaft der Zeit mit dem willenshaft Drängenden und Intensiven auf, besonders mit dem Willen des Menschen; sie ist die echtste Daseinsweise des Menschen. Nach Seite seiner Vorläufigkeit und Inadäquatheit mag alles Leben dem »Zeitli-

chen« unterworfen sein und der »Zeit« (das heißt hier: Vergänglichkeit, Vergangenheit) seinen Tribut zahlen. Aber die Zeit ist viel wesentlicher Zukunft; denn sie ist die Wegkategorie jener Kernintensität, die sich, indem sie im Außen bewegt und verändert, antizipierend bewegt.

Was derart mit dem lebendigen Atem zusammenhängt, ist überall verschieden rasch und dicht. Es gibt weniger und mehr Zeit, je nach dem Mehr oder Weniger des Veränderens in ihrem Rahmen. Alles Lebendige hat nach dem Maß seines Lebens seine eigene Zeit, sie bleibt hinter der einförmigen Uhrzeit zurück oder überholt sie, und das nicht nur dem Tempo nach. Besonders der

/105/

Mensch hat dasjenige, was mehr als Tempo ist, nämlich das Überholende der Zeit beschleunigt, er hat die letzten achttausend Jahre seiner Geschichte dadurch besonders dicht gemacht, sie sozusagen zu besonders viel Zeit gemacht. Diese Verschiedenheit von Zeiten wird freilich im Abstraktum der Uhrzeit (als der leeren, stetigen, gleichförmigen) zunächst aufgehoben; und metrische Ordnung ist, obwohl sie eine unwirkliche ist, praktisch unumgänglich. Aber wo immer in der formalen Uhrzeit neu zusammengefaßt und gerade material zusammengefaßt wird, erscheinen doch sofort wieder verschiedene Zeitgruppen. Die Ungleichzeitigkeit, verschieden vom bloß »Zurückgebliebenen« älterer, obzwar chronologisch gleichzeitiger Sozialschichten, wurde bereits in »Erbschaft dieser Zeit« betont (vgl. GA Bd.4, S, 104 ff.) Eine andere Ungleichzeitigkeit findet man, wie bemerkt, im geradezu Disparaten astronomisch-geologischer Zeiten, wenn man sie mit den kurzen, geladenen Zeitstrecken der menschlichen Geschichte vergleicht. Was sind die Millionen geologischer, die Milliarden astronomischer Jahre verglichen mit den wenigen, aber epatant geladenen Jahrtausenden menschlicher Geschichte? Wie deutlich wird daran der material bestimmte Unterschied temporaler Strukturen selber, wie dringend erhebt sich daran das Variabilitätsproblem einer »Riemannschen Zeit« neben dem ganz anders Variablen eines Riemannschen Raums (vgl. »Tübinger Einleitung in die Philosophie«, GA Bd. 13, 1970, Kap. 15). Über den deutlichen strukturellen Unterschied geologischer und geschichtlicher Zeit hinaus gibt es auch in der menschlich-historischen Welt selber, abgesehen von vorhandener Ungleichzeitigkeit mancher ihrer Sozialschichten, verschiedene Zeitarten, unabhängig vom bloß chronologischen Metro- nom; so in der Kunstgestaltung der Zeit, vor allem durch die Musik. Ihre Zeit, mit Ritardando, Accelerando und so fort, auch im scheinbaren Gleichmaß der Fuge, besonders aber in den einzelnen Sätzen der so eminent zeitverschworenen Symphonie ist eine weithin apere als die des Fortgangs bloß chronologisch meßbarer Art. Da gibt es schwere und leichte Zählzeit, Verschiebung des Toneinsatzes gegen die Zählzeit (Synkope), Gruppierungen der Takte zu Halbsätzen und Perioden, Polyrhythmik und über-

/106/

haupt ein besonders konzentriertes Zeitwesen von Spannung und Lösung. Scharf hebt sich derart der erste Satz einer Symphonie, dieser heftige Austrag zwischen ihren zwei Themen vom Adagio des zweiten

Satzes, vom Scherzorhythmus des dritten, von der breiten Summe des Finale ab. Der Zeitwandel zwischen Spannung und Lösung, mit der siegreichen Rückkehr des ersten Themas am Ende des ersten Satzes, ist zwar dem Material nach ein harmonischer, eine Dominant-Tonika-Spannung, doch eben er trägt sich rhythmisch zu, er bewegt sich in einer eigens zugerüsteten und organisierten Zeit. Es gibt weiterhin eigene Zeiten im Roman, man denke an die desillusionierend vergehende bei Flaubert, an die kreisförmig zurückführende in Pontoppidans »Hans im Glück«, an die gewesene, gerade im Verlust erinnernd sich ausbreitende und richtende bei Proust, an die immer wieder mehrschichtig erzählte in Manns »Zauberberg«. Es gibt eigene Zeiten im Drama, eine atmosphärisch wandelbare, wechselnd »geladene« bei Shakespeare, und »Einheit der Zeit«, zusammen mit Ort und Handlung, das heißt: Herausgehobensein aus dem bloßen Ablauf, im klassisch-klassizistischen Drama. Ja sogar die Plastik kann einen Zeitcharakter haben, einen, der nirgends sonst erscheint; so bei Lessings »transitorischem Augenblick« in der Laokoongruppe, erstarrt und doch vorübergehend. Kurz, die Zeit ist nirgends ein abstraktes Schema der Veränderung, sondern deren konkret-elastisches Wegfeld, sich mit der Art und dem Inhalt der Veränderung selber ändernd. Zuletzt und zuinnerst ist die Zeit die rahmenhafte Entfaltung eines sich intensiv Aufmachenden im Wegfeld; Kant nannte sie die Form des inneren Sinns: das ist richtig, sobald dieser innere Sinn nicht transzendental-idealistisch genommen wird, schon gar nicht psychologisch, sondern als Weise objektiven Tendierens eines objektiv Intensiven. Derart bleibt die Zeit die Wegform des intensiven Herausgehens, mit Ordnung des Nacheinander im vorschreitenden Sinn. Indem sie diese Daseinsweise der Daß-Intensität darstellt, ist die Zeit weder subjektiv-idealer Schein, noch aber auch ein hypostasiertes An-sich, das sich von selber erstreckt und worin die Veränderung läuft wie in einer vorgegebenen Röhre, die sie überdies homogen kanalisiert. Mithin ist die als objektiv behauptete

/107/

Hypostase eines Gleichförmigen der Zeit, wie sie auch in dem gleichförmigen Nacheinander beim bloß mechanischen Materialismus vom Nebelfleck bis Hitler vorkommt, genauso unhaltbar wie die generelle Leugnung eines Realcharakters der Zeit im subjektiven Idealismus, die wiederum nur das gleiche Abstraktum meint. Daseiend ist die Zeit eben nur in und mit der materiellen Veränderung, als deren mit ihr sich bildende und variable Laufweise, Wegweise. Dergestalt die Form des Tendierens darstellend, ist die Zeitkategorie eine der dem Menschen verwandteste, indem sie vor allem dem Hoffen, nicht nur dem Fürchten noch Strecke gibt. Es ist gut, Zeit zu haben (»noch ist es Tag, da rühre sich der Mann«), es ist so gut und fast besser, als Raum zu haben, Raum zum Gehen und Gestalten. Denn erst die Zeit - als Wegweise-Form der vorschreitenden intensiven Äußerung, das heißt Veränderung - läßt auch gestalten, dialektisch gestalten. Sie macht das Außen des Raums, das für sich allemal entspannte, ex-tensive, zu einem Außen für Spannung, Intensität. Derart kann Marx sagen, die Zeit sei der Raum der Geschichte, als der einer Welt, die sich verändert und - was nicht selbstverständlich - veränderbar ist. Die Zeit ist also der Helfer einer objektiv-realen Möglichkeit, auch einer schlechten, gewiß, doch von

Haus aus, das heißt, vom sich positiv gewinnen wollenden Jetzt her, ist sie der Fortschrittsraum zu möglich Gutem.

## **Aus: Erbschaft dieser Zeit**

*Gesamtausgabe Bd.4, Frankfurt/M.: Suhrkamp1977, S.104-160*

/104/

### **Zusammenfassender Übergang. Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik (Mai 1932)**

#### **A. Früher Zustand**

Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äußerlich, dadurch, daß sie heute zu sehen sind. Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich.

Sie tragen vielmehr Früheres mit, das mischt sich ein. Je nachdem, wo einer leiblich, vor allem klassenhaft steht, hat er seine Zeiten. Ältere Zeiten als die heutigen wirken in älteren Schichten nach; leicht geht oder träumt es sich hier in ältere zurück: Gewiß, ein bloß ungelener Mann, der ebendeshalb hinter den Ansprüchen seines Postens oder Pöstchens zurückbleibt, ist einfach als er selber zurückgeblieben. Doch wie, wenn er außerdem, durch nachwirkende altbäuerliche Herkunft etwa, als Typ von früher, in einen sehr modernen Betrieb nicht paßt? Verschiedene Jahre überhaupt schlagen in dem einen, das soeben gezählt wird und herrscht. Sie blühen auch nicht im Verborgenen wie bisher, sondern widersprechen dem Jetzt; sehr merkwürdig, schief; von rückwärts her. Die Kraft dieses unzeitigen Kurses hat sich gezeigt, sie versprach gerade; so sehr sie nur Altes aufholt, neues Leben. Auch die Massen strömten ihr zu, weil das unerträgliche Jetzt mit Hitler mindestens anders scheint, weil er für jeden gute alte Dinge malt. Weniges unterwarteter, nichts gefährlicher als diese Kraft, zugleich feurig und kümmerlich, widersprechend und ungleichzeitig zu sein. Die Arbeiter sind mit sich und den Unternehmern nicht mehr allein. Viel frühere Kräfte, von ganz anderem Unten her; beginnen dazwischen.

/105/

Eine Art fängt immer von vorn an. Die *Jugend* wendet sich vom Tag meist ab, den sie hat. Den sie heute nicht hat, doch ihre Träume kommen nicht bloß aus leerem Magen. Es unterstützt sie ebenso leibhaft ein hohles Jungsein, das nicht gegenwärtig ist. Junge ohne Arbeit sind leicht von rechts zu bezahlen und zu verführen. Junge bürgerlicher Herkunft, doch ohne bürgerliche Aussicht, gehen ohnehin nach rechts, wo man ihnen eine verspricht. Aber es ist doch bezeichnend, daß keine Jugend bei der einigermaßen gegenwärtigen Mitte steht; es gibt keine zwanzigjährige Wirtschaftspartei. Der zwanzigjährige Zustand ist vielmehr einem anderen als dem verdinglichten Leben von heute zugewendet. Selbstverständlich gibt es keine Jugend an sich oder keine, die so gleichartig, so unabhängig von den Zeiten heranwächst, wie Jünglingen zu allen Zeiten der gleiche Bart wächst. Aber so sehr dieser Zustand in verschiedenen Klassen und Zeiten ein verschiedener ist, so sehr noch die Worte, die ihn beschreiben, heute andere sind als gestern, so deut-

lich tauchen hier sehr frühe Leiber im Jetzt auf, schicken ein Stück vorgeschichtliches Leben herein. Holen Knaben Pfeil und Bogen nach; so werden Jünglinge leicht bündisch, suchen damit Freunde und vor allem einen Vater, der ihr leiblicher oft nicht war. An der bürgerlichen Jugend gerät das leichter als an der proletarischen; aber nicht nur, weil sie bürgerlich ist, sondern weil sie zerfallener ist, folglich Spiele und Schwärmerereien mehr durchläßt. Über und über mit sich selbst beschäftigt, sich selbst aufs äußerste wichtig, zeigt diese Jugend zugleich mit ihrem Ruck ins romantische Rechts, wie äußerlich ihre schlecht gegenwärtige, ihre sachliche Gebärde war. Die scharfe Luft der Jugend läßt linkes Feuer, wenn es brennt, noch stärker brennen; doch wird rechts »erneuert«; so ist die Jugend bürgerlicher und verführter Kreise erst redet verführbar: das bluthaft, das organisch Junge ist ein guter Boden für Nazis. Bünde von sehr altem Zuschnitt tauchen auf ihm auf, bluthaftes, greifbares Leben in kleinen Gruppen, mit einem gekannten Führer, nicht mit Nummern an der Spitze. Der Geschmack dieser Jugend ist für gut geratene männliche Eigenschaften besonders empfindlich, für Stärke, Offenheit,

/106/

Anständigkeit, Reinheit; wobei dies »Anständige« gesunden Burschen zugehört, nicht eines der festen Preise sein mag. Haltungen wirken stärker als Lehren, begeisternde Worte genauer als untersuchende, Trachten schöner als Städte: so bindet sich der wirtschaftliche Anlaß, welcher die bürgerliche Jugend in vergangene Träume treibt, an organische Unruhe und eigenes Frühlicht. Was früher leer brauste und schwärmte, ist nun, wo das gegenwärtig erwachsene Leben zu wenig überzeugend geworden ist, um sich die Hörner daran abzustoßen, hemmungslos abseits im schönen Alten. Jugend, welche mit dem kahlen Jetzt in keinem gleichen Schritt und Tritt ist, geht leichter zurück, als daß sie das Heute passiert, um ins Morgen zu kommen. Solange nicht die verschiedene Zeit, worin sie ist, nach morgen umsetzt.

Andere Art ist von ganz lang her, indem sie wurzelt. Lebt fast noch genau wie die Voreltern, tut dasselbe wie sie. Es ist das *Bauerntum*: auf dem Land gibt es Gesichter, die bei all ihrer Jugend so alt sind, daß sich die ältesten Leute in der Stadt nicht mehr an sie erinnern. Treibt Elend oder bequemere Gelegenheit in die Fabrik, so ist doch ein bäurisches Sprichwort: Arbeit taugt nichts, zu der man gepfiffen wird; gerade der Kleinbauer denkt so, auch wenn er vorher nicht viel besser gelebt hatte als sein Knecht. Zwar rechnet der Bauer vorzüglich, hat seine Trachten, Möbel, viel alten Zuschnitt aufgegeben und keineswegs nur gezwungen. Aber reagiert der Bauer auf wirtschaftliche Fragen auch erfrischend nüchtern, sind die handgewebten Phrasen, die er jetzt gebraucht, auch nicht alle bodenständig, so ist das Nüchterne doch nicht von heute, so trägt überall, wo Schweigen und Dumpfheit, Herkommen der Sitte und des Glaubens statthat, der Bauer alte Tracht. Seinen wirtschaftlich überalterten Ort verteidigt er zäh, ist schwerer durch die Maschine zu verdrängen als vor hundert Jahren der Handwerker. Er ist schon deshalb schwerer zu verdrängen, weil er die Produktionsmittel noch in der Hand hat, auch die landwirtschaftlichen Maschinen nur als Hilfsmittel im alten Rahmen des Hofs und zugehörige n Acker gebraucht; kein Fabrikant führt hier gegen wirtschaftlich schwache Handwerker den mechanischen Webstuhl und Entsprechendes ein, das nur der Kapitalist besitzen

/107/

konnte: Diese gemeinsam gebliebene Produktionsform macht auch so schwer, die großen ökonomischen Gegensätze in der Bauernschaft zu mobilisieren. Es gibt Zwergbauern im Elend, Kleinbauern, Mittelbauern, Großbauern, und diese sehr verschiedenen Besitzverhältnisse hindern gewiß, das Bauerntum als einheitliche »Klasse« zu nehmen. Doch hat der Zwergbauer immer noch Eigentum, wenn auch erbärmliches, völligverschuldetes, und der Großbauer arbeitet mit, macht den tätigen Patriarchen: die verschiedenen Besitzverhältnisse erzeugen aus sich noch keinen Kampf zwischen Ausbeuter und Ausgebeuteten (nur ganz andere Propaganda als die proletarische hakt hier ein). So fühlt sich das Bauerntum, wenn nicht als einheitliche Klasse, so doch als relativ einheitlich gebliebenen »Stand«. Und vor allem haben die Bauern, außer Eigentum an Produktionsmitteln, noch eine andere Ungleichzeitigkeit, jene Zähigkeit zu wurzeln, die vom Stoff kommt, den sie bearbeiten, der sie unmittelbar hält und nährt; sie haften im alten Boden und im Kreislauf der Jahreszeiten. Nicht nur die Agrarkrise treibt so Bauern nach rechts, wo sie sich durch Zölle gehalten glauben, wo man ihnen die genaue Wiederkehr der guten Zeiten verspricht. Auch ihre gebundene Existenz, die relative Altform ihrer Produktionsverhältnisse, ihrer Sitten, ihres Kalenderlebens im Kreislauf einer unveränderten Natur widerspricht der Verstädterung, verbindet der Reaktion, die sich auf Ungleichzeitigkeit versteht. Selbst die Nüchternheit der Bauern ist alt mißtrauische, keine aufgeklärte, selbst ihr wacher Besitzsinn (am Boden, am schuldenfreien Hof) ist mit den Dingen noch verwurzelter als der kapitalistische. Nüchternheit wie Besitzsinn wie noch der bäurische Individualismus (Besitz als Instrument der Freiheit, das Haus als Kastell ) stammen aus vorkapitalistischen Zeiten; aus Produktionsverhältnissen, die schon Landaufteilung verlangt hatten, als es noch keine individuell wirtschaftenden Bürger gab. Derart ist das Bauernhaus, trotz aller kapitalistischen Formen, trotz aller Konfektion und Stadtware, heute noch in Grundriß und Aura gotisch; leicht könnte man sogar die aufgegebenen Trachten und Möbel wieder an die alte Stelle setzen, ohne daß dies, wie in der Stadt, butzenscheibenhaft wirkte. Abgelegene Orte wirken hier besonders lehrreich,

/108/

denn sie zeigen kulturelles Grundwasser, das anderswo nur tiefer liegt. Truhen werden noch in gotischer Form vom Dorfschreiner für jetzige Paare mit moderner Jahreszahl gefertigt, nicht als Fälschung, sondern wie von seinem Vater, Urgroßvater und den Alten auch. Paare leben trotz Radio und Zeitung auf dem Dorf, denen Ägypten immer noch das Land ist, wo die Prinzessin den Mosesknaben aus dem Fluß gezogen hat, nicht das Land der Pyramiden oder des Suezkanals; immer weiter wird es von der Bibel und den Kindern Israel, nicht vom Pharao her gesehen. Konnersreuth wieder: das Blutschwitzen der ekstatischen Jungfrau Therese Neumann dort selbst, 1928, wider Willen des viel gleichzeitigeren Bischofs, bezeichnet ein anderes Stück Gotik in Deutschland. Das Fichtelgebirge, der verwandte Schwarzwald, verwandte Spessart kapseln derlei ein; sind diese Gebirge nicht mehr so finster und verspuht wie noch zu Hauffs Zeiten, es wären Flößen Glasbläser, Geister, Räu-



ber auch heute noch um so lohe Bauerngotik die nächste Szenerie. Wirtschaftlich wie ideologisch sind die Bauern, mitten im wendigen kapitalistischen Jahrhundert, älter placiert. So sehr der Kapitalismus sich auch das Grundeigentum, ein vorkapitalistisches Element, adaptiert hat. So sehr er die Bauernschaft durchkapitalisiert und mit seinen Waren versehen hat; so sehr noch das letzte Dorf durch Rundfunk ans Juste Milieu angeschlossen ist. Die Bauern halten dennoch einen schiefen Rest, fühlen sich eher von Rittergütern als von Arbeitern in der verdächtigen Stadt mitvertreten. Solange der Zeitunterschied zwischen Stadt und Land nicht in einem sehr viel breiteren Morgen als dem heutigen städtischen verwischt ist.

Seit einigen Jahren lernt, wie bekannt, auch die städtische Art, nachzugehen. Eine verelendete *Mittelschicht* will zurück in den Vorkrieg, wo es ihr besser ging. Sie ist verelendet, also revolutionär anfällig, doch ihre Arbeit ist fern vom Stuß und ihre Erinnerungen machen sie vollends zeitfremd. Die Unsicherheit, welche bloß Heimweh nach Gewesenem als revolutionären Antrieb erzeugt, setzt mitten in der Großstadt Gestalten, wie man sie seit Jahrhunderten nicht mehr sah. Doch auch hier erfindet das Elend nichts oder nicht alles, sondern plaudert nur aus,

/109/

nämlich Ungleichzeitigkeit, die lange latent oder höchstens eine von gestern schien, nun aber über das Gestern hinaus in fast rätselhaftem Veitstanz sich erfrischt. Ältere Seinsarten kehren derart gerade städtisch wieder, ältere Denkart und Haßbilder dazu, so das vom jüdischen Wucher als der Ausbeutung schlechthin. Bruch der »Zinsknechtschaft« wird geglaubt, als wäre die Wirtschaft um 1500, Überbauten, die längst umgewälzt schienen, wälzen sich wieder zurück und stehen als ganze mittelalterliche Stadtbilder im Heutigen still. Hier ist die Schenke zum nordischen Blut, dort die Burg des Hitler-Herzog, dort die Kirche zum Deutschen Reich, eine Erdkirche, worin sich auch das Stadtvolk als Frucht des deutschen Bodens fühlt und den Boden als heiligen ehrt, als Confessio deutscher Helden und deutscher Geschichte. Diese Art Vaterlandsliebe, der Schaum und das brechende Auge, womit in Deutschland Deutschlands gedacht wird, ist nicht bloß Ersatz für das verlorene Standesgefühl. »Des Landes Macht und Ehre« ist nicht bloß ein Traum (ein der Rüstungsindustrie sehr bequemer Traum), welcher in Kollektiv-Gefühlen für die faktische Ohnmacht und Entwürdigung des einzelnen Kleinbürgers entschädigt. Hier ist nicht einmal nur Transfusion des »auserwählten Volks« aufs germanische, aufs völlig vergötzte; sondern: der offenbare Exzeß erinnert an primitiv-atavistische »participation mystique«, an die Verbundenheit des Primitiven mit dem Boden, der seine Ahnengeister enthält. Mehr als je ist das Kleinbürgertum der feuchtwarme Humus für Ideologie; doch zeigt sich: die heute grassierende Ideologie hat lange Wurzeln und längere als das Kleinbürgertum. Die Bauern glauben zuweilen noch an Hexen und Hexenbanner, doch längst nicht so häufig und stark wie eine große Schicht Städter an die gespenstischen Juden und den neuen Baldur. Die Bauern lesen zuweilen noch das sogenannte sechste und siebente Buch Mosis, eine Kolportage gegen Krankheiten im Stall, auch über die Kräfte und Geheimnisse der Natur; doch der halbe Mittelstand glaubt an die Weisen von Zion, an Judenschlingen und Freimaurer-Symbole allüberall, an die galvanischen Kräfte des deutschen Bluts und Meridians. Wild und kriegerisch schlägt

der Angestellte aus, will noch gehorchen, aber nur als Soldat, kämpfend, glaubend. Die *Lust* des Angestellten,

/110/

nicht proletarisch zu sein, steigert sich in orgiastische Lust der Unterordnung, des magischen Beamtenseins unter einem Herzog. Die Unwissenheit des Angestellten, wie sie vergangene Bewußtseinsstufen, Transzendenz in der Vergangenheit sucht, steigert sich in einen orgiastischen Haß gegen die Vernunft, in einen »Chthonismus«, worin Berserker und Kreuzzeugsbilder sind, ja worin - mit einer Ungleichzeitigkeit, die stellenweise Exterritorialität wird - Negertrommeln dröhnen und Zentralafrika aufsteigt. Das macht: der Mittelstand nimmt (zum Unterschied vom Proletariat ) überhaupt nicht unmittelbar an der Produktion teil, sondern geht in sie nur mit Zwischentätigkeiten ein, mit einer solchen Ferne von der gesellschaftlichen Kausalität, daß sich immer ungestörter ein alogischer Raum bilden kann, worin Wünsche und Romantizismen, Urtriebe und Mythizismen rezent werden. Selbst der unmittelbar wirtschaftliche Inhalt des mittelständischen Fascismus ist ungleichzeitig oder dazu geworden, seitdem die Handels- und Gewerbefreiheit nur noch den großen Unternehmern zugute kommt, die kleinen vernichtet: die parlamentarische Demokratie ist derart der verhaßte Garant der freien Konkurrenz und die ihr entsprechende politische Form. Statt ihrer will gerade der Ständestaat die Wirtschaft wieder auf die Stufe des frühkapitalistischen Kleinbetriebs zurückführen; dem Großkapital empfiehlt er sich als Instrument gegen den Klassenkampf, doch der Mittelschicht eben als Rettung und aktuell-romantischer Ausdruck ihrer Ungleichzeitigkeit. Ebenso hält es der Mittelstand *ideologisch* in der »Rationalisierung« nicht aus und gibt die Ratio desto eher preis, je mehr sie ihm in seiner Welt nur feindlich, doppelt feindlich erschienen ist. Nämlich als bloße spätkapitalistische Rationalisierung und als ebenso spätkapitalistische, doch »marxistisch-jüdisch« verstandene Wertersetzung überlieferter Gehalte. Der Übermensch, die blonde Bestie, der biographische Schrei nach dem großen Mann, die Witterung nach Hexenküche, nach einer längst vergangnen Zeit - all diese Fluchtzeichen aus Relativismus und Nihilismus, woraus im Salon der Oberschicht gebildete Diskussion geworden war, wurden in der Katastrophe der Mittelschicht echtes politisches Land. Es ist zwar, so wild es sich gibt, immer nur von Angestellten bewohnt, seine Häuser

/111/

sind die der Familie und der »sauberen« Wirtschaft, sei es des Vorkriegs, sei es eines Ständestaats; und den Nutzen hat die großkapitalistische Oberschicht, welche gotische Träume gegen proletarische Wirklichkeiten verwendet. Gewiß auch hatten Dunkelheften noch nie solch regen Verkehr mit Spießbürgern zu erdulden, so viel Hämischeit, Gemeinheit und störrigste Provinz, so viel Edda auf Brandmalerei, so viel Wappensprüche auf sächsisch. Aber dennoch sind hier, in der Wut von Millionen, in der archaisch gewordenen Landschaft um sie, auch Felder anderer Irratio. Lebende und neu belebte Ungleichzeitigkeiten, deren Inhalt echt ist, deren Erscheinungen heidnische Roheit, panische Natur mit sich führen. Aufstände älterer Schichten gegen die Zivilisation kannte man in dieser dämonischen Form bisher nur im Orient, vor allem

im mohammedanischen. Ihr Fanatismus kommt jetzt auch bei uns, immer noch, den Weißgardisten zugute; solange die Revolution das lebende Gestern nicht innehat und umtauft. Mit dem Rückgang Hitlers wird vielleicht auch das Ungleichzeitige schwächer scheinen: jedoch es bleibt als Keim und Grund der nationalsozialistischen wie jeder künftig heterogenen Überraschung. Der Nationalsozialismus hat genug Proletarisierete dämonisiert gezeigt; ihr lächerlichentsetzliches Bild soll nicht vergessen sein, noch weniger ungenutzt.

### **C. Ungleichzeitigkeit und Gleichzeitigkeit, philosophisch**

Viele von diesen gingen im Jetzt gewiß nur nach. Blieben hinter seinem Zug nur zurück, weil ihr Gang zu lahm ist, obwohl sonst ganz und gar von heute. Man wird darum keine ältere Art dort schon sehen wollen, wo bloß eine zurückgebliebene ist. Die zum Heute zwar schlecht steht, aber zu ihm gehört.

Der kleine Mann etwa hat Geld verloren und will es wiederhaben. Auf diesem Weg kann er verrohen und träumen, er liegt dann auch geistig schief, doch eben im Jetzt. Bessert sich ihm die Lage, so wird das Wilde und Träumende ohnehin aufhören. Bessert sie sich nicht, und Hitler, einmal an der Macht, enttäuscht,

/112/

dann werden die Proleten, die mitlaufen oder es mit ihm einmal versuchen, ohnehin nach links abspringen, wo man sie erwartet; der Kleinbürger aber wird mindestens nicht mehr an Geister glauben. Da ist vieles nur falsch ungleichzeitig, kehrte heute lieber als morgen zur guten Stube zurück, hat »gesunden« Sinn mit Wut und Phrasen, doch keinen Veitstanz. Füllt sich mit schönen Worten, lautem Spiel, glänzendem Unsinn; und will doch, auf dem Grund dieser Trunkenheit, nur wieder ein Haustier sein. Man wird darum eine Bewegung, will man sie nicht unterschätzen (was den meisten erst seit kurzem nicht passiert), doch ebenso nicht überall grell machen. Glauben, Gehorchen, Kämpfen, das sind die fascistischen Tugenden? - vielleicht, aber das Gehorchen ist vielen die beste unter ihnen. Ordnung und Hierarchie der fascistische Baustil? - vielleicht, aber in der Ordnung suchen viele ihre Ruhe, in der Hierarchie einen Posten. Ja, man hat die nationalsozialistische Agitation, kaum mit Unrecht, einen Appell an den inneren Schweinehund im Menschen genannt: keine negative Bemerkung wieder kann gegenwärtiger sein. Ein anderes sind die Bilder der stilleren Innerlichkeit; wären ihrer viele auch nicht so billig, so sähe man doch, daß sie nicht älter als 30 Jahre sein können und daraus abgestanden sind. Hier merkt der kleine Mann nur nicht, wo er ist, obwohl er durchaus, auf geringe und betäubte Weise, im Jetzt ist. Sind viele dieser Nebel also unerwartet und sonderbar, so nicht alt.

### **Echt ungleichzeitiger Rückstand**

Doch ebenso ist nicht alles hier kleiner Mann; der sich täuscht. Die Not bringt neben Frühe aus Muff auch echte, mit der zu rechnen ist\*. Es gibt heute Galoschen des Elends, welche so in vergangene Zeiten führen wie im Märchen die Galoschen des Glücks. Träfe das Elend nur gleich-

zeitige Menschen, wenn auch verschiedener Stelle, Herkunft und Bewußtsein, so könnte es sie nicht in so verschiedene Richtung marschieren lassen, besonders nicht so weit zurück. Sie könnten die kommunistische Sprache nicht so wenig »verstehen«, als welche gerade völlig gleichzeitig und genau an der vorgeschrittensten Wirtschaft orientiert ist. Gleichzeitige Menschen könnten trotz aller Mittelstellung, die

/113/

ökonomisch dumm hält, trotz allen Scheins, der daran Platz hat, sich nicht größtenteils so archaisch verwildern und romantisieren lassen. Gewiß lehnen sich die Mittelständler auch deshalb anders gegen das zur Ware-Werden auf wie der Prolet, weil sie nur mittelbar in der Produktion stehen. Auch weil der Angestellte bis vor kurzem wenigstens noch nicht so annulliert, in seiner Arbeit noch nicht so entäußert, in seiner Stellung noch nicht so ungesichert war; überdies haben, zum Unterschied vom Proleten, kleine individuelle Möglichkeiten des Aufstiegs bestanden. Aber wenn auch jetzt, nach völliger Proletarisierung und Unsicherheit, nach dem Untergang der höheren Lebenshaltung und aller Aussichten auf Karriere, die Angestelltenmassen nicht zu den Kommunisten oder wenigstens zu den Sozialdemokraten stoßen, im Gegenteil: dann reagieren offenbar Kräfte, welche das zur Ware-Werden nicht nur subjektiv-ideologisch verdecken (wie das bei einer nicht radikalisierten Mitte bis nach dem Krieg allerdings allein der Fall war), sondern real, eben nämlich aus *realer Ungleichzeitigkeit*. Es wirken dann Antriebe und Reserven aus vorkapitalistischen Zeiten und Überbauten, echte Ungleichzeitigkeiten mithin, die eine sinkende Klasse in ihrem Bewußtsein rezent macht oder rezent machen läßt.

Haben sich hier doch nicht nur Bauern und kleine Leute, auch höhere Herren frisch, nämlich alt erhalten. Die Straße, welche das Kapital durchs »organisch« überlieferte Land gebrochen hat, zeigt als deutsche jedenfalls besonders viel Nebenwege und Bruchstellen. Schon im Krieg hatte sich gezeigt, daß Deutschland nicht nur großkapitalistisches Land ist und die Junkerkaste nicht nur eine Attrappe; das mischte in den imperialistischen Krieg, als den »Aufruhr der Produktivkräfte gegen ihre nationalstaatliche Ausbeutungsform«, noch ältere Ursachen und Inhalte ein. (Die deutsche Sozialdemokratie hatte das damals erkannt, ohne freilich revolutionäre Konsequenzen daraus zu ziehen, nämlich Kampf in erster Linie gegen die heimischen Junker und den selbsttätigen Militarismus; den Wert dieser ungleichzeitigen Erkenntnis hebt aber ihre nicht vollzogene Konsequenz nicht auf.) Deutschland überhaupt, dem bis 1918 keine bürgerliche Revolution gelungen war, ist zum Unterschied von England, gar Frankreich das klassische Land der Ungleichzeitigkeit, das ist,

/114/

der unüberwundenen Reste älteren ökonomischen Seins und Bewußtseins. Grundrente, großes Grundeigentum und seine Macht wurden in England, anders in Frankreich ziemlich durchgängig in die kapitalistische Wirtschaft und ihre politische Macht eingegliedert; im lange zurückgebliebenen und länger noch vielfältigen Deutschland dagegen bildete sich der Sieg der Bourgeoisie nicht einmal wirtschaftlich, ge-

schweige politisch und ideologisch im gleichen Maß aus. Das »unegale Verhältnis der Entwicklung«, wie es Marx in der Einleitung zur »Kritik der politischen Ökonomie« der materiellen Produktion im Verhältnis etwa zur künstlerischen zuweist, bestand hier lange genug ebenso materiell allein und verhinderte derart in der wirtschaftlichen Kräftehierarchie den eindeutig dominierenden Einfluß des Kapitaldenkens, also der Gleichzeitigkeit. Mit dem ostelbischen Feudalismus hielt sich jedenfalls ein ganzes Museum deutscher Wechselwirkungen, ein anachronistischer Überbau, der, so ökonomisch überaltert und stützungsbedürftig er ist, dennoch herrscht; Weltgeschichte war in Deutschland durchaus nicht immer Stadtgeschichte. Hier steht nicht zur Frage, ob das preußische Junkertum nicht selber recht künstliche, sogar rationalistische Züge seit alters aufweist (zum Unterschied vom echten, volkverwurzelten Bojarentum): die preußische Stütze der Heiligen Allianz war, wenn sie die »modernste« war, jedenfalls nicht die schwächste. Heute nun ist das Junkertum halb gelegt oder auf deutschnationale »Volksparteien«, gar auf nationalen »Sozialismus« angewiesen; doch die marxistische Revolution, welche »die alte Welt mit ihren eigenen großen Gesamtmitteln umwälzen« will, stößt in der kapitalistischen Republik wiederum nicht auf Großkapital allein. Sondern auf neue Reaktionen der Ungleichzeitigkeit; sie stößt auf deren gepolsterten »Widerspruch« zum Kapital, scharf gemachten zum Marxismus. Neben und in viel falscher Ungleichzeitigkeit steht darum ebenso diese gewisse: dem verzweifelten Bauern, fallierten Kleinbürger kommt in Deutschland besonders leicht die Natur, erst recht der Spuk der Geschichte; die Wirtschaftskrise, welche den Spuk freisetzt, vollzieht sich in einem Land mit besonders viel vorkapitalistischem Material. Es ist sehr die Frage, ob Deutschland seiner *Kraft* nach noch ungewordener, gar vulkanischer ist

/115/

ais etwa Frankreich; sicher aber hat es die kapitalistische Ratio nicht entfernt so gleichzeitig durchformt und ausgeglichen. Eben dies relative Chaos nun wälzte dem Nationalsozialismus »Unzeitgemäßes«, Ungleichzeitiges auch aus noch »tieferer« Zurückgebliebenheit, nämlich aus der *Barbarei* zu; und es hätte in Deutschland keines Nietzsche bedurft, um die Antithesen Blut gegen Geist, Wildheit gegen Moral, Rausch gegen Vernunft zu einer Verschwörung gegen die Zivilisation werden zu lassen. Durch den Relativismus der allgemeinen Müdigkeit brechen folglich Bedürfnisse und Bestände der Vorzeit wie Magma durch eine dünne Kruste; ja, der Nihilismus des bürgerlichen Lebens, dieses Zur-Ware-Werden, Entäußert-Werden der ganzen Welt zeigt hier erhaltene Ungleichzeitigkeiten doppelt »naturhaft« und erhaltene »Natur« doppelt magisch. So brennen denn Lagerfeuer und Opferrauch im völkischen Saal. Posaunenstöße künden stärker als nur wilhelminisch den Führer an, die dünnen Gärtchen Ideologie, welche den Mythos falsifizieren, verschwülen real und gehen - in einer rasenden Mittelmasse - als Dschungel auf. Die Pfannkuchenkrater Natur, welche sonst in der guten Stube dampfen, werden zu echten Vulkanen, will heißen: zu Schlammvulkanen, doch auch zu solchen einer dunkelsten Primitivierung, eines völlig ungleichzeitigen, ja disparaten Irreseins. Man erinnert sich der Veitstänzer und latenten Kinderschlächter, die: »Haltet den Dieb!« rufen, wenn sie Juden des Ritualmords anklagen. Man erinnert sich der Weise: »Wenn Judenblut vom Messer spritzt«, die als Haken-

kreuz in Musik über den SA-Truppen zieht, man spürt den Traum erhaltenen Irreseins, erhaltener Überkompensierungen aus der Pubertät in dieser Art Nationalsozialismus. Man riecht die Kolportage indischer Mördersekten und chinesischer Geheimbünde, den ganzen Schleichwald, Flüsterwald früher Kolportage (mit den Weisen von Zion oder den Höhlen der Freimaurer im Berginnern), man trifft uralten Sadismus noch bei Totenfeiern, Racheschwüren oder beim Wutzeremoniell am »Mahnmal«. So ist am ganzen »Aufbruch« Unheimliches genug; er ist nicht nur einfache »Rückverjüngung«, auch nicht nur Konkurrenzkampf mit bestialischen Mitteln. Unter der Schwelle gesunkener Aktienwerte, unter einem Rausch, der bei Licht oft nichts anderes enthält als

/116/

etwas gestörte Butzenscheibe, unter einer falschen Ungleichzeitigkeit, die nur insofern als Papua auftritt, als sie nicht auf der Höhe der Zeit steht: unter all diesen schlechten Anachronismen ist derart noch ein echter, der zu raten aufgibt. Seine Akte sollen im Folgenden logisch bestimmt werden, seine Inhalte jedoch sind ein wildes Durcheinander unverkaufter Geschichte, auch Vorgeschichte. Die Zeitfremde dieses Widerspruchs ermöglicht ebenso den Betrug wie das Pathos von »Revolution« und Reaktion zugleich.

### **Logische Beschaffenheit der ungleichzeitigen Widersprüche**

Der Not fehlt zu essen und, in der Mitte, noch etwas Höheres dazu. Das sie im jetzigen Leben nicht mehr finden kann, ja schon lange in der Ode vermißt. Dies gewohnt; schließlich »seelisch« Vermißte widerspricht also gleichfalls dem Jetzt, ebenso stark wie das fehlende Essen und nicht nur wirtschaftlich. Weiter hat jeder aufrührende Widerspruch, sogar sein Schein, zwei Seiten: eine *innere* sozusagen, der etwas nicht paßt, eine *äußere*, worin etwas nicht stimmt. Die verelendete Mitte nun, überwiegend nicht von heute, widerspricht dem Jetzt, das sie immer weiter fallen läßt innerlich *dumpf* und äußerlich mit Resten, die dem Jetzt *fremd* sind. Das Widersprechende ist hier also, innerlich oder subjektiv, ein dumpfer, es ist ebenso in der Zeit selber, äußerlich oder objektiv, ein fremder und übriggebliebener, kurz, ein ungleichzeitiger Rest. Als bloß dumpfes Nichtvollen des Jetzt ist dies Widersprechende *subjektiv* ungleichzeitig, als bestehender Rest früherer Zeiten in der jetzigen *objektiv* ungleichzeitig. Das *subjektiv* Ungleichzeitige, nachdem es lange bloß verbittert war, erscheint heute als *gestaute Wißt*. In ruhiger Zeit war sie das Verdrossene oder Besinnliche des deutschen Kleinbürgers, der sich vom Leben, worin er nicht mitkam, schimpfend oder innig zurückzog. Subjektiv ungleichzeitig im dürreren Sinn, aber ein Brennholz in der Wut sind auch die abgefallenen Zweige der Pflicht, der Bildung, des »Stands« der Mitte in einer Zeit, welche keine Mitte mehr kennt. Dem entspricht das *objektiv* Ungleichzeitige als Weiterwirken älterer, wenn auch noch so durchkreuzter Verhältnisse und Formen der Produktion

/117/

sowie älterer Überbauten. Das *objektiv* Ungleichzeitige ist das zur Gegenwart Ferne und Fremde; es umgreift also *untergehende Reste* wie

vor allem *unaufgearbeitete Vergangenheit*, die kapitalistisch noch nicht »aufgehoben« ist. Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch aktiviert diesen objektiv ungleichzeitigen, so daß beide Widersprüche zusammenkommen, der rebellisch schiefe der gestauten Wut und der objektiv fremde des übergebliebenen Seins und Bewußtseins. Hier sind Elemente alter Gesellschaft und ihrer relativen Ordnung und Erfüllung in der jetzigen ungeordneten, und der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch belebt diese Elemente negativ wie positiv überraschend. Haus, Boden, Volk sind solche *objektiv* abgehobene Widersprüche des Überkommenen zum kapitalistischen Jetzt, worin sie wachsend zerstört und nicht ersetzt worden sind. Sie sind Widersprüche des Überkommenen zum kapitalistischen Jetzt und Elemente alter Gesellschaft, welche noch nicht gestorben sind: sie sind sogar in ihrem Ursprung Widersprüche gewesen, nämlich zu den vergangenen Formen, welche die gemeinten Inhalte von Haus, Boden, Volk doch nie ganz realisiert haben. Sie sind also schon Widersprüche unerfüllter Intentionen ab ovo, Entzweigungen mit der Vergangenheit selbst: nicht an Ort und Stelle, wie die Entzweigungen der gleichzeitigen Widersprüche; sondern gleichsam die ganze Geschichte hindurch; so daß hier verdeckte Widersprüche auch zur Geschichte, nämlich noch unaufgearbeitete Intentionen der Vergangenheit selbst gegebenenfalls mitrebellieren. Die Vergangenheit wird vom Kleinbürgertum heute freilich geschönt, es setzt sein Unerfülltes gerade mit dem relativ Besseren der Vergangenheit gemischt dem Jetzt entgegen. So hat gestaute Wut ihren ungleichzeitigen Widerspruch nicht so sehr gegen schlecht Überkommenes als vor allem gegen ein Jetzt, worin auch das Letzte an Erfüllung noch verschwunden ist. Niemals aber wäre der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch so scharf, der objektiv ungleichzeitige so sichtbar, bestünde kein objektiv *gleichzeitiger*, nämlich der in und mit dem *heutigen Kapitalismus* selbst gesetzte und wachsende. Die anachronistische Verwilderung wie Erinnerung wird erst durch die Krise freigesetzt und antwortet auf deren objektiv revolutionären Widerspruch mit einem subjektiv wie objektiv

/118/

reaktionären, nämlich eben ungleichzeitig. Nur wird der ungleichzeitige Widerspruch, ist er auch durch wachsende Verblendung, Zersetzung, Entmenschung im Schoß des Spätkapitals, durch das Unertragbare seiner objektiv gleichzeitigen Widersprüche freigesetzt, dem Kapital, als ungleichzeitiger, vorerst nicht gefährlich. Im Gegenteil, das Kapital gebraucht das ungleichzeitig Konträre, wo nicht Disparate zur Ablenkung von seinen streng gegenwärtigen Widersprüchen; es gebraucht den Antagonismus einer noch lebenden Vergangenheit als Trennungs- und Kampfmittel gegen die in den kapitalistischen Antagonismen sich dialektisch gebärende Zukunft. Durchs ganze XIX. Jahrhundert hindurch haben sich im Kleinbürgertum »die Interessen zweier Klassen zugleich abgestumpft« (Marx); dieser Abstumpfung nun treten heute harmonistische Bilder der Vergangenheit hinzu und suchen den Exzeß des Kapitalismus bloß zurückzunehmen oder ihn sich unterzuordnen. Sie füllen den Nihilismus - diesen eminent gleichzeitigen Widerspruch im Gefolge des Spätkapitalismus, diese ideologische Parallele zum Ware-Werden aller Menschen und Dinge - mit Mischgebilden, wie dem Frontgeist von 1914, mit romantischen Staatstheorien und ihrem feudalen Antikapitalismus, mit Preußentum und Sozialismus oder anderen Ideologien als

voreiligen Lösungen der gesellschaftlichen Widersprüche. Der ungleichzeitige Widerspruch ist derart das Gegenteil eines treibenden, sprengenden, er steht nicht beim Proletariat als der heute geschichtlich entscheidenden Klasse, nicht im Kampffeld zwischen Proletariat und Großkapital als dem Raum der heutigen Entscheidung. Hat sich doch der ungleichzeitige Widerspruch wie sein Inhalt nur im *Umkreis* der kapitalistischen Antagonismen freigesetzt und ist daran fast eine zufällige, mindestens windschiefe Anderheit; so daß zwischen dem ungleichzeitigen Widerspruch und dem Kapitalismus ein Hiatus besteht, ein Riß, der sich trösten oder mit Nebel füllen läßt. Vor allem stellt der ungleichzeitige Widerspruch, als derjenige bloßer untergehender, selbst unaufgearbeiteter Vergangenheiten, aus seiner noch so großen Quantität keinen Umschlag zu einer neuen Qualität her. Die revolutionäre Knotenlinie, worin sich der Widerspruch schließlich an einem einzigen Punkt verknäuelte und sprunghaft zur revolutionären

/119/

Lösung drängt, kann sinngemäß nur an gleichzeitigen Widersprüchen statthaben, die das wachsende Kind Zukunft oder Anderssein selber sind, nicht an ungleichzeitigen, die ihre Größe längst dahin haben, nämlich als historische, und damit auch die Abenteuer ihrer Qualität. Selbst die mögliche Nachreife des eigentlich Unaufgearbeiteten an dieser Vergangenheit kann nie von sich aus zu einer Qualität umspringen, die man aus der Vergangenheit nicht schon kennt. Dazu verhilfe höchstens ein Bündnis, das aus der *Vergangenheit* erst dadurch die in ihr noch *mögliche Zukunft* befreit, daß es beide in die Gegenwart setzt. Immerhin ist im ungleichen Widerspruch eine Wirklichkeit, die - wie das schreckliche Exempel zeigt - vom gleichzeitigen nicht ohne weiteres mitbewegt und einbezogen werden kann. Man hat, in einer kommunistischen Resolution, vom deutschen Fascismus gesagt, er berge in sich sowohl die Offensive der herrschenden Klasse wie die Elemente ihrer Zersetzung, kurz, er spiegle den dialektischen Widerspruch der kapitalistischen Spätentwicklung und damit seinen eignen Untergang. Vollkommen richtig, doch nicht auch den ungleichzeitigen Inhalt erschöpfend, der in gestauter Wut und übergebliebenen Bindungen sich entlegen genug ausdrückt.

Die rein von heute geborene Not, die der Arbeiter, hat viel leichtere Mittel, sich zu wehren. Hier ist der *gleichzeitige Widerspruch* allein, er ist im Heute, wie er es ganz hat, auch ganz faßbar oder die siegende Sache selbst. Seine subjektive Erscheinung, sein subjektiver Faktor sind nicht gestaute Wut, sondern der klassenbewußte revolutionäre Prolet. Seine objektive Erscheinung, sein objektiver Faktor sind nicht untergehender Rest oder auch *unaufgearbeitete Vergangenheit*, sondern *verhinderte Zukunft*. Nämlich das Dasein des Proletariats selbst, das Mißverhältnis zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen, die Krise. Der sich als Ware erkennende Arbeiter enthüllt zugleich den ebenso rasenden wie spukhaften Warencharakter der kapitalistischen Gesellschaft, ohne daß er - als neue Klasse - mit Altem zu täuschen wäre, ohne daß auch der »Mensch« oder das »Leben«, das er der Verdinglichung entgegengesetzt, bereits irgendwo geschichtlich bestimmt wäre. Der Proletarier als



/120/

Selbstauflösung der bürgerlichen Gesellschaft, ja, jeder: Klassengesellschaft überhaupt, ist der subjektiv wie objektiv leibhaftige Widerspruch der gleichzeitigen Gesellschaft selbst, und seine Revolution - als Frucht der dialektischen *Erkenntnis* gleichzeitiger Widersprüche - moniert keine Gestalten und Erinnerungen, zunächst auch keinerlei Gehalte der Vergangenheit. Sondern aktiviert rein die Zukunftsgesellschaft, mit der die jetzige schwanger geht, zu der hin die Anarchien und Nihilismen der jetzigen ihren Umschlag suchen. Aber das hindert freilich nicht, daß der gleichzeitige Widerspruch zum Teil von demselben Stoß betrieben wird, den auch der ungleichzeitige im Jetzt vermißt, den er im Vergangenen so schief sucht. Die Formen und Inhalte des Vergangenen reizen den klassenbewußten Arbeiter selbstverständlich gar nicht oder nur an einigen wahlverwandten, revolutionären Punkten, jedoch das relativ Lebendigere und Ganze früherer Beziehungen von Menschen leuchtet ein. Diese Beziehungen waren noch relativ unmittelbarer als die kapitalistischen, sie führten sowohl an den Menschen, zwischen denen sie herrschten, wie an der Umwelt, die sie bearbeiteten, mehr »Materie« mit sich als heute. Dies Unmittelbare war in früheren Formen nur scheinbar näher, nur relativ besser bestimmt: doch reicht dies Relative nicht bloß reaktionär aus, um Vergangenes zum Teil als noch echt unverstorben gegen Gegenwärtiges zu halten. Es liefert auch positiv streckenweise einen Teil jener Materie, welche ein vom Kapital unzerstörtes Leben wiedersucht, ja, welche sich zwar proletarisch führend, aber ebenso »allgemein« als Entäußerung »des Menschen«, als Zerreißen »des Lebens« empört. Wir nannten die ungleichzeitige Anderheit windschief und ihre Rebellion, als eine viel ältere Materie, eine des Umkreises: doch letztthin zeigt sich, daß gerade ein Teil Materie der ungleichzeitigen Widersprüche schon lange die der gleichzeitigen ergänzt. Die Materie der gleichzeitigen Widersprüche ist ja nicht nur die der sehr vorhandenen, nämlich entfesselten Produktivkräfte, sondern ebenso nur die äußerste, »daher« zum Umschlag treibende *Negativität* des heutigen Zustands: des entäußerten Mensch oder Proletarier, die entäußerte Arbeit oder der Fetisch der Ware, die Haltlosigkeit des Nichts. Diese Negativitäten haben zwar ihr dialektisch Positives in sich,

/121/

sogar das höchste, doch freilich innerhalb des gleichzeitigen Widerspruchs und seiner Materie nur als rebellische Vermisung: nämlich des ganzen Menschen, der unentäußerten Arbeit, des Paradieses auf Erden. Kurz, im Aufruhr der proletarischen und verdinglichten Negativität ist letztthin zugleich die Materie eines Widerspruchs, der aus ganz und gar nicht entfesselten »Produktivkräften«, Intentionen *immer noch ungleichzeitiger Art* rebelliert. Es berührt sich diese Positivität nicht bloß - im tiefsten Sinn - mit dem Subversiv-Utopischen »des Menschen«, »des Lebens«, dem noch in keiner Zeit Erfüllung wurde, und das daher der letzte Stachel jeder Revolution, ja, noch der breite Glanzraum jeder Ideologie ist: es berührt sich, jenseits dieser verborgenen Allgemeinheit, auch mit solchen Positivitäten, welche gerade als Formen und Gehalte älterer Materie sehr früh schon gegen den Kapitalismus erinnert worden sind. Dazu gehören nicht nur bürgerlich-revolutionäre Positiva, wie Rousseaus arkadische »Natur«, sondern ebenso restaurativ gemischte, wo nicht Abdankungen der Revolution: wie das Mittelalter

der Romantik, wie die Wiedergeburt einer qualitativ-organisch gestuften Welt aus den Hohlräumen des »Ding-an-sich-Problems« und andere Betrugbilder, Vexierbilder, Schatzkammern einer nicht ganz aufgearbeiteten Vergangenheit. Die - wie gezeigt - zum Umschlag unkräftigen Momente des ungleichzeitigen Widerspruchs haben also dennoch, sentimental oder romantisch, jener Ganzheit und Lebendigkeit sich bereits erinnert, woraus der Kommunismus echte Materie gegen die Entäußerung zieht, woraus neben dem Kommunismus heute wieder Verwilderung, Raumverbundenheit, arkadisch-dionysische »Natur« durcheinander grassieren. Als Kreatur, die nicht satt wurde, als Menetekel und Zeugen von Sphären, die der allzu einschichtig bloß mit dem Kapitalismus verbundenen Dialektik wenigstens das *Problem* einer mehrschichtigen Ganzheit zur Pflicht machen. Der Marxismus ist nicht selber radikal wie der zerstörende Kapitalismus, nicht selber auslassend wie dessen abstrakter Kalkül; er ist auch nicht halb aufklärend, sondern ganz aufbrechend und überbietend, er ist gegen die Ansprüche der »Natur«, dieses Antiquariums aus Ungelöstheit, am wenigsten asketisch. Es gäbe nicht solche Rückschläge, erst recht kein Problem des »Erbes« im Prozeß, wenn seine

/122/

jeweils letzte Stufe die einzige wäre, auf der die Dialektik zu stehen, die konkrete Revolution zu geschehen hat. Das Fundament des ungleichzeitigen Widerspruchs ist das unerfüllte Märchen der guten alten Zeit, der ungelöste Mythos des dunkeln alten Seins oder der Natur; hier ist, streckenweise, nicht bloß klassenmäßig unvergangene, sondern auch materiell noch nicht ganz abgegotene Vergangenheit.

### **Problem einer mehrschichtigen Dialektik**

So gilt es, das bewegte Jetzt zugleich breiter zu machen. Zu unterscheiden war: der falsch und der echt ungleichzeitige Widerspruch dieser und der gleichzeitige, in beidem wiederum der subjektive` und der objektive Faktor des Widerspruchs. *Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch ist gestaute Wut, der objektiv ungleichzeitige unerledigte Vergangenheit; der subjektiv gleichzeitige die freie revolutionäre Tat des Proletariats, der objektiv gleichzeitige die verhinderte, im Jetzt enthaltene Zukunft, die verhinderte technische Wohltat, die verhinderte neue Gesellschaft, womit die alte in ihren Produktivkräften schwanger geht.* Grundmoment des objektiv gleichzeitigen Widerspruchs ist der Konflikt zwischen dem kollektiven Charakter der kapitalistisch entfalteten Produktivkräfte und dem privaten Charakter ihrer Abneigung. Die zunehmende Vergesellschaftung der Arbeit kommt mit den privatkapitalistischen Eigentumsverhältnissen, mit der bürgerlichen Form, worin die industrielle Arbeit groß geworden ist, nicht mehr aus. Dieses ist der objektiv gleichzeitige Widerspruch der Zeit oder ihr exakter Klassengegensatz: Produktivkräfte und Eigentumsverhältnisse sind hier zwei wesentliche Teile einer ebenso gleichzeitigen Einheit. Derart ist nur dieser exakte Gegensatz der revolutionär entscheidende der Zeit, jedoch eben: er ist in ihr nicht der einzige. Der andere Gegensatz, der zwischen Kapital und den ungleichzeitig verelendeten Klassen lebt neben dem gleichzeitigen, wenn auch nur als diffus. So erzeugt er in der »geschichtslosen« Klasse des Kleinbürgertums Angst und gestaute Wut,

kein eigenes, präsentes, gar durchgearbeitetes Klassenbewußtsein. Er macht den Stoß des Konflikts darum äußerlich und stumpf, nur gegen Symptome, nicht gegen

/123/

den Kern der Ausbeutung gerichtet; der Konflikthalt selbst ist romantisch-, auch sozusagen »archaisch«-antikapitalistisch.

Es gilt nun, im Widerspruch auch dann eine mögliche Kraft zu sehen, wenn er über den ungleichzeitigen Riß nicht hinauskommt. Der bleibt dem Jetzt des Kapitals nur solange günstig, als den Ungleichzeitigen die Führung, auch Verführung fehlt, ins heutige Feld zu marschieren. Aufgabe ist, die zur Abneigung und Verwandlung fähigen Elemente auch des ungleichzeitigen Widerspruchs herauszulösen, nämlich die dem Kapitalismus feindlichen, in ihm heimatlosen, und sie zur Puktion in anderem Zusammenhang umzumontieren: Bleibt folglich der »Dreiband« des Proletariats mit den verelendeten Bauern und dem verelendeten Mittelstand, unter proletarischer Hegemonie; der echt gleichzeitige Widerspruch hat das Amt, konkret und total genug zu sein, um auch die echt ungleichzeitigen Widersprüche aus der Reaktion zu lösen und an die Tendenz heranzubringen. An sich werden die älteren Widersprüche auf der proletarischen Seinsgrundlage nicht zum Problem; die revolutionäre Dialektik bleibt noch ausschließlich eine der gesetzten Widersprüche des Spätkapitals, nicht der freigesetzten Bruchstellen, worin die Hitlerbewegung ihr Bergwerk hat. Aber es gelingt gerade keine proletarische Hegemonie im fälligen Dreibund, vor allem keine unverwachsene, ungefährdete, ohne daß sie auch den Stoff echter Ungleichzeitigkeit und ihrer heterogenen Widersprüche gründlich »beherrschte«. Indem zwar an allen Orten das falsche Bewußtsein und die gegenstandslose Romantik ausgetrieben wird, indem aber ein Verstand, der kein *abstrakt* auslassender ist; ebenso die subversiven und utopischen Elemente, die verdrängte Materie dieses noch nicht Vergangenen ins Haus nimmt. Man sagt gewiß mit Recht, es gehöre zum Wesen der fascistischen Ideologie, die morbiden Bestände aller Kulturphasen sich einzugliedern; aber man sagt mit Unrecht: nur die morbiden, sofern nämlich die gesunden der Fäulnis-Ideologie gar nicht erreichbar wären. Solch summarisches Urteil gliedert, auf völlig abstrakt-negative Weise, auch die spezifische Opposition der Ungleichzeitigkeit, wegen ihrer Trübe, dem faulen Zauber ein und keinem anderen. So daß im Endeffekt der Fascismus gestützt wird; nämlich der Unterschied zwischen ungleichzeitigem Widerspruch

/124/

und fascistischem Betrug an ihm wird geleugnet, diesmal von vulgär-marxistischer Seite geleugnet und verklebt. Lange genug aber hat der Fascismus ausgenutzt, was an bäurisch-kleinbürgerlicher, überhaupt an ungleichzeitiger Opposition sich regte. So entsteht, damit man des Ungleichzeitigen Herr werde, das Problem einer mehrschichtigen revolutionären Dialektik; denn sichtbar ist im Kapitalismus und seiner Dialektik die Ganzheit der früheren Entwicklung noch nicht »aufgehoben«. Die Weltgeschichte, sagte schon der bürgerliche Revolutionär Börne, ist ein Haus, das mehr Treppen als Zimmer hat; und Marx selber, betont er das

relativ Erträglichere des vorkapitalistischen Zustands, bezeichnet er gar griechische Kunst und Epos »in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster« (Einleitung zur »Kritik der politischen Ökonomie«): so ist in ihm diese »gesellschaftliche Kindheit der Menschheit« ein kaum gelöster Reiz, der Kapitalismus jedenfalls nicht das einzige Haus der Geschichte, das dialektisch zu beerben Wäre. Alles Vergangene ohne herrschende Stimme gleichsam unendlich vielstimmig zu haben, ist bloß Historismus; auf alles Vergangene typisch identische, wenigstens formal identische »Gesetze« oder »Gestalten« anzuwenden, ist bloß Soziologismus; der Marxismus dagegen findet gerade seine Dialektik nicht überall so, wie sie am Kapitalismus erscheint, er variiert sie konkret nach den einzelnen Gesellschaftszuständen, er sucht ihr vor allem auch an der fortwirkenden Vergangenheit im Kapitalismus jene *Totalität* zu halten, welche der dialektischen Entwicklungstendenz - nicht auf jeder Stufe, doch auf jeder beherrschten Stufe eignet. Mehrzeitliche und mehrräumige Dialektik, die Polyrythmik und der Kontrapunkt solcher Dialektik sind derart gerade das Instrument der *beherrschten* letzten Stufe oder Totalität; nicht jeder selbstverständlich schlechthin, sondern der kritischen, der nicht-kontemplativen, der praktisch einhakenden. *Kritisch* muß diese Totalität sein, um nicht abgestandene Seinsweisen mit ihrem infolge der Abgestandenheit doppelt falschen Bewußtsein in sich einzuladen. Was die Geschichte an diesem schlechthin Vergangenen noch nicht vollbracht hat, nämlich es hoffnungslos und zu einer bloßen Grabesstätte historischer Erinnerung zu machen: das vollendet die materialistische Analyse des gebliebenen falschen Bewußtseins

/125/

durch Auflösung seines Scheins, Entlarvung seiner heutigen Blendwerke durchaus. Gerade also um des möglicherweise auch echt Fortwirkenden und Unvergangenen an der Vergangenheit willen, um der *echten Nebelflecken* willen (welche noch einen Stern zu gebären haben) wird sich die Totalität mit bloßen Scheinnebeln, undeutlichen und längst gewordenen Sternhaufen nicht beschweren; ob sie auch den Nebelflecken so ähnlich sehen wollen wie die Schollenphrase der neuen Erde oder das Dritte Reich dem Zukunftsstaat. *Kritisch* muß ferner die Totalität sein, um aus ihrem berechtigten Gegensatz zur kapitalistischen Zerreißung aller Lebenszusammenhänge nicht in eine falsche Ähnlichkeit mit der idealistischen »Totalität« zu fallen, welche eine bloße des Systems ist (der Ausspinnung aus einem einzigen idealistischen Prinzip und seinem ununterbrochenen, panlogischen Zusammenhang), ja, welche ein Derivat des Mythos ist (des Glaubens an den großen, bruchlosen Pan). Und eben nicht nur kritisch muß die Totalität sein, sondern vor allem *nicht-kontemplativ*: nur auf diese Weise gelangt sie dazu, das Urgeordnete, Urberichtigte der Vergangenheit nicht in ihr stehen zu lassen; der verdeckte Widerspruch zur Geschichte, der offen gewordene zur Gegenwart gelangt vielmehr ins dialektisch-praktische Zahnrad. Hegels dialektische Totalität war noch eine bloße des erinnerten Wissens und eine monadische dazu, an der zwar »kein Glied nicht trunken« war, an der aber jedes sich gleichsam an Ort und Stelle beruhigen konnte, weil es »mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet« war. Hegel freilich hat ebenso die nächstfolgende Stufe als intendierte höhere Wahrheit der vorhergehenden und die Totalität immer genauer im jeweils letzten Glied; ja, er hat als treibenden Grundwiderspruch in

allen einzelnen Widersprüchen (und auch noch in den einzelnen Versöhnungen) den zur Ganzheit der ganzen Sache; Dialektik ist hier nicht nur, wie bei Schelling, Einheit der Widersprüche, sondern Einheit der Einheit und der Widersprüche. Soll aber mit der Hegelschen Wahrheit der letzten Stufe ernst gemacht werden und mit dem »Selbst«, das »diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat«: dann kann die Durchdringung nur eine nicht-kontemplative sein oder eine, die den Reichtum der Substanz nicht in vergoldeten

/126/

Vergangenheiten, sondern im faktischen Erbe ihres Endes im Jetzt besitzt, kurz, die gerade aus dem *unvollständigen* Reichtum der Vergangenheit, wenn er auf der letzten Stufe erst recht nicht »aufgehoben« ist, *zusätzliche revolutionäre Gewalt* gewinnt. So erst nutzen unvergangene, weil nie ganz gewordene, daher bleibend subversive und utopische Inhalte in den Beziehungen der Menschen zu Menschen und zur Natur; diese Inhalte sind gleichsam das goldhaltige Geröll im Lauf der bisherigen Arbeitsprozesse und ihrer werkhafte Überbauten. Mehrstimmige Dialektik als eine der heute mehr denn je versammelten »Widersprüche« hat jedenfalls auch im Kapitalismus genug Fragen und Gehalte, die noch nicht »durch den Gang der ökonomischen Entwicklung überholt sind«. Die proletarische Stimme der gleichzeitigen Dialektik bleibt dezidiert die führende; doch es laufen unter wie über diesem Cantus firmus ungeordnete Ausgelassenheiten, welche nur dadurch auf den Cantus firmus zu beziehen sind, daß sich dieser - in kritischer wie nicht-kontemplativer Totalität auf jene bezieht. Und mehrräumige Dialektik erweist sich vor allem an der Dialektisierung noch »irrationaler« Inhalte; sie sind, nach ihrem kritisch bleibenden Positivum, die »Nebelflecken« der ungleichzeitigen Widersprüche.

## Emmanuel Levinas: Die Zeit und der Andere

Hamburg: Meiner 1984

/17/

I

### Gegenstand und Plan

Das Ziel dieser Vorlesungen besteht darin zu zeigen, daß die Zeit nicht das Faktum eines isolierten und einsamen Subjektes, sondern das Verhältnis des Subjektes zum anderen ist.

Diese These hat nichts Soziologisches an sich. Es handelt sich nicht darum zu sagen, wie die Zeit kraft der Begriffe, die wir der Gesellschaft entlehnen, zerlegt und angeordnet wird, wie die Gesellschaft es uns erlaubt, uns eine Vorstellung der Zeit zu bilden. Es handelt sich nicht um unsere Idee von der Zeit, sondern um die Zeit selbst.

Um diese These zu begründen, wird es erforderlich sein, auf der einen Seite den Begriff der Einsamkeit und auf der anderen Seite die Chancen, die der Einsamkeit von der Zeit angeboten werden, zu vertiefen.

Die Analysen, die wir anstellen werden, sind keine anthropologischen, sondern ontologische. Wir glauben in der Tat an die Existenz ontologischer Probleme und Strukturen. Nicht in dem Sinne, den die Realisten der Ontologie beilegen, indem sie schlicht und einfach das gegebene Sein beschreiben. Es geht darum zu behaupten, daß das *Sein* nicht ein leerer Begriff ist, sondern daß es seine eigene Dialektik hat und daß Begriffe wie die der Einsamkeit oder der Kollektivität in einem bestimmten Moment in dieser Dialektik erscheinen, daß Einsamkeit und Kollektivität nicht einfach Begriffe der Psychologie sind, wie das Bedürfnis, das man nach dem anderen haben kann, oder wie ein Vorherwissen oder eine Vorahnung oder ein Vorwegnehmen des anderen, die in diesem Bedürfnis enthalten sind. Wir möchten die Einsamkeit als eine Kategorie des Seins darstellen, ihren Ort in einer Dialektik des Seins oder vielmehr - denn das Wort »Dialektik« hat hier einen zu bestimmten Sinn - den Ort der Einsamkeit in der allgemeinen Ökonomie des Seins zeigen.

/18/

Wir lehnen also von vornherein den Heideggerschen Begriff ab, der die Einsamkeit innerhalb einer vorgängigen Beziehung zum anderen ins Auge faßt. Anthropologisch unbestreitbar, scheint uns diese Auffassung ontologisch obskur. Zwar wird das Verhältnis zum anderen durch Heidegger als ontologische Struktur des *Daseins* angenommen: praktisch spielt es aber keinerlei Rolle, weder im Drama des Seins noch in der existentialen Analytik. Alle Analysen von *Sein und Zeit* drehen sich entweder um die Impersonalität des alltäglichen Lebens oder um das vereinsamte *Dasein* (i.O. deutsch). Entlehnt auf der anderen Seite die Einsamkeit ihren tragischen Charakter dem Nichts oder dem Entzug des

anderen, den der Tod unterstreicht? Zumindest gibt es hier eine Doppeldeutigkeit. Wir finden hier eine Einladung, die Definition der Einsamkeit durch die Sozialität und die der Sozialität durch die Einsamkeit zu überschreiten. Schließlich erscheint der andere bei Heidegger I in der wesentlichen Situation des *Miteinanderseins* (i.O. deutsch) - des gegenseitigen Seins des einen mit dem anderen... Die Präposition *mit* beschreibt hier das Verhältnis. Es handelt sich somit um eine Vereinigung der einen Seite mit der anderen um eine bestimmte Sache herum, um einen gemeinsamen Bezugspunkt und, bei Heidegger, noch genauer, um die Wahrheit. Das ist aber nicht die Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht. Ein jeder trägt zu jener Beziehung alles bei außer der privaten Tatsache seiner Existenz. Wir hoffen, für unseren Teil zeigen zu können, daß es nicht die Präposition *mit* ist, die das ursprüngliche Verhältnis zum anderen beschreiben soll.

Unsere Vorgehensweise wird uns zu Darlegungen führen, die vielleicht ziemlich schwierig sein werden. Sie werden nicht das brillante Pathos anthropologischer Abhandlungen haben. Doch demgegenüber werden wir von der Einsamkeit etwas anderes aussagen können als ihr Unglück und ihren Gegensatz zur Kollektivität, zu jener Kollektivität, der man in ihrer Entgegensetzung zur Einsamkeit gewohnheitsmäßig das Glück zuspricht.

Indem wir so zur ontologischen Wurzel der Einsamkeit zurücksteigen, hoffen wir zu erahnen, worin diese Einsamkeit überschritten werden kann. Sprechen wir sogleich aus, was dieses

/19/

Übersteigen nicht ist. Es ist kein Erkennen, denn durch das Erkennen wird das Objekt, ob man will oder nicht, ganz vom Subjekt vereinnahmt und die Dualität verschwindet. Es ist keine Ekstase, denn in der Ekstase wird das Subjekt vom Objekt vereinnahmt und befindet sich somit wiederum in seiner Einheit. Alle diese Beziehungen laufen auf das Verschwinden des anderen hinaus.

In diesem Augenblick stoßen wir auf das Problem des Leidens und des Todes. Nicht, weil das wunderschöne Themen sind, die brillante und gerade gängige Ausführungen erlauben; sondern deswegen, weil sich die Einsamkeit im Phänomen des Todes am Rande eines Geheimnisses findet. Eines Geheimnisses, das man nicht negativ verstehen darf als das, was unbekannt ist und von dem wir nur die positive Bedeutung zu erheben bräuchten. Dieser Begriff erlaubt uns, im Subjekt eine Beziehung zu entdecken, die sich nicht auf die bloße Rückkehr seiner Einsamkeit zurückführen läßt. Angesichts des Todes, der Geheimnis ist und eben nicht notwendigerweise nichts, vollzieht sich nicht die Aufhebung des einen Bezugspunktes durch den anderen. Wir werden schließlich zeigen, wie die Dualität, die sich im Tod anzeigt, Verhältnis zum anderen und die Zeit wird.

Was diese Ausführungen möglicherweise an Dialektischem enthalten, ist auf keinen Fall im Sinne Hegels zu verstehen. Es handelt sich weder darum, eine Reihe von Widersprüchen zu durchlaufen, noch darum, sie zu versöhnen, indem man die Geschichte anhält. Wir möchten uns im Gegenteil auf den Weg machen auf einen Pluralismus zu, der nicht in

einer Einheit fusioniert; wir möchten, wenn dies gewagt werden darf, mit Parmenides brechen.

### **Die Einsamkeit des Existierens**

Worin besteht die Schärfe der Einsamkeit? Es ist banal zu sagen, daß wir niemals im Singular existieren. Wir sind umgeben von Seienden und Dingen, zu denen wir Beziehungen unterhalten.

/20/

Durch das Sehen, durch das Berühren, durch die Sympathie, durch die Arbeit im allgemeinen sind wir mit den anderen. Alle diese Beziehungen sind transitiv; ich berühre einen Gegenstand, ich sehe den Anderen. Aber ich *bin* nicht der Andere. Ich bin völlig allein. Es ist also das Sein in mir, die Tatsache, daß ich existiere, mein *Existieren*, welches das absolut intransitive Element, etwas ohne Intentionalität, etwas ohne Bezug, konstituiert. Man kann zwischen Seienden alles austauschen, nur nicht das Existieren. In diesem Sinne heißt sein, sich durch das Existieren isolieren. Insofern ich bin, bin ich Monade. Durch das Existieren und nicht durch irgendeinen Inhalt, der unmitteilbar in mir wäre, bin ich ohne Tür und ohne Fenster. Wenn ein Inhalt unmitteilbar ist, dann deswegen, weil er in meinem Sein verwurzelt ist, in dem, was das Allerprivateste in mir ist. Und zwar derart, daß jede Erweiterung meiner Erkenntnis, meiner Ausdrucksmittel ohne Auswirkung auf meine Beziehung zum Existieren bleibt, die eine Beziehung der Innerlichkeit par excellence ist.

Die Mentalität des Primitiven - oder zumindest die Interpretation, die ihr Lévy-Bruhl gegeben hat - schien die Grundlage unserer Begriffe zu erschüttern, weil sie den Anschein erweckte, die Idee einer transitiven Existenz beizubringen. Man hatte den Eindruck, daß das Subjekt auf dem Weg der Teilhabe das andere nicht nur sieht, sondern das andere *ist*. Ein für die Mentalität des Primitiven wichtigerer Begriff als der des Prälogischen oder des Mystischen. Gleichwohl befreit er uns nicht von der Einsamkeit. Zumindest ein zeitgenössisches Bewußtsein kann sein Geheimnis und seine Einsamkeit so billig nicht preisgeben. Und in dem Maße, in dem die Erfahrung der Teilhabe aktuell sein kann, fällt sie mit der ekstatischen Verschmelzung zusammen. Sie erhält die Dualität der Bezugspunkte nicht genügend aufrecht. Wir gelangen zum Monismus, wenn wir die Monadologie verlassen.

Das Existieren verweigert sich jeder Beziehung, jeder Vielfalt. Es betrifft niemand anderen als nur das Existierende. Die Einsamkeit erscheint deshalb weder als bloß faktische Isolierung wie die eines Robinson, noch als die Unmitteilbarkeit eines Bewußtseinsinhaltes, sondern als die unauflösbare Einheit zwischen dem

/21/

Existierenden und seinem Werk zu existieren. Auf das Existieren im Existierenden eingehen heißt, es in die Einheit einschließen und Parmenides jedem Vatemord entrinnen lassen, den seine Nachkommen an ihm zu begehen versucht sein könnten. Die Einsamkeit besteht genau in der Tatsache, daß es Existierende gibt. Sich eine Situation vorzustellen,



in der die Einsamkeit überschritten wird, das heißt, gerade das Prinzip der Verbindung zwischen dem Existierenden und seinem Existieren auf die Probe zu stellen. Das heißt, auf ein ontologisches Ereignis zugehen, in dem das Existierende die Existenz übernimmt. Ich nenne das Geheimnis, durch welches das Existierende sein Existieren übernimmt, *Hypostase*. Wahrnehmung und Wissenschaft gehen immer von Existierenden aus, die schon mit ihrer privaten Existenz ausgestattet sind. Ist diese Verbindung zwischen dem, was existiert, und seinem Existieren unauflöslich? Kann man auf die Hypostase zurückgehen?

### **Das Sein ohne Seiendes**

Kommen wir noch einmal auf Heidegger zurück. Seine Unterscheidung von *Sein* und *Seiendem* - von der ich schon Gebrauch gemacht habe - kennen Sie sehr wohl, doch aus Gründen des besseren Klanges ziehe ich es vor, durch *Existieren* und *Existierendes* zu übersetzen, ohne diesen Ausdrücken einen spezifisch existentialistischen Sinn zu verleihen. Heidegger unterscheidet die Subjekte und Objekte - die Seienden, die sind, die Existierenden - von ihrem Werk zu sein als solchem. Die einen lassen sich durch Substantive oder substantivierte Partizipen übersetzen, das andere durch ein Verb. Diese in *Sein und Zeit* von Anfang an aufgestellte Unterscheidung erlaubt es, bestimmte Äquivokationen der Philosophie aufzulösen, die im Lauf ihrer Geschichte auftraten, als man vom Sein ausging, um *zu dem* Seienden zu gelangen, das das Sein im vollen Maß besitzt, zu Gott.

Diese Unterscheidung Heideggers ist für mich das Tiefste in *Sein und Zeit*. Doch bei Heidegger gibt es nur Unterscheidung,

/22/

keine Trennung. Das Sein wird im Seienden ergriffen, und für das Seiende, das der Mensch ist, drückt der Heideggersche Ausdruck der *Jemeinigkeit* (i.O. deutsch) genau die Tatsache aus, daß das Sein immer von jemandem besessen wird. Ich glaube nicht, daß Heidegger ein Sein ohne Seiendes zugestehen könnte; das würde ihm absurd erscheinen. Dennoch hat er einen Begriff, die *Geworfenheit* (i.O. deutsch) - nach Jankélévitch »Ausdruck eines gewissen Heidegger« -, den man gewöhnlich durch 'déréliction' oder durch 'délaissement' (beides: 'Verlassenheit') übersetzt. Man insistiert damit auf einer Konsequenz der *Geworfenheit*. Man muß *Geworfenheit* durch »le 'fait-d'être-jeté-dans' ... l'existence« - »die 'Tatsache-des-Geworfenseins-in' ... die Existenz«) übersetzen. So, wie wenn das Seiende nur in einem Sein erschiene, das ihm vorangeht, wie wenn die Existenz vom Seienden unabhängig wäre, so, wie wenn das Seiende, das sich in das Sein geworfen findet, niemals Herr der Existenz werden könnte. Genau deswegen gibt es Verlassenheit und Preisgabe. So entsteht die Idee eines Seins, das sich ohne uns, ohne Subjekt, vollzieht, eines Seins ohne Seiendes. Vermutlich würde Jean Wahl sagen, daß das Sein ohne Seiendes nur ein Wort ist. Der Ausdruck 'Wort' ist hier sicher störend, weil er abwertend ist. Doch insgesamt stimme ich mit Jean Wahl überein. Nur müßte man vorher den Stellenwert des Wortes in der allgemeinen Ökonomie des Seins bestimmen. Ebenso gerne würde ich sagen, daß das Sein nicht ist. Das Seiende ist. Und die Tatsache, daß man, um das, was ist, zu

begreifen, auf das, was nicht ist, zurückgeht, stellt keineswegs eine Revolution in der Philosophie dar. Die idealistische Philosophie war insgesamt eine Weise, das Sein auf etwas zu gründen, was nicht von der Art des Seins ist.

Wie sollen wir uns diesem Sein ohne Seiendes annähern? Stellen wir uns die Rückkehr aller Dinge, Seienden und Personen ins Nichts vor. Werden wir dann auf das reine Nichts treffen? Es bleibt nach dieser imaginären Zerstörung aller Dinge nicht etwas, sondern die Tatsache des *Es-gibt*. Die Abwesenheit aller Dinge kehrt als eine Gegenwart zurück: als der Ort, an dem alles verschwunden ist, als eine atmosphärische Dichte, als eine Fülle des

/23/

Leeren oder als das Murmeln der Stille. Es gibt, nach dieser Zerstörung der Dinge und Seienden, das unpersönliche »Krauffeld« des Seins. Irgend etwas, das weder Subjekt noch Substantiv ist. Die Tatsache des Seins, die sich auferlegt, wenn es nichts mehr gibt. Und dies ist anonym: es gibt niemand und nichts, das dieses Sein auf sich nähme. Es ist unpersönlich wie das »es regnet« oder »es ist warm«. Sein, das zurückkehrt, durch welche Negation man es auch immer beseitigen mag. Es gibt so etwas wie die Unerlaßbarkeit (irrémissibilité) des reinen Seins.

Wenn ich die Anonymität dieses Seins erwähne, denke ich keineswegs an jenen unbestimmten Hintergrund, von dem man in den Handbüchern der Philosophie spricht und aus dem die Wahrnehmung die Dinge herauschneidet. Dieser Hintergrund ist schon ein Wesen - ein Seiendes - ein Etwas. Er gehört bereits zur Kategorie des Substantivs. Er hat schon diese elementare Personalität, die jedes Seiende kennzeichnet. Das Sein, dem wir uns zu nähern suchen - es ist das Werk zu sein als solches, das sich nicht mehr durch ein Substantiv ausdrücken läßt, das vielmehr Verb ist. Dieses Sein kann nicht schlicht und einfach behauptet werden, weil man immer nur ein *Seiendes* behauptet. Doch es drängt sich auf, weil man es nicht verneinen kann. Hinter jeder Negation erscheint diese Atmosphäre des Seins, dieses Sein als »Krauffeld« wieder von neuem, als Feld jeder Behauptung und jeder Verneinung. Es ist niemals an ein *Objekt, das ist*, angehängt und deswegen nennen wir es anonym.

Nähern wir uns dieser Situation von einer anderen Seite. Nehmen wir die Schlaflosigkeit. Diesmal handelt es sich nicht um eine imaginäre Erfahrung. Die Schlaflosigkeit besteht aus dem Bewußtsein, daß es nie mehr enden wird, das heißt, daß es keinerlei Mittel mehr gibt, sich aus der Wachsamkeit, zu der man verpflichtet ist, zurückzuziehen. Wachsamkeit ohne irgendein Ziel. In dem Augenblick, in dem man an sie gefesselt ist, hat man jeden Begriff ihres Ausgangs- oder ihres Ankunftspunktes verloren. Die an die Vergangenheit angeschweißte Gegenwart ist voll und ganz Erbe dieser Vergangenheit, sie macht nichts neu. Es ist immer dieselbe Gegenwart oder dieselbe Vergangenheit, die dauert. Eine

/24/

Erinnerung - das wäre schon eine Befreiung hinsichtlich dieser Vergangenheit. Hier geht die Zeit von nirgendwo aus, nichts entfernt sich oder schwimmt. Nur die von außen kommenden Geräusche, die für die Schlaflosigkeit so kennzeichnend sein können, führen Anfänge in diese Situation ohne Anfang und Ende ein, in diese Unsterblichkeit; der man nicht enttrinnen kann, die ganz dem *Es-gibt* ähnlich ist, dem unpersönlichen Sein, von dem wir soeben gesprochen haben.

Durch eine solche Wachsamkeit, ohne mögliche Zuflucht beim Schlaf, wollen wir genau das *Es-gibt* charakterisieren und die Weise, in der sich das Sein in seinem eigenen Vernichten behauptet. Wachsamkeit ohne Zuflucht der Bewußtlosigkeit, ohne Möglichkeit, sich in den Schlaf wie in eine private Domäne zurückziehen zu können. Dieses Sein ist nicht ein *An-sich*, das schon der Friede wäre; es ist im genauen Sinn Abwesenheit jedes Sich, ein *Ohne-sich*. Man kann das Sein auch durch den Begriff der Ewigkeit charakterisieren, da das Sein ohne Seiendes keinen Ausgangspunkt hat. Ein ewiges Subjekt ist eine *contradictio in adiecto*, denn ein Subjekt ist schon ein Anfang. Das ewige Subjekt kann nicht nur außerhalb seiner nichts anfangen, es ist in sich unmöglich, denn als Subjekt müßte es Anfang sein und so die Ewigkeit ausschließen. Die Ewigkeit wird nicht befriedet, denn sie hat kein Subjekt, das sie auf sich nähme.

Auch diese Umkehrung des Nichts in Sein kann man noch bei Heidegger finden. Das Heideggersche Nichts hat noch eine Art von Aktivität und von Sein: das Nichts nicktet. Es bleibt nicht ruhig. In dieser Produktion des Nichts behauptet es sich.

Wenn man jedoch den Begriff des *Es-gibt* mit einem der großen Themen der klassischen Philosophie vergleichen müßte, würde ich an Heraklit denken. Nicht an den Mythos vom Fluß, in dem man nicht zweimal baden kann, sondern an seine Version im Kratylos, an den Mythos von einem Fluß, in dem man nicht einmal ein einziges Mal baden kann; von dem nicht einmal die Beständigkeit der Einheit, der Form jedes Seienden, sich bilden kann; Fluß, in dem das letzten Element von Beständigkeit verschwindet, in bezug auf das sich das Werden versteht.

/25/

Das Sein ohne Seiendes, das ich das *Es-gibt* nenne, ist der Ort, an dem sich die Hypostase ereignet.

Doch ich möchte zuvor des längeren auf die Konsequenzen dieser Auffassung eingehen. Sie besteht darin, einen Begriff des Seins ohne Nichts einzuführen, eines Seins, das keine Öffnungen läßt, das nicht zu enttrinnen erlaubt. Diese Unmöglichkeit des Nichts entreißt sogar dem Selbstmord seine Funktion der Herrschaft, dem Selbstmord, der die letzte Herrschaft darstellt, die man über das Sein haben kann. Man ist über nichts mehr Herr, das heißt, man ist im Absurden. Der Selbstmord erscheint als die letzte Zuflucht gegen das Absurde. Selbstmord im weiten Sinn des Wortes, der auch den verzweifelten, aber hellstichtigen Kampf eines Macbeth umfaßt, der auch dann noch kämpft, wenn er die Vergeblichkeit des Kampfes erkannt hat. Diese Herrschaft - diese Möglichkeit, durch den Selbstmord einen Sinn für das Sein zu finden - ist eine konstante Gegebenheit der Tragödie; jener Schrei der Julia im dritten Akt von *Romeo und Julia*: »Schlägt alles fehl, hab' ich zum Ster-

ben Kraft« - ist noch ein Triumph über das schicksalhafte Verhängnis. Man kann sagen, daß die Tragödie im allgemeinen nicht einfach der Sieg des Schicksals über die Freiheit ist, denn durch den Tod, den das Individuum im Augenblick des angeblichen Sieges des Schicksals übernimmt, entkommt es dem Schicksal. Dies ist der Grund, warum Hamlet sich jenseits der Tragödie befindet oder die Tragödie der Tragödie ist. Er begreift, daß das »nicht sein« vielleicht unmöglich ist und er das Absurde nicht einmal mehr durch den Selbstmord meistern kann. Der Begriff des unerlaßbaren und ausweglosen Seins stellt die fundamentale Absurdität des Seins dar. Das Sein ist das Übel, nicht, weil es endlich, sondern weil es ohne Grenzen ist. Nach Heidegger ist die Angst die Erfahrung des Nichts. Doch besteht sie nicht im Gegenteil - wenn man nämlich unter dem Tod das Nichts versteht - in der Tatsache, daß es unmöglich ist zu sterben?

Es kann überdies als paradox erscheinen, das *Es-gibt* durch die Wachsamkeit zu charakterisieren, als ob man das reine Ereignis des Seins mit einem Bewußtsein ausstatten würde. Doch muß man sich fragen, ob die Wachsamkeit das Bewußtsein definiert,

/26/

ob nicht vielmehr das Bewußtsein die Möglichkeit ist, sich von der Wachsamkeit loszureißen; ob der eigentliche Sinn des Bewußtseins nicht darin besteht, eine Wachsamkeit zu sein, die an eine Möglichkeit des Schlafs angelehnt ist; ob die Tatsache des Ich nicht das Vermögen ist, die Situation der unpersönlichen Wachsamkeit zu verlassen. Denn das Bewußtsein partizipiert bereits an der Wachsamkeit. Doch das, was das Bewußtsein insbesondere charakterisiert, ist die immer beibehaltene Möglichkeit, sich »dahinter« zurückzuziehen, um zu schlafen. Das Bewußtsein ist das Vermögen zu schlafen. Diese Flucht innerhalb der Fülle ist so etwas wie das eigentliche Paradox des Bewußtseins.

### **Die Hypostase**

Das bedeutet zu sagen, daß das Bewußtsein ein Zerschneiden der anonymen Wachsamkeit des *Es-gibt* ist, daß es schon Hypostase ist, daß es sich auf eine Situation bezieht, in der ein Seiendes sich zu einem Sein in Beziehung setzt. Offensichtlich können wir nicht erklären, *warum* sich das vollzieht: es gibt keine Physik in der Metaphysik. Wir können lediglich zeigen, was die Bedeutung der Hypostase ist.

Das Erscheinen eines »etwas, das ist« stellt eine wirkliche Umkehrung innerhalb des anonymen Seins dar. Es trägt das Sein als Attribut, es ist Herr dieses Seins, wie das Subjekt Herr des Attributs ist. Das Sein gehört ihm und genau durch diese Herrschaft über das Sein - eine Herrschaft, deren Grenzen wir alsbald sehen werden -, durch diese eifersüchtige und mit niemandem zu teilende Herrschaft über das Sein ist das Seiende allein. Genauer: das Erscheinen eines Seienden ist die eigentliche Konstitution einer Herrschaft, einer Freiheit in einem Sein, das durch sich selbst grundsätzlich anonym bleiben würde. Damit es in diesem anonymen Sein ein Seiendes geben kann, ist es erforderlich, daß ein Ausgehen von sich und eine Rückkehr zu sich, das heißt, das eigentliche Werk der Identität, möglich wird. Durch seine Identifizierung

hat sich das Seiende schon in sich selbst verschlossen; es ist Monade und Einsamkeit.

/27/

Das Ereignis der Hypostase ist die Gegenwart. Die Gegenwart geht von sich aus, mehr noch, sie *ist* der Ausgang von sich. Im unendlichen Gewebe des Seins, ohne Anfang und Ende, ist sie der Riß. Die Gegenwart zerreißt und knüpft wieder neu an; sie beginnt; sie ist der Anfang selbst. Sie hat eine Vergangenheit, aber nur in Form der Erinnerung. Sie hat eine Geschichte, aber sie ist nicht die Geschichte.

Die Hypostase als Gegenwart setzen heißt noch nicht, die Zeit in das Sein einführen. Wenn wir uns die Gegenwart geben, geben wir uns weder eine Zeitstrecke, die aus einer linearen Reihe der Dauer genommen ist, noch einen Punkt aus dieser Reihe. Es handelt sich nicht um eine Gegenwart, die aus einer immer schon konstituierten Zeit herausgeschnitten wird, nicht um ein Element der Zeit, sondern um die *Funktion* der Gegenwart, um den Riß, den sie in der unpersönlichen Unendlichkeit des Seins bewirkt. Sie ist so etwas wie ein ontologisches Schema. Einerseits ist sie ein Ereignis, noch nicht ein Etwas, sie existiert nicht; sie ist vielmehr ein Ereignis des Existierens, durch das etwas dazu gelangt, von sich auszugehen. Sie ist einerseits noch reines Ereignis, das durch ein Verb ausgedrückt werden muß; und dennoch gibt es in diesem Sein so etwas wie einen Umbruch, gibt es schon etwas, schon Seiendes. Es ist wesentlich, die Gegenwart an der Grenze zwischen dem Sein und dem Seienden zu erfassen, wo sie, als Funktion des Seins, sich schon ins Seiende wendet.

Genau deswegen, weil die Gegenwart eine Weise darstellt, das »von sich ausgehen« zu vollziehen, ist sie immer schon Vergehen [évanescence]. Wenn die Gegenwart andauern würde, hätte sie ihre Existenz von etwas, das ihr vorausgeht, erhalten. Sie wäre Nutznießerin einer Erbschaft gewesen. Nun ist sie aber etwas, das von sich selbst kommt. Man kann nur dann von sich selbst herkommen, wenn man nichts von der Vergangenheit erhält. Das Vergehen wäre also die wesensgemäße Form des Anfangs.

Aber wie kann dieses Vergehen auf etwas hinführen? Eine dialektische Situation, die ein sich nun aufdrängendes Phänomen eher beschreibt als daß sie es ausschließt: das »ich«.

Die Philosophen haben dem »ich« immer einen amphibienhaf-

/28/

ten Charakter zugeschrieben. Es ist keine Substanz und dennoch ist es ein Seiendes im ausgezeichneten Sinne. Es durch die Geistigkeit definieren - will dann nichts besagen, wenn Geistigkeit mit Eigenschaften gleichzusetzen ist. Will nichts über seine Existenzweise besagen, über das Absolute, das im Ich ein Vermögen der totalen Erneuerung nicht ausschließt. Zu sagen, daß dieses Vermögen ein absolute Existenz habe, das heißt zumindest, dieses Vermögen in eine Substanz umzuformen. Im Gegensatz dazu stellt sich das Ich, wenn es an der Grenze zwischen Sein und Seiendem als Funktion der Hypostase erfaßt wird, von vornherein außerhalb des Gegensatzes von Veränderlich und Be-

ständig, so, wie es außerhalb der Kategorien von Sein und Nichts steht. Das Paradox löst sich auf, wenn man begreift, daß das »ich« anfänglich nicht ein Seiendes ist, sondern die Weise zu sein als solche, daß es also im eigentlichen Sinne nicht 'existiert'. Sicher wandeln sich die Gegenwart und das »ich« in Seiende, und man kann daraus eine Zeit zusammensetzen, man kann die Zeit als ein Seiendes nehmen. Und man kann von dieser hypostasierten Zeit eine kantische oder bergsonsche Erfahrung haben. Aber das ist dann die Erfahrung einer hypostasierten Zeit, einer Zeit, die ist. Das ist nicht mehr die Zeit in ihrer schematischen Funktion zwischen dem Sein und dem Seienden, die Zeit als reines Ereignis der Hypostase. In dem wir die Gegenwart als die Herrschaft des Seienden über das Sein ansetzen und indem wir den Übergang vom Sein zum Seienden suchen, befinden wir uns auf einer Ebene von Untersuchungen, die man nicht mehr als Erfahrung qualifizieren kann. Und wenn die Phänomenologie nur eine Methode der radikalen Erfahrung ist, befinden wir uns jenseits der Phänomenologie. Die Hypostase der Gegenwart ist im übrigen nur ein Moment der Hypostase; die Zeit kann eine andere Beziehung zwischen dem Sein und dem Seienden anzeigen. Diese Zeit wird uns später als das eigentliche Ereignis unseres Verhältnisses zum anderen erscheinen und uns erlauben, dergestalt zu einer pluralistischen Existenz zu gelangen, die die monistische Hypostase der Gegenwart überschreitet.

Gegenwart, »ich - die Hypostase ist Freiheit. Das Seiende ist

/29/

Herr des Seins. Es übt die mannhafte Macht des Subjekts über seine Existenz aus. Es hat etwas in seiner Macht.

Erste Freiheit. Dies ist noch nicht die Freiheit des freien Willens, sondern die Freiheit des Anfangs. Es gibt jetzt Existenz im Ausgang von etwas. Freiheit, die in jedem Subjekt enthalten ist, in der Tatsache als solcher, daß es ein Subjekt gibt, daß es Seiendes gibt. Freiheit der eigentlichen Einflußnahme des Seienden auf das Sein.

### **Einsamkeit und Hypostase**

Wenn die Einsamkeit zu Beginn dieser Studie als unauflösliche Einheit zwischen dem Seienden und seinem Sein charakterisiert worden ist, dann rührt sie nicht von irgendeiner Voraussetzung des anderen her. Sie erscheint nicht als Entzug einer vorgängig schon gegebenen Beziehung zum anderen. Sie rührt vom Werk der Hypostase her. Die Einsamkeit ist die eigentliche Einheit des Seienden, die Tatsache, daß es im Sein etwas gibt, von dem her die Existenz sich bildet. Das Subjekt ist allein, weil es eines ist. Es bedarf einer Einsamkeit, damit es die Freiheit des Anfangs gibt, die Herrschaft des Seienden über das Sein, das heißt, kurz gesagt, damit es Seiendes gibt. Die Einsamkeit ist also nicht nur Verzweiflung und Preisgegebensein, sondern auch Stärke, Stolz und Souveränität. Züge, welche die ausschließlich mit Begriffen der Verzweiflung durchgeführte existentialistische Analyse der Einsamkeit erfolgreich verwischt hat, indem sie alle Themen der romantischen und byronesken Literatur und Psychologie über die stolze, aristokratische, geniale Einsamkeit vergessen machte.

## Einsamkeit und Materialität

Doch diese Herrschaft des Subjekts über das Sein, diese Souveränität des Seienden, umfaßt eine dialektische Umkehrung.

Das Sein wird beherrscht durch das Seiende, das mit sich selbst

/30/

identisch ist, das heißt, das allein ist. Aber die Identität ist nicht nur ein Ausgang von sich selbst; sie ist auch eine Rückkehr zu sich selbst. Die Gegenwart besteht in einer unvermeidlichen Rückkehr zu sich selbst. Der Preis für die Stellung des Seienden besteht gerade in der Tatsache, daß es sich nicht von sich selbst lösen kann. Das Seiende beschäftigt sich mit sich selbst. Diese Art und Weise, sich mit sich selbst zu beschäftigen - ist die Materialität des Subjekts. Die Identität ist nicht eine ungefährliche Beziehung zu sich selbst, sondern ein An-sich-angekettet-Sein; sie ist die Notwendigkeit, sich mit sich selbst zu beschäftigen. Der Anfang ist beladen mit sich selbst; er ist eine Gegenwart des Seins und nicht des Traums. Seine Freiheit ist unmittelbar begrenzt durch seine Verantwortlichkeit. Darin besteht sein großes Paradox: ein freies Wesen ist schont nicht mehr frei, weil es für sich selbst verantwortlich ist.

Während die Gegenwart hinsichtlich der Vergangenheit und der Zukunft Freiheit ist, ist sie in bezug auf sich selbst ein Angekettetsein. Der materielle Charakter der Gegenwart rührt nicht von der Tatsache her, daß die Vergangenheit auf ihr lasten oder daß sie sich wegen ihrer Zukunft beunruhigen würde. Er rührt von der Gegenwart her, insofern sie Gegenwart ist. Die Gegenwart hat das Gewebe des unendlichen Seins zerrissen; sie kennt keine Geschichte; sie geht unmittelbar vom Jetzt aus. Und trotzdem oder gerade deswegen engagiert sie sich in sich selbst und dadurch lernt sie eine Verantwortlichkeit kennen, kehrt sie sich um in Materialität.

In den psychologischen und anthropologischen Beschreibungen *wird dies dadurch übersetzt, daß das Ich schon an sich selbst gefesselt ist, daß die Freiheit des Ich nicht leicht ist wie die Gnade, sondern daß sie immer schon Schwere ist, daß das Ich unerlaßbar ein Sich ist. Ich mache kein Drama aus einer |bloßen|~ Tautologie. Die Rückkehr des Ich zu sich selbst ist gerade nicht eine heitere Reflexion. Die Beziehung mit sich ist, wie in Blanchots Roman *Aminadab*, die Beziehung mit einem an mich angeketteten Doppelgänger, mit einem schwerfälligen, lastenden, stupiden Doppelgänger, mit dem das Ich gerade deshalb ist, weil es Ich ist. Mit, das*

/31/

sich darin manifestiert, daß man sich mit sich beschäftigen muß. Jede Unternehmung ist ein Umstellen des eigenen Mobiliars (remue-ménage). Ich existiere nicht wie ein Geist, wie ein Lächeln oder wie ein Windhauch, der weht, ich bin nicht ohne Verantwortung. Mein Sein verdoppelt sich um ein Haben: ich bin durch mich selbst blockiert. Und genau dies ist materielle Existenz. Folglich drückt die Materialität nicht den zufälligen Fall des Geistes in das Grab oder das Gefängnis eines Leibes

aus. Sie begleitet - notwendigerweise - das Sich-Erheben des Subjekts in seiner Freiheit des Seienden. Den Leib so von der Materialität - dem konkreten Ereignis der Beziehung zwischen Ich und Sich - her begreifen heißt, ihn auf ein ontologisches Ereignis zurückführen. Die ontologischen Verhältnisse sind keine körperlosen Verbindungen. Das Verhältnis zwischen Ich und Sich-selbst ist nicht eine harmlose Reflexion des Geistes auf sich selbst. Darin besteht vielmehr die ganze Materialität des Menschen.

Dies gehört also zusammen: Freiheit des Ich und ihre Materialität: Die erste Freiheit, die davon herrührt, daß sich im anonymen Sein ein Seiendes erhebt, fordert als Preis: das Definitive des an sich selbst gefesselten *Ich*. Dieses Definitive des Seienden, das die Tragik der Einsamkeit ausmacht, ist die Materialität. Die Einsamkeit ist nicht deshalb tragisch, weil sie Entzug des anderen ist, sondern weil sie in die Gefangenschaft ihrer Identität eingeschlossen ist, weil sie Materie ist. Die Fesselung der Materie sprengen heißt, das Definitive der Hypostase sprengen. Heißt, in der Zeit sein. Die Einsamkeit ist eine Abwesenheit der Zeit. Die *gegebene* Zeit, die als sie selbst hypostasierte, erfahrene Zeit, die zu durchlaufende Zeit, durch die hindurch das Subjekt seine Identität trägt, ist eine Zeit, die unfähig ist, die Verbindung der Hypostase zu lösen.

/32/

## II

Die Materie ist das Unglück der Hypostase. Einsamkeit und Materialität gehen Hand in Hand. Die Einsamkeit ist nicht eine höhere Unruhe, die sich einem Wesen enthüllt, wenn alle seine Bedürfnisse befriedigt sind. Sie ist nicht die privilegierte Erfahrung des *Seins zum Tode*, sondern, wenn man so sagen kann, die Gefährtin der alltäglichen, mit der Materie beladenen Existenz. Und in dem Maße, in dem die materiellen Sorgen sich aus der Hypostase selbst ergeben, das eigentliche Ereignis unserer Freiheit als Seiender ausdrücken, geht das alltägliche Leben, weit davon entfernt, einen Abfall darzustellen, weit davon entfernt, als ein Verrat an unserem metaphysischen Geschick zu erscheinen, aus unserer Einsamkeit hervor; es bilden den eigentlichen Vollzug der Einsamkeit und den unendlich ernstesten Versuch, auf ihr tiefes Unglück zu antworten. Das alltägliche Leben ist ein Sich-Sorgen um das Heil.

### **Das tägliche Leben und das Heil**

Kann man so nicht einen Widerspruch auflösen, dessen Spiel die ganze zeitgenössische Philosophie darstellt? Die Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft und die Verzweiflung an der Einsamkeit, alle beide auf Erfahrungen gegründet, die evident zu sein vorgeben, erscheinen in einem unüberwindbaren Widerstreit. Zwischen der Erfahrung der Einsamkeit und der sozialen Erfahrung gibt es nicht nur Entgegensetzung, sondern Antinomie. Jede von ihnen erhebt den Anspruch auf den Rang einer universalen Erfahrung und gelangt schließlich dazu, über die andere ein Urteil zu fällen, sie als den Verfall einer authentischen Erfahrung hervortreten zu lassen.



Selbst innerhalb des optimistischen Konstruktivismus der Soziologie und des Sozialismus hält sich drohend das Gefühl der

/33/

Einsamkeit. Es erlaubt, die Freuden der Kommunikation, die kollektiven Werke und alles, was die Welt bewohnbar macht, als pascalsche Zerstreuung, als bloßes Vergessen der Einsamkeit bloßzustellen. Die Tatsache, sich in dieser Welt eingerichtet zu finden, sich mit den Dingen zu befassen, sich an sie zu binden, und sogar das Streben, die Dinge zu beherrschen - wird in der Erfahrung der Einsamkeit nicht nur abgewertet, sondern durch eine Philosophie der Einsamkeit erklärt. Die Sorge um die Dinge und die Bedürfnisse seien ein Abfall, I eine Flucht vor der letzten Finalität, welche Flucht in diesen Bedürfnissen selbst enthalten ist, eine Inkonsequenz, eine Un-Wahrheit, zwar unvermeidlich, aber doch mit den Zügen des Minderwenigen und des Tadelnswerten.

Doch das Gegenteil ist gleichermaßen wahr. Inmitten der pascalschen, kierkegaardschen, nietzscheschen und heideggerschen Ängste betragen wir uns wie schreckliche Spießbürger. Oder wir sind verrückt. Niemand wird die Verrücktheit als einen Heilsweg vorschlagen. Der Narr, der Verrückte der Tragödien Shakespeares, er ist derjenige, der hell-sichtig die Unstimmigkeit der Welt und das Absurde der Situationen fühlt und ausspricht - aber er ist nicht die Hauptperson der Tragödie, er hat nichts zu überwinden. Er ist in der Welt der Könige, der Prinzen und der Helden die Öffnung, durch welche diese Welt von den Luftströmungen der Verrücktheit durchzogen wird - er ist nicht das Gewitter, das die Lichter auslöscht und die Vorhänge wegrißt. Vergeblich qualifiziert man das Ganze der Sorgen, die unsere langen Tage füllen und die uns unserer Einsamkeit entreißen, um uns in Beziehungen zu unseresgleichen zu werfen, als Abfall, als Alltagsleben, als Animalität, als Verfall und als schäbigen Materialismus - diese Sorgen haben jedenfalls nichts Nebensächliches an sich. Man kann denken, daß die eigentliche Zeit ursprünglich eine Ekstase ist, und kauft sich doch eine Uhr; trotz der Nacktheit der Existenz muß man im Maße des Möglichen anständig gekleidet sein. Und wenn man ein Buch über die Angst schreibt, schreibt man es für jemanden, man nimmt den Weg durch alle Instanzen, die die Redaktion von der Publikation trennen, und man führt

/34/

sich manchmal auf wie ein Händler in Sachen Angst. Der zum Tod Verurteilte richtet während des letzten Ganges seine Haltung auf, nimmt eine letzte Zigarette an und findet vor der Salve ein beredtes Wort.

Leicht zu machende Einwände, die an jene erinnern, die gewisse Realisten an die Idealisten richten, wenn sie ihnen vorwerfen, in einer Scheinwelt zu essen und zu atmen. Einwände, die in diesem Fall nicht so leicht zu übergehen sind; sie setzen nicht eine Haltung einer Metaphysik, sondern eine Haltung einer Moral entgegen. Jede der einander widerstreitenden Erfahrungen ist eine Moral. Sie werfen einander nicht den Irrtum, sondern die Unechtheit vor. Es liegt etwas anderes als Naivität in dem Widerspruch, den die Massen, die sich mehr um Brot als um Angst kümmern, gegen die Eliten erheben. Daher der Akzent der Größe, der betroffen macht in einem Humanismus, der vom wirt-

schaftlichen Problem ausgeht; daher gerade die Macht, als Humanismus aufzutreten, die den Forderungen der Arbeiterklasse zu eigen ist. Für ein Verhalten, das bloß Abfall in die Uneigentlichkeit oder bloße Ablenkung oder gar eine legitime Forderung unserer Animalität gewesen wäre - wäre dies unerklärlich.

In einer Welt, die Solidarität und Hellsichtigkeit erfordert, sind die Einsamkeit und ihre Ängste für einen konstruktiven und optimistischen Sozialismus eine Vogel-Strauß-Haltung, Epiphänomen - Luxus- oder Verfallsphänomen - in einer Periode des sozialen Wandels; verrückter Traum eines aus dem Gleichgewicht geratenen Individuums, eine Verrenkung in einem kollektiven Körper. Und mit demselben Recht, das die Philosophie der Einsamkeit anwendet, kann auch der sozialistische Humanismus die Angst vor dem Tod und vor der Einsamkeit als Lüge und Geschwätz und selbst als Mystifikation und trügerische Beredsamkeit, als Flucht vor dem Wesentlichen und als Auflösung qualifizieren.

Antinomie, die das Bedürfnis, sich zu retten, und das Bedürfnis, sich zu sättigen - Jakob und Esau -, einander gegenüberstellt. Doch das wahre Verhältnis zwischen Heil und Befriedigung ist nicht jenes, das der klassische Idealismus bemerkte und das der

/35/

moderne Existentialismus trotz allem aufrechterhält. Das Heil erfordert nicht - wie eine höhere Form, die sich der Festigkeit ihrer Grundlagen zu vergewissern sucht - die Befriedigung des Bedürfnisses. Das Einerlei unseres Alltagslebens ist gewiß nicht eine bloße Folge unserer Animalität, die beständig durch die Aktivität des Geistes überholt würde. Doch die Beunruhigung um das Heil erhebt sich auch nicht so im Schmerz des Bedürfnisses - das dann nur die zufällige Ursache dieser Beunruhigung wäre -, als ob die Armut oder die Situation des Proletariats [nur] der Anlaß wären, das Tor zum Himmlischen Reich zu ahnen. Wir denken nicht, daß die Unterdrückung, die auf der Arbeiterklasse lastet, sie einzig deswegen eine reine Erfahrung der Unterdrückung machen läßt, um in ihr, über die ökonomische Befriedigung hinaus, die Sehnsucht nach einer metaphysischen Befreiung zu wecken. Der revolutionäre Kampf findet sich von seiner wahren Bedeutung und von seiner wirklichen Intention abgelenkt, wenn er bloß als Grundlage für das spirituelle Leben dient oder wenn er durch seine Krisen Berufungen wecken soll. Der ökonomische Kampf ist schon auf gleicher Ebene ein Kampf um das Heil, denn er ist grundgelegt genau in der Dialektik der Hypostase, durch die sich die erste Freiheit konstituiert.

In der Philosophie Sartres gibt es eine gewisse engelhaftige Gegenwart. Indem das ganze Gewicht der Existenz auf die Vergangenheit zurückgeworfen wird, gibt sich die Freiheit der Gegenwart einen Platz schon jenseits der Materie. Indem wir [dagegen] das ganze Gewicht der Materie in der Gegenwart selbst und in ihrer Freiheit des Sich-Erhebens erkennen, wollen wir dem materiellen Leben sowohl seinen Triumph über die Anonymität des Seins wie zugleich die tragische Endgültigkeit, an die es sich durch seine Freiheit selbst bindet, zuerkennen.

Indem wir die Einsamkeit an der Materialität des Subjekts festmachen, wobei die Materialität das An-sich-selbst-angekettet-Sein des Subjekts ist, können wir begreifen, in welchem Sinn die Welt und unsere Existenz

in der Welt einen grundlegenden Schritt des Subjekts darstellen, um das Gewicht, das an ihm selbst haftet, zu überwinden, um seine Materialität zu überwinden, das heißt, um

/36/

die Verbindung zwischen dem Sich und dem Ich zu lösen.

### **Das Heil durch die Welt; die Nahrung**

In der alltäglichen Existenz, in der Welt, findet sich die materielle Struktur des Subjekts in einem gewissen Maße überwunden; zwischen dem Ich und dem Sich erscheint ein Intervall. Das identische Subjekt kehrt nicht unmittelbar zu sich selbst zurück.

Seit Heidegger sind wir gewohnt, die Welt als ein Gesamt von Werkzeugen zu betrachten. In der Welt existieren heißt handeln, aber dergestalt handeln, daß - aufs Ganze gesehen - das Handeln unsere Existenz als solche zum Gegenstand hat. Die Werkzeuge verweisen aufeinander, um schließlich auf unsere Sorge um das Existieren zu verweisen. Indem wir auf den Schalter im Badezimmer drücken, öffnen wir das ontologische Problem in seiner ganzen Dimension. Was Heidegger entgangen zu sein scheint - wenn es stimmt, daß Heidegger in diesen Dingen überhaupt etwas entgehen konnte -, ist dies, daß die Welt, bevor sie ein System von Werkzeugen ist, eine Sammlung von Nahrungsmitteln ist. Das Leben des Menschen in der Welt vollzieht sich nicht jenseits der Gegenstände, die die Welt erfüllen. Es ist vielleicht nicht richtig zu sagen, daß wir leben, um zu essen, aber es ist auch nicht richtiger zu sagen, daß wir essen, um zu leben. Die letzte Finalität des Essens ist in der Nahrung enthalten. Wenn man an einer Blume riecht, dann ist es der Duft, auf den sich die Finalität des Aktes begrenzt. Spaziergehen heißt Luft schöpfen, nicht um der Gesundheit willen, sondern um der Luft willen. Die Nahrungsmittel sind es, die unsere Existenz in der Welt charakterisieren. Ekstatische Existenz - außerhalb seiner sein - aber begrenzt durch den Gegenstand.

Beziehung zum Gegenstand, die man durch das Genießen charakterisieren kann. Jedes Genießen ist eine Weise zu sein, aber auch ein Fühlen, das heißt Einsicht und Erkenntnis. Vereinnahmung des Gegenstandes, aber [zugleich] Distanz zum Gegenstand. Zum Genießen gehört wesentlich ein Wissen, eine Hellig-

/37/

keit. Dadurch ist das Subjekt, gegenüber der sich anbietenden Nahrung, im Raum, in Distanz zu allen Objekten, die ihm nötig sind, um zu existieren. Während in der reinen und einfachen Identität der Hypostase das Subjekt sich in sich selbst verstrickt, gibt es in der Welt, an Stelle der Rückkehr zu sich, »Beziehung zu all dem, was nötig ist, um zu sein«. Das Subjekt trennt sich von sich selbst. Das Licht ist die Bedingung einer solchen Möglichkeit. In diesem Sinne ist unser alltägliches Leben schon eine Weise, sich von der ursprünglichen Materialität zu befreien, durch die sich das Subjekt vollzieht. Es enthält schon ein Vergessen

seiner selbst. Die Moral der »Nourritures terrestres«<sup>76</sup> ist die erste Moral. Der erste Verzicht. Nicht der letzte, aber durch ihn muß man hindurch.<sup>77</sup>

### Transzendenz des Lichtes und der Vernunft

Das Vergessen seiner selbst, die Helligkeit des Genießens, bricht die unerlaßbare Bindung des Ich an das Sich jedoch nicht, wenn man dieses Licht vom ontologischen Ereignis der Materialität des Subjektes trennt, wo es seinen Platz hat, und wenn man, unter dem Namen der Vernunft, dieses Licht als Absolutes aufstellt. Das Intervall des Raumes, das durch das Licht gegeben ist, wird

/38/

sofort durch das Licht aufgehoben. Das Licht ist dasjenige, durch das etwas anders ist als ich, aber schon so, wie wenn es von Mir ausginge. Das beleuchtete Objekt ist zugleich etwas, dem man begegnet; aber durch die Tatsache als solche, daß es erleuchtet ist, begegnet man ihm so, wie wenn es von uns ausginge<sup>78</sup>. Es gibt keine radikale Fremdheit. Ihre Transzendenz ist eingehüllt in die Immanent. Ich selbst bin es, mit dem ich mich im Erkennen und Genießen vorfinde. Das Außerhalb-sein (l'extériorité) des Lichtes genügt nicht für die Befreiung des Ich, des Gefangenen des Sich.

Das Licht und das Erkennen erschienen uns in ihrem Rang in der Hypostase und in der Dialektik, die die Hypostase mit sich bringt: eine Weise für das von der Anonymität des Seins befreite, aber durch seine Identität eines Seienden an sich selbst angekettete (das heißt materialisierte) Subjekt, von seiner Materialität Distanz zu gewinnen. Doch getrennt von diesem ontologischen Ereignis, getrennt von der Materialität, der andere

---

<sup>76</sup> Anm. des Übersetzers: Titel eines Romans von André Gide, 1897; deutsch unter dem Titel »Uns nährt die Erde«, 1930.

<sup>77</sup> Diese Auffassung des Genießens als eines Aus-sich-Herausgehens widersetzt sich dem Platonismus. Platon stellt eine Berechnung an, wenn er die gemischten Freuden anklagt; sie sind unrein, da sie einen Mangel voraussetzen, dem abgeholfen wird, ohne daß ein realer Gewinn verzeichnet würde. Über das Genießen aber kann man nicht in Begriffen von Gewinn und Verlust urteilen; man muß es in seinem Werden, in seinem Ereignischarakter, in seinem Bezug auf das sich ins Sein einschreibende und in eine Dialektik geworfene Drama des Ich ins Auge **fassen**. Die ganze Anziehungskraft der Früchte der Erde«, die ganze Erfahrung der Jugend widersetzt sich dieser platonischen Rechnung.

<sup>78</sup> Wir benützen die Gelegenheit, um auf einen Punkt zurückzukommen, den Alphonse de Waelhens in seiner schönen Vorlesung an ebendiesem Ort behandelt hat. Es handelt sich um Husserl. Alphonse de Waelhens ist der Meinung, daß der Grund, der Husserl dazu veranlaßt, von der deskriptiven Intuition zur transzendentalen Analyse überzugehen, auf der Identifikation zwischen Intelligibilität und Konstruktion beruht; denn die reine Schau sei keine Intelligibilität. Ich dagegen denke, daß der Husserlsche Begriff der Schau schon die Intelligibilität einschließt. Sehen, das heißt schon, das Objekt, dem man begegnet, zu dem seinen machen und es geradezu aus seinem eigenen Vermögen entnehmen. In diesem Sinne ist die »transzendente Konstitution« nur eine Weise, in voller Klarheit zu sehen. Sie ist eine Vollendung der Schau.

Dimension der Befreiung verheißen sind, überwindet das Erkennen die Einsamkeit nicht. Die Vernunft und das Licht als solche vollziehen die Einsamkeit des Seienden, insofern es Seiendes ist, sie erfüllen sein Geschick, allem der alleinige und einzige Bezugspunkt zu sein.

Indem die Vernunft das Ganze in ihre Universalität einschließt, findet sie sich selbst in der Einsamkeit wieder. Der Solipsismus ist weder eine Verirrung noch ein sophistischer Trugschluß: er ist die eigentliche Struktur der Vernunft. Nicht aufgrund des »sub-

/39/

jektiven« Charakters der Empfindungen, die von der Vernunft kombiniert werden, sondern aufgrund der Universalität der Erkenntnis, das heißt der Unbegrenztheit des Lichtes und der für jeden denkbaren Gegenstand geltenden Unmöglichkeit, außerhalb zu sein. Dadurch findet die Vernunft niemals eine andere Vernunft, zu der sie sprechen könnte. Die Intentionalität des Bewußtseins erlaubt es, das Ich von den Dingen zu unterscheiden, aber sie läßt den Solipsismus nicht verschwinden, da sein Element, das Licht, uns zwar zu Herren der äußeren Welt macht, jedoch unfähig ist, uns dort einen Partner zu entdecken. Die Objektivität des vernünftigen Wissens nimmt von dem Einsamkeitscharakter der Vernunft nichts weg. Die mögliche Umkehrung der Objektivität in Subjektivität ist das eigentliche Thema des Idealismus, der eine Philosophie der Vernunft ist. Die Objektivität des Lichtes *ist* die Subjektivität selbst. Jedes Objekt kann in Begriffen des Bewußtseins ausgesagt, da heißt ins Licht gesetzt werden.

Das Transzendieren des Raumes könnte nur dann als wirklich sichergestellt werden, wenn es auf ein Transzendieren ohne Rückkehr zum Ausgangspunkt gegründet wäre. Das Leben könnte nur dann zum Weg der Erlösung werden, wenn es im Kampf mit der Materie, einem Ereignis begegnen würde, das sein alltägliches Transzendieren hindert, auf einen Punkt zurückzufallen, der immer derselbe ist. Um dieses Transzendieren wahrzunehmen, von welchem das Transzendieren des Lichtes aufrechterhalten wird und welches der äußeren Welt ein wirkliches Außerhalb-sein verleiht, muß man zu der konkreten Situation zurückkehren, in der das Licht im Genießen gegeben ist, das heißt zur materiellen Existenz.

/40/

### III

Wir haben uns mit dem Subjekt, das allein ist, befaßt; das allein ist aufgrund ebender Tatsache, daß es Seiendes ist. Die Einsamkeit des Subjekts rührt her von seinem Verhältnis zum Sein, dessen Herr es ist. Diese Herrschaft über das Sein ist das Vermögen anzufangen, von sich auszugehen; von sich auszugehen, nicht um zu handeln, nicht um zu denken, sondern um zu sein.

Wir haben sodann gezeigt, daß die im Seienden geschehende Befreiung vom anonymen Sein zu einer Ankettung an sich wird, eben zur Ankettung der Identifikation. Konkret: das Verhältnis der Identifikation ist die Überladung des Ich durch das Sich, die Sorge, die sich das Ich um sich macht, oder die Materialität. Wenn man von jeder Beziehung zu

einer Zukunft oder einer Vergangenheit absieht, dann erlegt sich das Subjekt sich selbst auf, und dies gerade in der Freiheit seiner Gegenwart. Seine Einsamkeit ist ursprünglich nicht der Sachverhalt, daß es ohne Beistand ist, sondern daß es sich selbst zur Nahrung vorgeworfen wird, daß es sich in sich selbst verstrickt. Genau dies ist die Materialität. Daher bietet ihm diese Materialität im Augenblick des Transzendierens des Bedürfnisses, das das Subjekt vor den Anblick der Nahrungsmittel, vor den Anblick der Welt als Nahrung bringt, eine Befreiung hinsichtlich seiner selbst an. Die Welt bietet dem Subjekt die Teilnahme am Sein in Form des Genießens an, sie erlaubt ihm folglich, in Distanz zu sich zu existieren. Das Subjekt wird absorbiert in das Objekt, das [seinerseits] vom Subjekt absorbiert wird, und bewahrt trotzdem eine Distanz von diesem Objekt. Jedes Genießen ist auch Empfinden, das heißt Erkennen, und Licht. Nicht Verschwinden des Sich, sondern Vergessen des Sich und so etwas wie eine erste Selbstverleugnung.

### **Die Arbeit**

Doch dieses augenblickshafte Transzendieren durch den Raum bewirkt noch kein Entkommen aus der Einsamkeit. Das Licht, das es erlaubt, etwas anderem zu begegnen als sich selbst, läßt es begegnen, wie wenn es schon von mir ausginge. Das Licht, die Klarheit - das ist die Verstehbarkeit als solche, sie läßt alles von mir herkommen, sie führt jede Erfahrung auf ein Element der Erinnerung zurück. Die Vernunft ist allein. Und in diesem Sinne begegnet das Erkennen niemals etwas wirklich anderem. Das ist die tiefe Wahrheit des Idealismus. Dadurch zeigt sich eine radikale Differenz zwischen dem räumlichen Außerhalb und dem gegenseitigen Außerhalb der Augenblicke an.

In der Konkretheit des Bedürfnisses ist der Raum, der uns von uns selbst entfernt, immer zu erobern. Man muß ihn überwinden, man muß das Objekt ergreifen, das heißt, man muß mit seinen Händen arbeiten. In diesem Sinne ist der Satz »wer nicht arbeitet, ißt nicht« ein analytischer Satz. Die Herstellung und die Herstellung von Werkzeugen verfolgen das utopische [chimérique] Ideal der Aufhebung der Distanzen. In der Perspektive, die sich auf das Werkzeug eröffnet, wenn man vom modernen Werkzeug - der Maschine - ausgeht, ist man sehr viel stärker beeindruckt durch seine Funktion, die Arbeit überflüssig zu machen, als durch seine Funktion als Instrument, die Heidegger ausschließlich im Blick hatte.

Das Subjekt findet also in der Arbeit - das heißt in der Anstrengung, in seiner Mühe und in seinem Schmerz - die Last der Existenz wieder, die genau in seiner Freiheit eines Seienden enthalten ist. Die Mühe und der Schmerz, das sind die Phänomene, auf die sich letzten Endes die Einsamkeit des Seienden zurückführen läßt und die wir jetzt untersuchen wollen.

/42/

### **Das Leiden und der Tod**

In der Mühe, im Schmerz, im Leiden finden wir in reinem Zustand die Endgültigkeit wieder, die die Tragödie der Einsamkeit darstellt. Endgültigkeit, welche von der Ekstase des Genießens letztlich nicht überwun-

den werden kann. Zwei Punkte sind zu unterstreichen: wir werden die Analyse der Einsamkeit fortsetzen am Schmerz des Bedürfnisses und der Arbeit und nicht an der Angst vor dem Nichts; wir werden auf dem Schmerz, den man leichthin den physischen nennt, beharren, denn in ihm ist das In-der-Existenz-engagiert-Sein ohne jede Doppeldeutigkeit. Während man im moralischen Schmerz eine Haltung der Würde und der Demut bewahren kann und sich folglich schon befreien kann, ist das physische Leiden in allen seinen Stufen eine Unmöglichkeit, sich vom Moment der Existenz freizumachen. Es ist die Unerlaßbarkeit des Seins als solche. Der Inhalt des Leidens verbindet sich mit der Unmöglichkeit, sich vom Leiden freizumachen. Und das heißt nicht, das Leiden durch das Leiden definieren, sondern heißt, auf dieser Implikation *sui generis*, die das Wesen des Leidens aus macht, insistieren. Es gibt im Leiden eine Abwesenheit jeder Zuflucht. Sie ist der Sachverhalt, direkt dem Sein ausgesetzt zu sein. Sie ist gebildet aus der Unmöglichkeit zu entfliehen und auszuweichen. Die ganze Schärfe des Leidens liegt in dieser Unmöglichkeit des Ausweichens. Sie ist die Tatsache, in das Leben und in das Sein hinein in die Enge getrieben zu sein. In diesem Sinne ist das Leiden die Unmöglichkeit des Nichts.

Doch zur gleichen Zeit wie den Appell an ein unmögliches Nichts gibt es im Leiden die Nähe des Todes. Es gibt nicht nur das Gefühl und das Wissen, daß das Leiden mit dem Tode enden kann. Der Schmerz in sich selbst bringt so etwas wie eine äußerste Steigerung mit sich, wie wenn etwas noch Zerreißenderes als das Leiden vor sich gehen würde, wie wenn es trotz des Fehlens jeglicher Rückzugsdimension, welches das Leiden ausmacht, noch ein Terrain gäbe, das frei ist für ein Ereignis, wie wenn man sich noch um etwas beunruhigen müßte, wie wenn wir am Vorabend eines Ereignisses stünden, das jenseits dessen liegt, was sich

/43/

im Leiden bis zum Ende enthüllt hat. Die Struktur des Schmerzes, die gerade darin besteht, an den Schmerz gefesselt zu sein, verlängert sich noch, aber bis zu einem Unbekannten, das in Ausdrücke des Lichts zu übersetzen unmöglich ist, das heißt, das widerspenstig ist gegen diese Intimität des Sich mit dem Ich, zu der alle unsere Erfahrungen zurückkehren. Das Unbekannte des Todes, der sich nicht von vornherein als Nichts gibt, sondern der korrelativ ist zu einer Erfahrung der Unmöglichkeit des Nichts, bedeutet nicht, daß der Tod eine Region ist, aus der niemand zurückgekommen ist und die folglich in der Tat unbekannt bleibt; das Unbekannte des Todes bedeutet, daß die Beziehung zum Tod sich nicht im Licht vollziehen kann; daß das Subjekt in Beziehung ist zu dem, was nicht von ihm kommt. Wir könnten auch sagen, daß es in Beziehung mit dem Geheimnis steht.

Diese Art und Weise des Todes, sich im Leiden außerhalb allen Lichtes anzukündigen, ist eine Erfahrung der Passivität des Subjekts, das bisher aktiv gewesen war, das selbst da aktiv blieb, wo es von seiner eigenen Natur überwältigt worden war, jedoch seine Möglichkeit bewahrte, seinen faktischen Status zu übernehmen. Ich sage: eine Erfahrung der Passivität. Aber das sagt man nur so, denn Erfahrung bedeutet immer schon Erkenntnis, Licht und Initiative; Erfahrung bedeutet zugleich Rückkehr des Objekts zum Subjekt. Der Tod als Geheimnis aber hebt

sich von der so verstandenen Erfahrung ab. Im Wissen ist jede Passivität durch die Mittlerschaft des Lichts Aktivität. Das Objekt, dem ich begegne, wird begriffen, und, kurz gesagt, durch mich konstruiert, während der Tod ein Ereignis ankündigt, dessen das Subjekt nicht Herr ist, ein Ereignis, in bezug auf welches das Subjekt nicht mehr Subjekt ist.

Halten wir sogleich fest, was diese anhand des Leidens geschehene Analyse des Todes in bezug auf die berühmten Heideggerschen Analysen des *Seins zum Tode* Besonderes bietet. Das Sein zum Tode ist, in der eigentlichen Existenz bei Heidegger, eine höchste Helligkeit und ebendadurch eine höchste Mannhaftigkeit. Es ist die Übernahme der äußersten Möglichkeit der Existenz durch das *Dasein* (i.O. deutsch), die genau alle anderen

/44/

Möglichkeiten<sup>79</sup> möglich macht, die folglich die Tatsache selbst, eine Möglichkeit zu ergreifen, das heißt die Aktivität und die Freiheit, möglich macht. Der Tod bei Heidegger ist Ereignis der Freiheit, wohingegen uns im Leiden das Subjekt an die Grenze des Möglichen zu gelangen scheint. Es findet sich gefesselt, überwältigt und in gewisser Weise passiv. Der Tod ist in diesem Sinne die Grenze des Idealismus.

Ich frage mich sogar, wie der hauptsächlichste Zug unseres Verhältnisses zum Tod der Aufmerksamkeit der Philosophen hat entgehen können. Nicht vom Nichts des Todes, von dem wir genau nichts wissen, muß die Analyse ausgehen, sondern von einer Situation, in der etwas absolut Unerkennbares erscheint, absolut unerkennbar, das heißt fremd gegenüber jedem Licht, jedes Übernehmen einer Möglichkeit unmöglich machend, von einer Situation, in der jedoch wir selbst ergriffen werden.

### **Der Tod und die Zukunft**

Dies ist der Grund, weshalb der Tod niemals eine Zukunft ist. Dies festzustellen ist eine Selbstverständlichkeit. Der antike Sinnspruch: Wenn du bist, ist er nicht, wenn er ist, bist du nicht - dazu bestimmt, die Furcht vor dem Tod zu zerstreuen -, verkennt wahrscheinlich das ganze Paradox des Todes, da er unser Verhältnis zum Tod, das ein einzigartiges Verhältnis zur Zukunft ist, verschwinden läßt. Doch dieser Sinnspruch insistiert zumindest auf der ewigen Zukunft des Todes. Die Tatsache, daß er jede Gegenwart flieht, rührt nicht von unserer Flucht vor dem Tode und von einer unverzeihlichen Ablenkung in der letzten Stunde her, sondern von der Tatsache, daß der Tod *unergreifbar* ist, daß er das Ende der Mannhaftigkeit und des Heroismus des Subjekts

/45/

markiert. Das Jetzt, das ist der Sachverhalt, daß ich Herr bin, Herr des Möglichen, Herr, das Mögliche zu ergreifen. Der Tod ist niemals jetzt. Wenn der Tod da ist, bin ich nicht mehr da, nicht, weil ich nichts bin,

---

<sup>79</sup> Der Tod bei Heidegger ist nicht, wie Jean Wahl sagt, »die Unmöglichkeit der Möglichkeit«, sondern die »Möglichkeit der Unmöglichkeit«. Diese Unterscheidung ist, mag sie auch haarspalterisch scheinen, von fundamentaler Bedeutung.



sondern weil ich nicht imstande bin zu ergreifen. Meine Herrschaft, meine Mannhaftigkeit, mein Heroismus des Subjekts kann in bezug auf den Tod weder Mannhaftigkeit noch Heroismus sein. Im Leiden, innerhalb dessen wir diese Nachbarschaft des Todes erfaßt haben - und noch auf der Ebene des Phänomens -, gibt es diese Umkehrung der Aktivität des Subjekts in Passivität. Nicht im Augenblick des Leidens, in dem ich, in das Sein hinein in die Enge getrieben, es noch ergreife, in dem ich noch Subjekt des Leidens bin, sondern im Weinen und Schluchzen, in die das Leiden sich wandelt; dort, wo das Leiden zu seiner reinen Form gelangt, wo es nichts mehr zwischen uns und ihm gibt, dort schlägt die höchste Verantwortlichkeit dieser äußersten Übernahme in höchste Verantwortungslosigkeit, in Kindlichkeit um. Dies ist das Schluchzen und genau dadurch kündigt es den Tod an. Sterben, daß heißt, in diesen Zustand der Verantwortungslosigkeit zurückkehren, das heißt, das kindliche Schütteln des Schluchzens sein.

Sie werden mir erlauben, noch einmal auf Shakespeare zurückzukommen, von dem ich im Verlauf dieser Vorlesungen schon zu viel Gebrauch gemacht habe. Doch es scheint mir manchmal, daß die ganze Philosophie nur eine Meditation zu Shakespeare ist. Übernimmt der Held der Tragödie nicht den Tod? Ich werde mir erlauben, ganz kurz das Ende von Macbeth zu analysieren. Macbeth erfährt, daß der Wald von Birnam auf das Schloß von Dunsinan zumarschiert, und das ist das Zeichen der Niederlage: der Tod naht. Als dieses Zeichen sich verwirklicht, sagt Macbeth: »Wind, blas! Heran, Verderben!« Doch sofort danach: »Auf! Lätet Sturm! usw. ... Den Harnisch auf dem Rücken woll'n wir sterben.« Vor dem Tod wird es Kampf geben. Das zweite Zeichen der Niederlage ist noch nicht geschehen. Hatten die Hexen nicht vorhergesagt, daß ein Mann, der von einer Frau geboren wäre, nichts gegen Macbeth vermöchte? Doch da ist Macduff, der nicht von einer Frau geboren ist. Der Tod ist für jetzt bestimmt. »Ver-

/46/

flucht die Zunge, die mir dies verkündet« ruft Macbeth Macduff zu, der ihm seine Macht über ihn kundtut, »denn meine beste Mannheit schlägt sie nieder! ...Mit dir nicht kämpfe ich.«

Das ist diese Passivität, wenn es keine Hoffnung mehr gibt. Das ist das, was ich das Ende der Mannhaftigkeit nenne. Doch unmittelbar darauf kehrt die Hoffnung wieder, und so lauten die letzten Worte von Macbeth:

»Ob Birnams Wald auch kam nach Dunsinan; Ob meinen Gegner auch kein Weib gebar, Doch wag ich noch das Letzte.«<sup>80</sup>

Es gibt vor dem Tod immer eine letzte Chance, die der Held ergreift und nicht den Tod. Der Held ist der, der immer eine letzte Chance sieht; er ist der Mensch, der sich darauf versteift, Chancen zu finden. Der Tod wird also nie übernommen, er kommt. Der Selbstmord ist ein widersprüchlicher Begriff. Das ewige Drohen des Todes ist Teil seines Wesens. In der Gegenwart, in der sich die Herrschaft des Subjekts behauptet, gibt es Hoffnung. Die Hoffnung kommt nicht nach Art eines

---

<sup>80</sup> Anm. des Übersetzers: Die Shakespeare-Zitate sind nach D. Tieck übersetzt; nach der von Levinas benützten französischen Fassung lauten die letzten Worte des letzten Zitates: »...werde ich dennoch meine letzte Chance wahrnehmen.«

*Salto mortale*, durch eine Art von Inkonsequenz, zum Tod hinzu; sie liegt in dem Spielraum als solchem, der im Augenblick des Todes dem Subjekt, das im Sterben liegt, gegeben wird. *Spiro-spero*. Gerade *Hamlet* ist ein ausführliches Zeugnis für diese Unmöglichkeit, den Tod zu übernehmen. Das Nichts ist unmöglich. Es hätte dem Menschen die Möglichkeit gelassen, den Tod zu übernehmen, der Knechtschaft der Existenz eine höchste Herrschaft zu entreißen. »To be or not to be« ist eine Bewußtmachung dieser Unmöglichkeit, sich zu vernichten.

### **Das Ereignis und das andere**

Welche Schlußfolgerung können wir aus dieser Analyse des Todes ziehen? Er wird zur Grenze der Mannhaftigkeit des Subjekts,

/47/

dieser Mannhaftigkeit, die durch die Hypostase inmitten des anonymen Seins möglich geworden war und die sich im Phänomen der Gegenwart, im Licht, gezeigt hatte. Nicht, als ob es Unternehmungen gäbe, die dem Subjekt unmöglich wären, nicht, als ob seine Vermögen in irgendeiner Weise endlich wären; der Tod kündigt keine Realität an, gegen die wir nichts vermöchten, gegen die unsere Macht ungenügend wäre; Realitäten, die unsere Kräfte übersteigen, erheben sich schon in der Welt des Lichtes. Was entscheidend ist im Nahen des Todes, ist dies, daß wir von einem bestimmten Moment an *nicht mehr können können*; genau darin verliert das Subjekt seine eigentliche Herrschaft als Subjekt.

Dieses Ende der Herrschaft zeigt an, daß wir das Sein auf eine solche Weise übernommen haben, daß uns ein *Ereignis* zustoßen kann, das wir nicht mehr übernehmen, nicht einmal mehr auf die Weise, wie wir es, ständig durch die empirische Welt überflutet, durch das Sehen übernehmen. Ein Ereignis widerfährt uns, ohne daß wir das geringste »a priori« hätten, ohne daß wir den mindesten Entwurf, wie man heute sagt, haben könnten. Der Tod, das ist die Unmöglichkeit, einen Entwurf zu haben. Dieses Nahen des Todes zeigt an, daß wir in Beziehung sind mit etwas absolut anderem, mit etwas, das die Anderheit nicht wie eine vorläufige Bestimmung trägt, die wir uns durch das Genießen gleichmachen könnten, sondern mit etwas, dessen Existenz als solche aus Anderheit gebildet ist. Meine Einsamkeit wird dergestalt durch den Tod nicht bestätigt, sondern durch den Tod zerbrochen.

Und dadurch, sagen wir es sogleich, ist die Existenz pluralistisch. Der Plural ist hier nicht eine Vielfalt von Seienden, er erscheint im Sein selbst. Gerade in das Sein des Seienden, das bisher eifersüchtig durch das alleinseiende Subjekt übernommen und durch das Leiden manifestiert worden war, schleicht sich eine Vielheit ein. Im Tode wird das Sein des Seienden entfremdet. Gewiß, das Andere, das sich anzeigt, besitzt dieses Sein nicht so, wie das Subjekt es besitzt; sein Ausgreifen auf mein Sein ist geheimnisvoll; nicht unbekannt, sondern unerkennbar, widerständig gegen jedes Licht. Doch dies zeigt genau an, daß das andere nicht in irgendeiner Weise ein anderes Ich-selbst ist, das mit mir an einer

/48/

gemeinsamen Existenz teilhat. Die Beziehung mit dem anderen ist weder eine idyllische und harmonische Beziehung der Gemeinschaft, noch eine Sympathie, durch die wir uns als ihm ähnlich erkennen, indem wir uns an die Stelle des anderen setzen, sondern sie ist uns gegenüber außerhalb; das Verhältnis zum anderen ist ein Verhältnis zu einem Geheimnis. Das ist sein Außerhalbsein oder vielmehr seine Anderheit, denn das Außerhalbsein ist eine Eigenschaft des Raumes und führt das Subjekt durch das Licht, das sein ganzes Sein ausmacht, auf sich selbst zurück.

Folglich stellt sich einzig ein Wesen, das durch das Leiden zum Zusammenkrampfen seiner Einsamkeit und in das Verhältnis zum Tod gelangt ist, auf ein Gelände, auf dem das Verhältnis zum anderen möglich wird. Verhältnis zum anderen, das niemals der Sachverhalt sein wird, eine Möglichkeit zu ergreifen. Man müßte es mit Ausdrücken charakterisieren, die sich gegen die Beziehungen, welche das Licht beschreiben, entschieden abheben. Ich denke, daß die erotische Beziehung uns den Prototyp dafür liefern. Der Eros, stark wie der Tod, wird uns die Grundlage für die Analyse dieser Beziehung zum Geheimnis liefern. Und zwar unter der Bedingung, sie durchzuführen in Begriffen, die ganz und gar von denen des Platonismus, der eine Welt des Lichtes ist, verschieden sind.

Doch es ist möglich, dieser Situation des Todes, in der das Subjekt keinerlei Möglichkeit mehr ergreifen kann, noch ein anderes Kennzeichen des Seins mit dem anderen zu entnehmen. Das, was in keiner Weise ergriffen wird, ist die Zukunft; das Außerhalbsein der Zukunft ist genau durch die Tatsache, daß die Zukunft absolut überraschend ist, vom räumlichen Außerhalb verschieden. Die Vorwegnahme der Zukunft, das Entwerfen der Zukunft, durch alle Theorien von Bergson bis Sartre als das Wesentliche der Zeit glaubhaft gemacht, sind nur die Gegenwart der Zukunft und nicht die authentische Zukunft; die Zukunft ist das, was nicht ergriffen wird, was uns überfällt und sich unser bemächtigt. Die Zukunft, das ist das andere. Das Verhältnis zur Zukunft, das ist das eigentliche Verhältnis zum anderen. Von Zeit zu sprechen in *einem* Subjekt allein, von einer rein persönlichen Dauer zu sprechen, scheint uns unmöglich.

/49/

### **Anderes und anderer**

Wir haben soeben im Tod die Möglichkeit des Ereignisses gezeigt. Und wir haben diese Möglichkeit des Ereignisses, in dem das Subjekt nicht mehr Herr des Ereignisses ist, der Möglichkeit des Objektes, dessen das Subjekt immer Herr ist und mit dem es, im ganzen, immer allein ist, entgegengesetzt. Wir haben dieses Ereignis als Geheimnis charakterisiert, genau deswegen, weil es nicht vorweggenommen werden, das heißt ergriffen werden konnte; weil es nicht in eine Gegenwart eintreten konnte oder weil es nur in sie eintrat als das, was nicht in sie eintritt. Doch der so als anders, als Entfremdung meiner Existenz angezeigte Tod - ist er noch *mein* Tod? Wenn er der Einsamkeit einen Ausweg öffnet, wird er dann nicht einfach diese Einsamkeit auslöschen, wird er nicht die Subjektivität selbst auslöschen? Es gibt in der Tat im Tod einen Abgrund zwischen dem Ereignis und dem Subjekt, dem es widerfährt. Wie kann das Ereignis, das nicht ergriffen werden kann, mir überhaupt

noch widerfahren? Welches kann das Verhältnis des anderen zum Seienden, zum Existierenden sein? Wie kann der Existierende als sterblich existieren und dennoch in seiner »Persönlichkeit« beharren, seine Eroberung des anonymen »es gibt«, seine Herrschaft des Subjekts, seine Eroberung der Subjektivität bewahren? Kann das Seiende in das Verhältnis zum anderen eintreten, ohne durch das andere sein Sich-selbst auslöschen zu lassen?

Diese Frage muß zuerst gestellt werden, denn sie ist genau das Problem, wie sich das Ich im Transzendieren bewahren läßt. Wenn der Ausweg aus der Einsamkeit etwas anderes sein soll als die Aufhebung des Ich in den Bezugspunkt, auf den hin es sich entwirft, und wenn auf der anderen Seite das Subjekt den Tod nicht übernehmen kann, wie es das Objekt übernimmt, in welcher Form kann sich dann diese Versöhnung zwischen dem Ich und dem Tod vollziehen? Wie kann das Ich gleichwohl den Tod übernehmen, ohne ihn doch als eine [eigene] Möglichkeit zu übernehmen? Wenn man angesichts des Todes nicht mehr können kann, wie kann man dann noch Sich-selbst bleiben angesichts des Ereignisses, das er ankündigt?

/50/

Dasselbe Problem ist enthalten in einer Beschreibung, die dem eigentlichen Phänomen des Todes treu ist. Das Pathetische des Schmerzes besteht nicht einfach darin, vor dem Sein nicht fliehen zu können, in es hineingetrieben zu sein, sondern auch in dem Erschrecken davor, diese Beziehung des Lichtes zu verlassen, deren Transzendieren der Tod ankündigt. Wie Hamlet ziehen wir diese bekannte Existenz der unbekannteren Existenz vor. Wie wenn das Abenteuer, in das das Seiende durch die Hypostase eingetreten ist, seine einzige Hilfe, seine einzige Zuflucht wäre gegen das, was es an Unerträglichem in diesem Abenteuer gibt. Es gibt im Tod Lukrezens Versuchung des Nichts und Pascals Verlangen nach der Ewigkeit. Dies sind nicht zwei verschiedene Haltungen: wir wollen zugleich sterben und sein.

Das Problem besteht nicht darin, wie man dem Tod eine Ewigkeit entreißt, sondern darin, wie es möglich ist, ihn anzunehmen. Es besteht darin, für das Ich inmitten einer Existenz, in der ihm ein Ereignis widerfährt, die durch die Hypostase erworbene Freiheit zu bewahren. Eine Situation, die man als den Versuch bezeichnen könnte, den Tod zu besiegen, eine Situation, in der das Ereignis widerfährt und in der das Subjekt dennoch zugleich Front gegen das Ereignis macht - ohne es anzunehmen, wie man eine Sache, ein Objekt annimmt.

Wir haben soeben eine dialektische Situation beschrieben. Wir wollen jetzt eine konkrete Situation zeigen, in der sich diese Dialektik vollzieht. Eine Methode, über die wir uns hier nicht lange auslassen können und auf die wir beständig zurückgreifen. Man sieht auf jeden Fall, daß sie nicht bis zum Ende phänomenologisch ist.

Diese Situation, in der das Ereignis einem Subjekt widerfährt, das es nicht übernimmt, einem Subjekt, das hinsichtlich dieses Ereignisses nichts können kann, in der es jedoch gleichwohl auf eine bestimmte Weise diesem Ereignis gegenübersteht, diese Situation ist das Verhältnis *zu dem* anderen [autrui], das Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem

anderen, die Begegnung mit dem Antlitz, das zugleich den anderen gibt und entzieht. Das »übernommene« andere - das ist *der* andere.

/51/

Ich werde in meiner letzten Vorlesung die Bedeutung dieser Begegnung darlegen.

### **Zeit und anderer**

Ich hoffe, zeigen zu können, daß dieses Verhältnis total verschieden ist von dem, was man uns sowohl von existentialistischer wie von marxistischer Seite vorschlägt. Heute möchte ich zumindest den Bezug der Zeit selbst zu dieser Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen anzeigen.

Die Zukunft, die der Tod gibt, die Zukunft des Ereignisses, ist noch nicht die Zeit. Denn diese Zukunft, die niemandem gehört, diese Zukunft, die der Mensch nicht übernehmen kann, muß, um ein Element der Zeit zu werden, gleichwohl in Beziehung zur Gegenwart treten. Welches ist die Verbindung zwischen diesen beiden Momenten, die zwischen sich das ganze Intervall, den ganzen Abgrund haben, der die Gegenwart und den Tod trennt, diesen Randbezirk, der zugleich unbedeutend und doch zugleich unendlich ist und in dem es immer genug Platz für die Hoffnung gibt? Dies ist sicher nicht ein Verhältnis des reinen Abgrenzens, das die Zeit in Raum umwandeln würde, aber es ist noch viel weniger der Schwung der Dynamik und der Dauer, da uns für die Gegenwart dieses Vermögen, jenseits seiner selbst zu sein und auf die Zukunft überzugreifen, gerade durch das Geheimnis des Todes ausgeschlossen erscheint.

Das Verhältnis zur Zukunft, die Anwesenheit der Zukunft in der Gegenwart, scheint sich allerdings zu vollziehen in der Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen. Die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht wäre der eigentliche Vollzug der Zeit; das Übergreifen der Gegenwart auf die Zukunft ist nicht die Tat eines einsamen Subjekts, sondern das intersubjektive Verhältnis. Die Bedingung der Zeitlichkeit liegt im Verhältnis zwischen menschlichen Wesen oder in der Geschichte.

/52/

### **IV**

In der letzten Vorlesung war ich ausgegangen vom Leiden als dem Ereignis, in dem das Seiende dazu gelangt ist, seine ganze Einsamkeit, das heißt die ganze Intensität seiner Verbindung mit sich selbst, und die ganze Endgültigkeit seiner Identität zu vollziehen, und war ich zugleich ausgegangen vom Leiden als dem Ereignis, in dem das Seiende sich in Beziehung findet zu dem Ereignis, das es nicht übernimmt, für das es reine Passivität ist, das absolut anders ist, in bezug auf das es nicht mehr können kann. Dieses Futurum [futur] des Todes bestimmt für uns die Zukunft [l'avenir], die Zukunft in dein Maße, als sie nicht gegenwärtig ist. Es bestimmt für uns das, was sich in der Zukunft gegen jede Vorwegnahme, gegen jede Projektion, gegen jede Dynamik [élan] abhebt.

Von einem solchen Begriff der Zukunft ausgehen, um die Zeit zu begreifen, das heißt, der Zeit nie mehr als einem »beweglichen Bild der unbeweglichen Ewigkeit« begegnen.

Wenn man aus der Gegenwart jede Vorwegnahme entfernt, verliert die Zukunft jede Konnaturalität mit der Gegenwart. Die Zukunft ist nicht innerhalb einer präexistenten Ewigkeit vergraben, aus der wir sie entnehmen würden. Sie ist absolut anders und neu. Und nur so kann man die eigentliche Realität der Zeit begreifen, die absolute Unmöglichkeit, in der Gegenwart das Äquivalent der Zukunft zu finden, nur so kann man das Fehlen jedes Vorgriffs auf die Zukunft begreifen.

Sicher, Bergsons Auffassung der Freiheit durch die Dauer tendiert zum selben Ziel. Doch sie bewahrt der Gegenwart ein Vermögen über die Zukunft: die Dauer ist Schöpfung. Um diese Philosophie ohne Tod zu kritisieren, genügt es nicht, ihren Platz in der ganzen Strömung der zeitgenössischen Philosophie zu bestimmen, die aus der Schöpfung das Hauptattribut der Kreatur macht. Es handelt sich darum zu zeigen, daß die Schöpfung selbst eine Öffnung auf ein Geheimnis hin voraussetzt. Die Identität des Subjekts ist unfähig, durch sich selbst diese Öffnung zu ge-

/53/

ben. Um diese These zu begründen, haben wir auf dem anonymen und unerlaßbaren Sein insistiert, das so etwas wie ein volles Universum ausmacht, auf der Hypostase, die zur Herrschaft eines Seienden über das Sein führt, die sich jedoch ebendadurch auf die Endgültigkeit der Identität festlegt, welche ihr räumliches Transzendieren nicht auflöst. Es handelt sich nicht darum, die Tatsache der Vorwegnahme zu bestreiten, an die Bergsons Beschreibungen der Dauer uns gewöhnt haben; es handelt sich darum, ihre ontologischen Bedingungen zu zeigen; sie sind eher die Tatsache als das Werk eines Subjekts in Beziehung zum Geheimnis, welches, wenn man so sagen kann, die eigentliche Dimension ist, die sich einem in sich selbst eingeschlossenen Subjekt öffnet. Dies ist genau der Grund, weshalb das Werk der Zeit tief ist. Es ist nicht einfachhin die Erneuerung durch die Schöpfung: die Schöpfung ist an die Gegenwart festgeklammert, sie gibt dem Schöpfer nichts als die Traurigkeit eines Pygmalion. Mehr als die Erneuerung unserer seelischen Zustände, unserer Eigenschaften, ist die Zeit wesentlich eine neue Geburt.

### **Können und Verhältnis zum anderen**

Ich werde die Beschreibung dieser Verhältnisse wieder aufnehmen. Die Zukunft des Todes, seine Fremdheit, läßt dem Subjekt keinerlei Initiative. Es gibt einen Abgrund zwischen der Gegenwart und dem Tod, zwischen dem Ich und der Anderheit des Geheimnisses. Wir haben nicht darauf insistiert, daß der Tod die Existenz anhält, daß er Ende und Nichts ist, sondern darauf, daß das Ich angesichts des Todes absolut ohne Initiative ist. Den Tod besiegen ist kein Problem des ewigen Lebens. Den Tod besiegen heißt, mit der Anderheit des Ereignisses ein Verhältnis unterhalten, das doch noch persönlich sein soll.

Welches ist also dieses persönliche Verhältnis, das etwas anderes ist als das Vermögen des Subjekts über die Welt, und das dennoch die Persönlichkeit bewahrt? Wie kann man eine Definition des Subjekts geben, die in gewisser Weise auf seiner Passivität be-

/54/

ruht? Gibt es im Menschen eine andere Herrschaft als diese Mannhaftigkeit, als dieses *Können des Könnens*, des Ergreifens des Möglichen? Wenn wir sie finden, dann wird in ihr, in diesem Verhältnis, die Zeit ihren eigentlichen Ort haben. Ich habe das letztmal gesagt, daß dieses Verhältnis das Verhältnis zum anderen ist.

Aber die Lösung besteht nicht darin, die Formulierungen des Problems zu wiederholen. Es handelt sich darum zu präzisieren, welches dieses Verhältnis zum anderen sein kann. Man hat mir den Einwand gemacht, daß es in meinem Verhältnis zum anderen nicht allein seine Zukunft ist, der ich begegne, sondern daß der andere als Seiender schon eine Vergangenheit für mich hat und daß er folglich nicht das Privileg der Zukunft hat. Dieser Einwand wird mir erlauben, den entscheidenden Teil meiner heutigen Darlegungen in Angriff zu nehmen. Ich definiere den anderen nicht durch die Zukunft, sondern die Zukunft durch den anderen, da gerade die Zukunft des Todes in seiner totalen Anderheit bestanden hat. Aber meine hauptsächlichste Antwort besteht darin zu sagen, daß das auf der Stufe unserer Zivilisation aufgefaßte Verhältnis zum anderen eine Komplikation unseres ursprünglichen Verhältnisses darstellt; eine keineswegs zufällige Komplikation, die als solche in der inneren Dialektik des Verhältnisses zum anderen begründet ist. Ich werde sie heute nicht entwickeln können. Ich sage nur, daß diese Dialektik erscheint, wenn man alle Implikationen der Hypostase, die bisher sehr schematisch behandelt wurden, weitertreibt, und insbesondere, wenn man neben dem Transzendieren auf die Welt hin das Transzendieren des Ausdrucks zeigt, der die Gleichzeitigkeit der Zivilisation und die Wechselseitigkeit jeder Beziehung gründet. Doch dieses Transzendieren des Ausdrucks setzt selbst wieder die Zukunft der Anderheit, auf die ich mich diesmal beschränken werde, vor aus.

Wenn das Verhältnis zum anderen mehr umfaßt als Verhältnisse zum Geheimnis, dann deswegen, weil man sich dem anderen nur im Leben, wie es seinen gewohnten Lauf nimmt, genähert hat, im Leben, in dem seine Einsamkeit und seine grundlegende Anderheit schon durch die Schicklichkeit verhüllt sind. Der eine

/55/

ist dann für den anderen das, was der andere für ihn ist; es gibt für das Subjekt keine außergewöhnliche Stellung. Der andere wird auf dem Weg der Sympathie, als ein anderes Ich-selbst, als das alter ego erkannt. In Blanchots Roman *Aminadab* wird diese Situation bis ins Absurde getrieben. Zwischen den Personen, die in dem seltsamen Haus verkehren, in dem sich die Handlung abspielt, in dem es kein Geschäft zu verfolgen gibt, sondern in dem sie nur wohnen, das heißt existieren, wird diese soziale Relation zur totalen Gegenseitigkeit. Die Seienden sind nicht gegenseitig austauschbar, aber sie entsprechen einander

oder vielmehr, sie sind gegenseitig austauschbar, weil sie einander entsprechen. Und daher wird das Verhältnis zum anderen unmöglich.

Doch inmitten des Verhältnisses zum anderen, das unser soziales Leben charakterisiert, erscheint schon die Anderheit als eine nicht reziproke Beziehung, das heißt als der Gleichzeitigkeit zuwiderlaufend. Der andere, insofern er anderer ist, ist nicht nur ein alter ego; er ist das, was ich gerade nicht bin. Er ist es nicht aufgrund seines Charakters oder seiner Physiognomie oder seiner Psychologie, sondern aufgrund seiner Anderheit selbst. Er ist zum Beispiel der Schwache, der Arme, »die Witwe und die Waise«, während ich der Reiche oder der Mächtige bin. Man kann sagen, daß der intersubjektive Raum nicht symmetrisch ist. Das Außerhalbsein des anderen verdankt sich nicht einfach dem Raum, der trennt, was dem Begriff nach identisch bleibt, oder irgendeiner begrifflichen Differenz, die sich durch das räumliche Außerhalbsein manifestieren würde. Das Verhältnis der Anderheit ist weder räumlich noch begrifflich. Durkheim hat das Spezifische des anderen verkannt, wenn er fragt, inwiefern der andere eher als ich selbst das Objekt einer tugendhaften Aktion ist. Rührt der wesentliche Unterschied zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit nicht von der Bevorzugung des anderen durch die Liebe her, während doch vom Gesichtspunkt der Gerechtigkeit aus überhaupt keine Bevorzugung möglich ist?

/56/

### **Der Eros**

Im zivilisierten Leben muß man die Spuren dieses Verhältnisses zum anderen in seiner ursprünglichen Form erst suchen. Gibt es eine Situation, in der die Anderheit des anderen in ihrer Reinheit erscheint? Gibt es eine Situation, in der der andere die Anderheit nicht nur als die Kehrseite seiner Identität besäße, eine Situation, in der er nicht nur dem platonischen Gesetz der Teilhabe gehorchte, in welcher Teilhabe jeder Bezugspunkt selbes und ebendadurch auch anderes enthält? Könnte es nicht eine Situation geben, in der die Anderheit von einem Seienden mit positivem Recht, als Wesenheit, getragen wird? Welches ist die Anderheit, die nicht rein und einfachhin unter die Entgegensetzung zweier Arten desselben Genus fällt? Ich denke, daß das absolut gegensätzliche Gegensätzliche, dessen Gegensätzlichkeit in nichts durch das Verhältnis beeinträchtigt wird, das man zwischen ihm und seinem Korrelat errichten könnte, daß die Gegensätzlichkeit, die dem Bezugspunkt erlaubt, absolut anders zu bleiben, das *Weibliche* ist.

Das Geschlecht bedeutet nicht irgendeine spezifische Differenz. Es nimmt seinen Platz außerhalb der Einteilung in Gattungen und Arten. Zwar gelingt es einer solchen Einteilung niemals, einen empirischen Inhalt einzuholen. Doch nicht in diesem Sinne ist jene Einteilung unfähig, den Unterschied der Geschlechter zu erklären. Der Unterschied der Geschlechter ist eine formale Struktur, die die Wirklichkeit in einem anderen Sinne einteilt und die die eigentliche Möglichkeit der Wirklichkeit als einer vielfältigen bedingt, und zwar gegen die Einheit des Seins, die Parmenides proklamierte.

Der Unterschied der Geschlechter ist auch nicht ein Widerspruch. Der Widerspruch von Sein und Nichts führt eines zum anderen hin, läßt keinen Platz für die Distanz. Das Nichts verwandelt sich in Sein, was uns



zum Begriff des »es gibt« geführt hat. Die Verneinung des Seins vollzieht sich auf der Ebene des anonymen Existierens des Seins im allgemeinen.

Der Unterschied der Geschlechter ist auch keine Dualität zweier

/57/

komplementärer Bezugspunkte, denn zwei komplementäre Bezugspunkte setzen ein präexistentes Ganzes voraus. Zu sagen, daß die geschlechtliche Dualität ein Ganzes voraussetze, hieße, von vornherein die Liebe als Verschmelzen zu setzen. Die Leidenschaftlichkeit der Liebe besteht jedoch in einer unüberwindbaren Dualität der Seienden. Es ist ein Verhältnis zu dem, das sich für immer entzieht. Das Verhältnis neutralisiert nicht *ipso facto* die Anderheit, sondern bewahrt sie. Die Leidenschaftlichkeit der Wollust besteht darin, zu zweit zu sein. Das andere als anderes ist hier nicht ein Objekt, das das unsrige wird oder das wir wird; es zieht sich im Gegenteil in sein Geheimnis zurück. Dieses Geheimnis des Weiblichen - des Weiblichen als des wesenhaft anderen - bezieht sich nicht mehr auf irgendeinen romantischen Begriff der geheimnisvollen, unbekanntem oder verkannten Frau. Wohlgermerkt, wenn ich mich, um die These von der Ausnahmestellung des Weiblichen in der Ökonomie des Seins zu erhärten, gerne auf die großen Themen von Goethe oder Dante, auf Beatrice und das Ewig Weibliche, auf den Kult *der Frau* im Rittertum und in der modernen Gesellschaft beziehe (welcher Kult sich sicher nicht einzig durch die Notwendigkeit, dem schwachen Geschlecht die starke Hand zu leihen, erklärt), wenn ich, auf eine präzisere Weise, an die bewundernswert kühnen Seiten in den *Briefen an seine Verlobte* von Léon Bloy denke, möchte ich die legitimen Ansprüche des Feminismus, von welchen die ganzen Errungenschaften der Zivilisation vorausgesetzt werden, nicht verkennen. Ich möchte einfach sagen, daß dieses Geheimnis nicht begriffen werden darf im ätherischen Sinn einer bestimmten Literatur; daß in der brutalsten, schamlosesten oder prosaischesten Materialität der Erscheinung des Weiblichen weder sein Geheimnis noch seine Schamhaftigkeit zerstört werden. Die Profanation ist keine Verneinung des Geheimnisses, sondern eine der möglichen Beziehungen zu ihm.

Worauf es mir ankommt in dieser Auffassung des Weiblichen, das ist nicht nur das Unerkennbare, sondern ein Seinsmodus, der darin besteht, sich dem Licht zu entziehen. Das Weibliche ist ein Ereignis in der Existenz, das verschieden ist von dem des räumli-

/58/

chen Transzendierens oder des Ausdrucks, die auf das Licht zugehen. Es ist eine Flucht vor dem Licht. Die Existenzweise des Weiblichen besteht darin, sich zu verbergen, und diese Tatsache des Sich-Verbergens ist genau die Schamhaftigkeit. Deshalb besteht diese Anderheit des Weiblichen nicht in einem einfachen Außerhalbsein als Objekt. Sie ist auch nicht aus einem Gegensatz von Willen gebildet. Das andere ist kein Wesen, dem wir begegnen, das uns bedroht oder das sich unser bemächtigen will. Die Tatsache, gegenüber unserem Können widerständig zu sein, bedeutet nicht eine Macht, die größer ist als die unsere. Die Anderheit ist es, die seine ganze Mächtigkeit bewirkt. Sein Geheim-

nis macht seine Anderheit aus. Grundlegende Bemerkung: ich setze den anderen nicht zuerst als Freiheit, eine Charakteristik, in die von vornherein das Mißlingen der Kommunikation eingeschrieben ist. Denn zu einer Freiheit kann es kein anderes Verhältnis geben als das des Sich-Unterwerfens oder der Verknechtung. In beiden Fällen wird eine der beiden Freiheiten vernichtet. Das Verhältnis zwischen Herr und Knecht kann auf der Ebene des Kampfes gefaßt werden, aber dann wird es reziprok. Hegel hat gerade gezeigt, wie der Herr der Knecht des Knechtes und der Knecht der Herr des Herrn wird.

Indem ich die Anderheit des anderen als Geheimnis setze, das als es selbst durch die Schamhaftigkeit bestimmt ist, setze ich es nicht als Freiheit, die mit der meinigen identisch ist und mit der meinigen im Kampf liegt, setze ich nicht ein anderes Seiendes mir gegenüber, sondern ich setze die Anderheit. Ganz wie beim Tod haben wir es nicht mit einem Seienden zu tun, sondern mit dem Ereignis der Anderheit, mit der Entfremdung. Nicht die Freiheit ist es, die den anderen zuerst charakterisiert und von der sich dann die Anderheit ableiten würde; die Anderheit ist es, die das andere als Wesensbestimmung trägt. Und das ist der Grund, weshalb wir diese Anderheit im absolut ursprünglichen Verhältnis des Eros gesucht haben, in einem Verhältnis, das unmöglich in Können übersetzt werden kann und das man so auch nicht übersetzen darf, wenn man den Sinn der Situation nicht verfälschen will.

/59/

Wir beschreiben also eine Kategorie, die sich nicht in den Gegensatz Sein-Nichts einfügt und auch nicht in den Begriff des Seienden. Sie ist ein Ereignis im Sein und ist verschieden von der Hypostase, durch welche sich ein Seiendes erhebt. Während sich das Seiende im »Subjektiven« und im »Bewußtsein« vollzieht, vollzieht sich die Anderheit im Weiblichen. Begriff desselben Ranges, aber in einem dem Bewußtsein entgegengesetzten Sinn. Das Weibliche vollzieht sich nicht als *Seiendes* in einem Transzendieren auf das Licht zu, sondern in der Schamhaftigkeit.

Die Bewegung verläuft hier also umgekehrt. Das Transzendieren des Weiblichen besteht darin, sich anderswohin zurückzuziehen, eine Bewegung, die der Bewegung des Bewußtseins entgegengesetzt ist. Aber es ist deshalb nicht unbewußt oder unterbewußt, und ich sehe keine andere Möglichkeit als die, es Geheimnis zu nennen.

Wenn wir den anderen als Freiheit setzen und ihn in Begriffen des Lichts denken, sind wir verpflichtet, das Mißlingen der Kommunikation einzugestehen; doch haben wir damit nur das Mißlingen der Bewegung, die eine Freiheit zu ergreifen oder zu besitzen sucht, eingestanden. Nur dadurch, daß wir das aufzeigen, wodurch der Eros sich vom Besitzen und vom Können unterscheidet, können wir eine Kommunikation im Eros zugeben. Er ist weder ein Kampf noch ein Verschmelzen noch ein . Erkennen. Man muß seine außergewöhnliche Stellung unter den Verhältnissen anerkennen. Er ist das Verhältnis zur Anderheit, zum Geheimnis, das heißt zur Zukunft, zu dem, was in einer Welt, in der alles da ist, niemals da ist, zu dem, was nicht dasein kann, wenn alles da ist. Nicht zu einem Sein, das nicht da ist, sondern gerade zur Dimension der Anderheit. Da, wo alle Möglichkeiten unmöglich sind, da, wo man nicht mehr können kann, ist das Subjekt noch Subjekt durch den Eros. Die

Liebe ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich nicht unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das *Ich*.

Eine Phänomenologie der Wollust, die ich hier nur streifen will - die Wollust ist kein Vergnügen wie ein anderes, denn sie ist

/60/

kein einsames Vergnügen wie das Essen und Trinken -, scheint unsere Ansichten über die Rolle und die außergewöhnliche Stellung des Weiblichen und über die Abwesenheit jeder Verschmelzung im Erotischen zu bestätigen.

Die Liebkosung ist eine Seinsweise des Subjekts, in der das Subjekt in der Berührung mit einem anderen über diese Berührung hinausgeht. Soweit die Berührung Empfindung ist, hat sie Teil an der Welt des Lichtes. Aber das, was liebkost wird, wird, im eigentlichen Sinne, nicht berührt. Es ist nicht das Samtweiche oder die angenehme Wärme dieser in der Berührung gegebenen Hand, die von der Liebkosung gesucht wird. Dieses Suchen der Liebkosung stellt gerade dadurch, daß die Liebkosung nicht weiß, was sie sucht, ihr Wesen dar. Dieses »nicht wissen«, dieses grundlegende Nicht-hingeordnet-sein-auf ist das Wesentliche an ihr. Sie ist wie ein Spiel mit etwas, das sich entzieht, wie ein Spiel, das absolut ohne Entwurf und Plan ist, ein Spiel nicht mit dem, was das Unrige und was zu einem Wir werden kann, sondern mit etwas anderem, etwas immer anderem, immer Unzugänglichem, immer Zu-Kommendem. Die Liebkosung ist die Erwartung dieser reinen Zukunft, dieser Zukunft ohne Inhalt. Sie ist gebildet aus dieser Steigerung des Hungers, aus immer reicheren Verheißungen, die neue Perspektiven auf das Unergreifbare eröffnen. Sie nährt sich von unzählbaren Hungern. Diese Intentionalität der Wollust, eine einzigartige Intentionalität der Zukunft als solcher, und nicht die Erwartung einer zukünftigen Tatsache, ist von der philosophischen Analyse immer verkannt worden. Freud selbst sagt von der Libido nicht viel mehr als ihr Suchen nach Lust, indem er die Lust als einfachen Inhalt nimmt, von dem aus man die Analyse beginnt, den man aber nicht selbst analysiert. Freud sucht nicht nach der Bedeutung dieser Lust in der allgemeinen Ökonomie des Seins. Unsere These, die darin besteht, die Wollust als das eigentliche Ereignis der Zukunft zu behaupten, als die von jedem Inhalt reine Zukunft, als das eigentliche Geheimnis der Zukunft, sucht von ihrer Ausnahmestellung Rechenschaft zu geben.

Kann man dieses Verhältnis des Eros zum anderen als ein Mißlingen charakterisieren? Noch einmal: ja, wenn man sich die Ter

/61/

minologie der geläufigen Beschreibungen zu eigen macht, wenn man das Erotische durch das »Ergreifen«, durch das »Besitzen« oder durch das »Erkennen« charakterisieren will. Im Eros gibt es nichts von all dem oder das Mißlingen von all dem. Wenn man den anderen besitzen, ergreifen und erkennen könnte, wäre er nicht der andere. Besitzen, Erkennen, Ergreifen sind Synonyme des Könnens.

Ansonsten sucht man das Verhältnis zum anderen gemeinhin als ein Verschmelzen zu bestimmen. Ich habe gerade bestreiten wollen, daß das Verhältnis zum anderen ein Verschmelzen ist. Das Verhältnis zum anderen ist die Abwesenheit des anderen; nicht bloße und einfache Abwesenheit, nicht Abwesenheit des reinen Nichts, sondern Abwesenheit in einem Horizont der Zukunft, eine Abwesenheit, die die Zeit ist. Ein Horizont, in dem sich inmitten des transzendierenden Ereignisses ein persönliches Leben konstituieren kann, das, was wir vorhin den Sieg über den Tod genannt haben und worüber wir abschließend einige Worte sagen müssen.

### **Die Fruchtbarkeit**

Kommen wir auf den Gedanken zurück, der uns von der Anderheit des Todes zur Anderheit des Weiblichen geführt hat. Angesichts eines reinen Ereignisses, angesichts einer reinen Zukunft, die der Tod ist, eines Ereignisses, in dem das Ich nichts mehr können kann, das heißt, nicht mehr Ich sein kann - suchten wir eine Situation, in der es ihm dennoch möglich ist, Ich zu bleiben, und wir haben diese Situation Sieg über den Tod genannt. Noch einmal: man kann diese Situation nicht vom Können her qualifizieren. Wie kann ich in der Anderheit eines Du ein Ich bleiben, ohne mich in dieses Du absorbieren zu lassen, ohne mich darin zu verlieren? Wie kann das Ich Ich bleiben in einem Du, ohne gleichwohl das Ich zu sein, das ich in meiner Gegenwart bin, das heißt, ein Ich, das verhängnisvollerweise immer auf sich zurückkommt? Wie kann das Ich anderer werden für sich? Dies kann nur auf eine einzige Weise geschehen: durch die Vaterschaft.

/62/

Die Vaterschaft ist das Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der andere ist, Ich ist; das Verhältnis des Ich zu einem Ich-selbst, das mir dennoch fremd ist. Denn der Sohn ist nicht einfachhin mein Werk, wie ein Gedicht oder wie ein fabrizierter Gegenstand; er ist auch nicht mein Eigentum. Weder die Kategorien des Könnens noch die des Habens können das Verhältnis zum Kind anzeigen. Weder der Begriff der Ursache noch der Begriff des Eigentums erlauben es, die Tatsache der Fruchtbarkeit zu erfassen. Ich *habe* mein Kind nicht; ich *bin* auf gewisse Weise mein Kind. Nur haben die Worte »ich bin« hier eine von der eleatischen oder platonischen verschiedene Bedeutung. Es gibt eine Vielfalt und ein Transzendieren in diesem Verb 'existieren', ein Transzendieren, das selbst den kühnsten existentialistischen Analysen entgeht. Auf der anderen Seite ist der Sohn nicht irgendein Ereignis, das mir widerfährt, wie zum Beispiel meine Traurigkeit, mein Unglück oder mein Leiden. Er ist ein Ich, er ist eine Person. Schließlich ist die Anderheit des Sohnes nicht die eines alter ego. Die Vaterschaft ist keine Sympathie, durch die ich mich an die Stelle des Sohnes setzen kann. Ich bin mein Sohn durch mein Sein und nicht durch die Sympathie. Die Rückkehr des Ich zu sich, die mit der Hypostase beginnt, ist also dank der durch den Eros eröffneten Perspektive der Zukunft nicht ohne Erlaß [rémission]. Anstatt diesen Erlaß durch die unmögliche Auflösung der Hypostase zu erhalten, vollzieht man ihn durch den Sohn. Nicht nach der Kategorie der Ursache, sondern nach der Kategorie des Vaters bildet sich also die Freiheit und vollzieht sich die Zeit.

Der Begriff des *élan vital* von Bergson, der in derselben Bewegung die künstlerische Schöpfung und die Zeugung - das, was wir die Fruchtbarkeit nennen - vermischt, trägt dem Tod keine Rechnung, vor allem aber tendiert er zu einem unpersönlichen Pantheismus in dem Sinne, daß er die Schrumpfung und die Isolierung der Subjektivität, dieses unvermeidliche Moment unserer Dialektik, nicht genügend kennzeichnet. Die Vaterschaft ist nicht einfachhin eine Erneuerung des Vaters im Sohn und seine Verschmelzung mit ihm, sie ist auch das Außerhalbsein des Vaters in bezug auf den Sohn, ein pluralistisches Existieren. Die

/63/

Fruchtbarkeit des Ich muß in ihrem richtigen ontologischen Wert gewürdigt werden, was bisher niemals geschehen ist. Die Tatsache, daß sie eine biologische Kategorie darstellt, neutralisiert in keiner Weise das Paradox ihrer Bedeutung, selbst nicht ihrer psychologischen.

Ich habe begonnen mit dem Begriff des Todes, mit dem Begriff des Weiblichen, ich habe geendet mit dem des Sohnes. Ich bin nicht auf eine phänomenologische Weise vorgegangen. Die Kontinuität der Entwicklung ist die einer Dialektik, die von der Identität zur Hypostase, vom Angekettetein des Ich an das Sich ausgeht und zur Aufrechterhaltung dieser Identität, zur Aufrechterhaltung des Seienden, aber in einer Befreiung des Ich von sich, fortschritt. Die konkreten Situationen, die analysiert worden waren, stellten den Vollzug dieser Dialektik dar. Viele Zwischenglieder waren übersprungen worden. Die Einheit dieser Situationen - der Tod, die Sexualität, die Vaterschaft - erschien bisher nur in bezug auf den Begriff des Könnens, den diese Situationen ausschließen.

Das war mein hauptsächliches Ziel. Es war mir wichtig, deutlich werden zu lassen, daß die Anderheit nicht rein und einfachhin die Existenz einer anderen Freiheit neben der meinen ist. Über diese besitze ich ein Vermögen, in dem sie mir absolut fremd ist, in dem sie ohne Beziehung zu mir ist. Die Koexistenz mehrerer Freiheiten ist eine Vielheit, die die Einheit einer jeden unberührt läßt; oder aber diese Vielheit eint sich in einem allgemeinen Willen. Die Sexualität, die Vaterschaft und der Tod führen eine Dualität in die Existenz ein, die das eigentliche Existieren jedes Subjekts betrifft. Das Existieren als solches wird doppelt. Der eleatische Begriff des Seins wird überschritten. Die Zeit bildet nicht die Verfallsform des Seins, sondern sein eigentliches Ereignis. Der eleatische Begriff des Seins beherrscht die Philosophie Platons, in der die Vielheit dem Einen untergeordnet und in der die Rolle des Weiblichen in den Kategorien von Aktivität und Passivität gedacht, auf die Materie zurückgeführt worden war. Platon hat das Weibliche nicht in seinem spezifisch erotischen Begriff erfaßt. Er hat in seiner Philosophie der Liebe dem Weibli-

/64/

chen keine andere Rolle gelassen als die, ein Beispiel der Idee zu liefern, welche allein das Objekt der Liebe sein kann. Die ganze Besonderheit des Verhältnisses des einen zum anderen wird unbemerkt übergangen. Platon konstruiert einen Staat, der die Welt der Ideen nachahmen soll; er bildet eine Philosophie aus einer Welt des Lichtes, aus ei-

ner Welt ohne Zeit. Im Ausgang von Platon wird das Ideal des Sozialen in einem Ideal der Verschmelzung gesucht. Man denkt, daß das Subjekt in seinem Verhältnis zum anderen darauf abzielt, sich mit ihm zu identifizieren, indem das Subjekt in eine kollektive Repräsentation, in ein gemeinsames Ideal versinkt. Es ist diese Kollektivität, die »wir« sagt, die, der Sonne des Erkennbaren, der Wahrheit, zugewandt, den anderen nur neben sich und nicht von Angesicht zu Angesicht gegenüber wahrnimmt. Eine Kollektivität, die sich notwendigerweise um einen dritten Bezugspunkt herum aufbaut, der als Vermittler dient. Auch das *Miteinandersein* [i.O. deutsch] bleibt die Kollektivität des Mit und es enthüllt sich in seiner authentischen Form um den Mittelpunkt der Wahrheit herum. Es ist Kollektivität um etwas Gemeinsames herum. Wie in allen Philosophien der Gemeinschaft findet sich die Sozialität auch bei Heidegger im Subjekt allein und die Analyse des *Daseins* [i.O. deutsch] wird in ihrer authentischen Form in Begriffen der Einsamkeit durchgeführt.

Dieser Kollektivität des Seite-an-Seite habe ich die Kollektivität des »Ich-Du« entgegensetzen versucht, die ich jedoch nicht im Sinne von Buber auffasse, bei dem die Gegenseitigkeit die Verbindung zwischen zwei getrennten Freiheiten bleibt und bei dem der unvermeidbare Charakter der isolierten Subjektivität unterschätzt wird. Ich habe ein zeitliches Transzendieren einer Gegenwart auf das Geheimnis der Zukunft hin gesucht. Dieses Transzendieren ist nicht die Teilhabe an einem dritten Bezugspunkt, sei es an einer Person, an einer Wahrheit, an einem Werk, an einem Beruf. Es ist eine Kollektivität, die keine Gemeinschaft ist. Es ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht ohne Vermittelndes, und es ist uns im Eros gegeben, in dem in der Nähe des anderen uneingeschränkt die Distanz aufrechterhalten wird, im Eros, dessen

/65/

Leidenschaftlichkeit von dieser Nähe und dieser Dualität zugleich gebildet wird.

Was man als Mißlingen der Kommunikation in der Liebe ausgibt, stellt gerade die Positivität des Verhältnisses dar; diese Abwesenheit des anderen ist gerade seine Anwesenheit als des anderen. Dem Kosmos, der die Welt Platons ist, wird die Welt des Geistes entgegengestellt, in der die Implikationen des Eros sich nicht auf die Logik der Gattung zurückführen lassen, die Welt des Geistes, in der das Ich an die Stelle des Selben und *der andere* [autrui] and die Stelle von [etwas] anderem treten.

## Jean-François Lyotard: Zeit heute

*In: ders.: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien: Passagen 1989*

/107/

1.

Der Titel *Zeit heute* ist paradox. "Heute" ist ein Zeit-Designator, eine Deixis, die die Zeit indexiert, so wie "jetzt", "gestern" und so weiter. Wie jede temporale Deixis operiert dieser Designator nur dadurch, daß er das, was er bezeichnet, auf die Gegenwart des Satzes selbst bezieht oder auf den Satz, insofern er gegenwärtig ist. Er temporalisiert den Referenten des gegenwärtigen Satzes ausschließlich dadurch, daß er ihn im Hinblick auf die Zeit situiert, zu der dieser Satz stattfindet, also auf die Gegenwart. Und keineswegs auf die Zeit, *in* der der Satz seinerseits zum Beispiel mittels einer Uhr oder eines Kalenders lokalisiert werden könnte. Im letzteren Fall könnte Satz 1 selbst zum Referenten eines anderen Satzes 2 gemacht werden, der zum Beispiel lauten würde: "Satz 1 wurde am 24. Juni geäußert". Kalender und Uhr konstituieren "objektive" Zeitraster, die es erlauben, den Zeitpunkt von Satz 2 zu lokalisieren, ohne sich auf die Zeit "von" Satz 1 zu beziehen. Selbst wenn ein neuer Satz (nennen wir ihn 3) keine Daten oder Stunden benutzt, um sich auf Satz 1 zu beziehen, wie zum Beispiel in diesem Satz 3: "Satz 1 wurde gestern

/108/

geäußert", in dem das Ereignis von Satz 1 allein durch den Bezug auf den gegenwärtigen Satz 3 lokalisiert wird, kann Satz 1 trotzdem durch die Deixis "gestern" bezeichnet werden. Satz 1 ist dabei nicht mehr die darstellende Gegenwart, sondern wird zu einer "damals darstellenden und jetzt dargestellten"<sup>81</sup> Gegenwart, das heißt zur Vergangenheit.

Als Vorkommnis ist jeder Satz ein "Jetzt". Er stellt jetzt eine Bedeutung, einen Referenten, einen Sender und einen Empfänger dar. Im Hinblick auf diese Darstellung muß man sich die Zeit eines Vorkommnisses einzig und allein als Gegenwart vorstellen. Diese Gegenwart ist als solche unfaßbar und absolut. Sie kann nicht *direkt* mit anderen Gegenwarten synthetisiert werden. Die anderen Gegenwarten, mit denen sie verbunden werden kann, werden notwendig und unmittelbar in dargestellte Gegenwarten, das heißt in Vergangenheit umgewandelt.

---

<sup>81</sup> Lyotard spielt hier mit den verschiedenen Bedeutungen von *présenter* (englisch *to present*): "darstellen" (im Kantischen Sinne), "präsentieren" und "vergegenwärtigen". Das kann im Deutschen nicht nachvollzogen werden, muß aber im folgenden stets mitgedacht werden. (A.d.Ü.)

Wenn man sich die Zeit der Darstellung so erklärt, daß "jeder" Satz zu "jeder" Zeit erscheint, vergißt man die unvermeidliche Transformation der Gegenwart in Vergangenheit; man montiert alle Momente gleichberechtigt auf eine einzige diachronische Linie.

Folglich läßt man sich von der darstellenden Zeit, die "jedes" Vorkommnis war, zu der dargestellten Zeit, die es wurde, gleiten, oder besser gesagt: von einer Zeit als "jetzt" oder "nun" zu einer Zeit als "dieses Mal" - ein Ausdruck, der voraussetzt, daß "einmal" und "das andere Mal" äquivalent sind. Bei einer solchen objektivierenden Synthesis vergißt man, daß sie selber *jetzt* stattfindet, das heißt in dem

/109/

darstellenden Vorkommnis, das die Synthese vollzieht, und daß dieses "jetzt" *noch nicht* eines der "Male" ist, welche es auf der diachronischen Linie darstellt.

Da die darstellende Gegenwart absolut ist, ist sie nicht faßbar: sie ist entweder *noch nicht* oder *nicht mehr* gegenwärtig. Es ist immer zu früh oder zu spät, um die Darstellung und die Präsenz selbst zu erfassen und darzustellen. Von dieser spezifischen und paradoxen Beschaffenheit ist das Ereignis. Daß etwas als Vorkommnis geschieht, bedeutet, daß der Geist enteignet wird. Der Ausdruck "Es geschieht, daß ..." ist geradezu die Formel dafür, daß das Selbst nicht Herr über sich selbst ist. Das Ereignis macht das Selbst unfähig, von dem, was es ist, Besitz zu ergreifen und es unter Kontrolle zu halten. Es bezeugt die grundsätzliche Empfänglichkeit des Selbst für eine rekursive Alterität.

Mit dem Titel *Zeit heute* habe ich meine Rede offensichtlich dieser Empfänglichkeit unterstellt. Es geht hier in keiner Weise darum, vollständige - und sei es theoretische - Kontrolle über den Referenten Zeit auszuüben. Ich beabsichtige lediglich, einige Modi, wie die Moderne mit der Zeitbedingung umgehen kann, herauszugreifen.

2.

Der kurze Abriß, den ich gerade von der Zeitproblematik unter dem Blickwinkel der Darstellung gegeben habe, ist begrifflich von der Bevorzugung der

/110/

Diskontinuität, der "Diskretion" und der Differenz geprägt. Es ist klar, daß diese Beschreibung als ihren Widerpart und ihre Ergänzung die Fähigkeit voraussetzt, eine ganze Reihe von diskontinuierlichen Momenten zu sammeln und - zumindest potentiell in ein und derselben "Präsenz" zu halten. Wie das Wort nahelegt, impliziert Bewußtsein Gedächtnis im Husserlschen Sinn einer elementaren *Retention*\*. Indem es die Synthese der Diskontinuität entgegensetzt, scheint das Bewußtsein gerade dasjenige zu sein, was die Alterität eigentlich herausfordert. In diesem Kampf geht es um die Bestimmung der Grenzen, innerhalb derer das Bewußtsein in der Lage ist, eine Mannigfaltigkeit von Momenten (oder "Informationen", wie man heute sagt) zu umfassen und sie "jedes Mal" zu aktualisieren, wenn es nötig ist.



Man hat guten Grund, zwei äußerste Grenzen der Fähigkeit, viele verschiedene Informationen zu synthetisieren, anzunehmen, eine minimale und eine maximale. Das ist die zentrale Intuition, die Leibniz' Werk, insbesondere die *Monadologie* leitet. Gott ist die absolute Monade, insofern er die Gesamtheit der Informationen, die das Universum konstituieren, in vollständiger Retention zusammenhält. Wenn Gottes Retention vollständig sein soll, so deshalb, weil sie auch die Informationen einschließt, die so unvollständigen Monaden wie unserem Geist noch nicht gegenwärtig sind, aber aus dem, was wir Zukunft nennen, noch hervorgehen sollen. So gesehen ist das "noch nicht" nur der Grenze zuzuschreiben, die das Synthesevermögen beschränkt, welches den Zwi-

/111/

schenmonaden zur Verfügung steht. In Gottes absolutem Gedächtnis ist die Zukunft dagegen immer schon gegeben. Daher können wir uns eine obere Grenze der Zeitbedingung vorstellen, die durch die vollkommene Fähigkeit des Aufzeichnens und Archivierens bestimmt ist. Als meisterhafter Archivar steht Gott außerhalb der Zeit. Das ist eine Grundlage der modernen abendländischen Metaphysik.

Dagegen findet die moderne abendländische Physik ihre Grundlage an der entgegengesetzten Grenze. Man kann sich ein Wesen vorstellen, das vollkommen unfähig ist, vergangene Informationen aufzuzeichnen und zu benutzen, indem es sie zwischen Ereignisse und deren Wirkungen einfügt. Dieses Wesen könnte also die Informationseinheiten - die Bits - lediglich so übermitteln oder weitergeben, wie es sie empfängt. Unter dieser Bedingung, das heißt in Ermangelung jeglichen Filters als Interface zwischen *Input* und *Output*, würde sich solch ein Wesen auf Stufe Null von Bewußtsein oder Gedächtnis situieren. Dieses Wesen nennt Leibniz "materiellen Punkt". Es repräsentiert die einfachste Einheit, die für die Wissenschaft der Bewegung, für die Mechanik, erforderlich ist. In der zeitgenössischen Physik und Astrophysik wird die Familie der Elementarteilchen durch Entitäten gebildet, die beinahe ebenso "nackt" sind (das Wort stammt von Leibniz) wie der materielle Punkt.

Trotzdem hat jede in dieser Familie enthaltene Untergruppe von Teilchen Eigenschaften, die es diesen Elementen erlauben, mit den anderen nach besonderen Regelungen in Verbindung zu treten. Diese Spezifität bedeutet, daß ein Elementarteilchen

/112/

gleichwohl über eine Art elementares Gedächtnis und folglich über einen Zeitfilter verfügt. Deshalb neigen die zeitgenössischen Physiker zu der Annahme, daß die Zeit aus der Materie selbst hervorgeht. Sie ist keine Entität außerhalb oder innerhalb des Universums, die dazu dienen könnte, die verschiedenen Zeiten in eine Universalgeschichte zu versammeln. Lediglich in einigen Bereichen könnten derartige allerdings nur partielle - Synthesen ausfindig gemacht werden. Es gibt Determinismusbereiche, in denen die Komplexität anwächst.

Diesem Ansatz zufolge sind das menschliche Gehirn und die Sprache Anzeichen dafür, daß die Menschheit ein zeitweiliger und sehr unwahrscheinlicher Komplex solcher Art ist. Es ist daher ein verführerischer

Gedanke, daß die sogenannte Forschung und Entwicklung in der zeitgenössischen Gesellschaft, deren Ergebnisse unsere Umwelt unaufhörlich bedrohen, viel eher die Auswirkung eines derartigen "kosmolokalen" Komplexifizierungsprozesses ist als das Werk eines menschlichen Genies, das sich der Entdeckung des Wahren und der Realisierung des Guten verschrieben hat.

3.

Ich möchte jetzt denjenigen Aspekt dieser Hypothese etwas näher ausführen, der mit dem Thema *Zeit heute* in besonders enger Verbindung steht. Ich habe das Gefühl, daß die heute in Philosophie und Politik vorherrschende Sorge um "Kommunikation", *kommuni-*

/113/

katives Handeln\*, "Pragmatik", Transparenz im Ausdruck von Meinungen und so weiter so gut wie nichts mit den "klassischen" philosophischen und politologischen Problemen zu tun hat, die sich bezüglich der Begründung von *Gemeinschaft\**, *Mitsein\**, *communitas*, und selbst von Öffentlichkeit stellen, wie sie die Aufklärung gedacht hat.

Ein derart obsessiver Zwang zu kommunizieren und die Kommunikabilität von allem möglichen (von Gegenständen, Dienstleistungen, Werten, Ideen, Sprachen, Geschmäckern) sicherzustellen, wie er insbesondere im Zusammenhang mit den Neuen Technologien zum Ausdruck kommt, kann meiner Meinung nach eigentlich nur dann in Frage gestellt werden, wenn man auf die Philosophie der Emanzipation der Menschheit verzichtet, welche die "klassisch" moderne Metaphysik implizierte. Jede Technologie - angefangen beim als *téchne* verstandenen Schreiben (*écriture*) - ist ein Artefakt, das seinen Benutzern erlaubt, mehr Informationen zu speichern, ihre Kompetenz zu verbessern und ihre Leistungen zu optimieren.

Die Bedeutsamkeit der auf Elektronik und Datenverarbeitung basierenden Technologien liegt darin, daß sie das Programmieren und die Kontrolle der Speicherung, das heißt die Synthese verschiedener Zeiten in einer Zeit, in immer größerem Maße von den irdischen Lebensbedingungen emanzipieren. Wie die Neuen Technologien beweisen, ist es sehr wahrscheinlich, daß das menschliche Gehirn unter den uns bekannten Materiekomplexen am meisten dazu befähigt ist, seinerseits Komplexität hervorzu-

/114/

bringen. Dank dieser Befähigung bleibt es auch die oberste Instanz, die diese Technologien kontrollieren kann.

Sein eigenes Überleben erfordert jedoch, daß es von einem Körper ernährt wird, der seinerseits nur unter irdischen Lebensbedingungen oder in einem Simulakrum derselben existieren kann. Ich vermute, daß eines der wesentlichen Ziele der Forschung heute darin besteht, das Hindernis zu beseitigen, das der Körper für die Entwicklung der Kommunikationstechnologien, also für das neue, sich erweiternde Gedächtnis darstellt. Dies könnte sogar der eigentliche Sinn der Forschungen - in Sa-

chen Fruchtbarkeit, Schwangerschaft, Geburt, Krankheit, Tod, Sex, Sport und so weiter sein. Sie scheinen alle auf das eine Ziel hinauszulaufen, den Körper unter nichtirdischen Überlebensbedingungen ersetzbar oder anpaßbar zu machen.

Wenn man nun die beträchtliche Veränderung in Betracht zieht, der unsere Kultur heute unterworfen ist, so wird man beobachten, in welchem hohem Maße die Neuen Technologien analog dazu im Begriff sind, die Sperre aufzuheben, durch die das menschliche Leben an die Erde gebunden ist. Die traditionellen Ethnokulturen sind lange Zeit Dispositive zur Speicherung von Informationen gewesen, dank derer die Menschen imstande waren, ihren Raum und ihre Zeit zu organisieren. Durch sie konnten insbesondere viele verschiedene Zeiten ("Male") in einem einzigen Gedächtnis versammelt und bewahrt werden (B. Stiegler). Ihrerseits als *téchnai* betrachtet, stellten sie Verbänden von Individuen und Generationen

/115/

über Dauer und Ausdehnung effiziente Informationsspeicher zur Verfügung. Insbesondere haben sie jene spezielle Organisation der Zeitlichkeit hervorgebracht, die wir historische Erzählungen nennen. Es gibt viele Arten, eine Geschichte zu erzählen, aber die Erzählung als solche kann als technisches Dispositiv betrachtet werden, das die Menschen mit den Mitteln ausstattet, Bits - mit anderen Worten: Ereignisse - zu speichern, zu ordnen und abzurufen. Genauer gesagt sind die Erzählungen wie Zeitfilter, deren Funktion darin besteht, die emotionalen Ladungen, welche Ereignisse mit sich bringen, in Sequenzen von Informationseinheiten umzusetzen, die schließlich so etwas wie Bedeutung zu erzeugen vermögen. Ich werde darauf zurückkommen.

Nun steht außer Frage, daß diese kulturellen Dispositive, die relativ erweiterte Formen von Gedächtnis bilden, mit dem historischen und geographischen Kontext, in dem sie operieren, eng verbunden bleiben. Dieser Kontext liefert dem betreffenden Gedächtnis die meisten Ereignisse, die es erfassen, speichern, neutralisieren und verfügbar machen soll. Auf diese Weise bleiben die traditionellen Kulturen zutiefst von ihrer Lokalisation auf der Erdoberfläche geprägt. Sie lassen sich daher nicht so leicht verpflanzen oder kommunizieren. Bekanntlich bildet diese Trägheit einen Hauptaspekt der Probleme, die heute mit dem allgemeinen Phänomen der Immigration und Emigration verbunden sind.

Im Gegensatz dazu sind die Neuen Technologien - da sie kulturelle Muster liefern, die nicht von Anfang an in lokalen Kontexten wurzeln, sondern sich

/116/

immer schon im Hinblick auf ihre größtmögliche Verbreitung über den ganzen Globus formieren - ein bemerkenswertes Mittel, das Hindernis zu überwinden, das die traditionellen Kulturen für das Erfassen die Übertragung und die Kommunikation von Informationen darstellen. Es scheint kaum so zu sein, daß diese durch die neuen kulturellen Güter gewährleistete allgemeine Zugänglichkeit ein Fortschritt im eigentlichen Sinne ist. Das Eindringen des technowissenschaftlichen Apparats in den

kulturellen Bereich bedeutet keineswegs, daß dadurch im Geist Erkenntnis, Sensibilität, Toleranz und Freiheit zunehmen. Indem man diesen Apparat stärkt, emanzipiert man nicht den Geist, wie die *Aufklärung*\* es noch hoffen konnte. Wir machen eher die umgekehrte Erfahrung: neue Barbarei, Neoalphabetismus und Verarmung der Sprache, neue Armut, eine gnadenlose Umformung der Meinung durch die Medien, eine Verelendung des Geistes, eine Atrophie der Seele, wie sie Walter Benjamin und Theodor W. Adorno unaufhörlich hervorgehoben haben.

Das soll jedoch nicht heißen, daß man sich mit der von der *Frankfurter Schule*\* geäußerten Kritik an der Unterordnung des Geistes unter die Regeln und Werte der Kulturindustrie zufriedengeben kann. Ob positiv oder negativ, diese Diagnose rührt noch von einem humanistischen Standpunkt her. Die Fakten aber sind zweideutig. Die "postmoderne" Kultur ist tatsächlich im Begriff, sich über die ganze Menschheit auszuweiten. Aber eben in diesem Maße tendiert sie dazu, die lokalen Einzelerfahrungen aufzuheben. Sie hämmert mit groben Stereotypen auf den

/117/

Geist ein, so daß für Reflexion und Bildung anscheinend kein Platz mehr bleibt.

Wenn die neue Kultur so unterschiedliche Auswirkungen haben kann, nämlich Generalisierung und Destruktion, so deshalb, weil sie weder durch ihre Ziele noch durch ihre Ursprünge zum menschlichen Bereich zu gehören scheint. Die Entwicklung des techno-wissenschaftlichen Systems zeigt nur allzu deutlich, daß die Notwendigkeit, mit der die Technologie und die ihr zugehörige neue Kultur ihren Aufstieg vorantreiben, auf den Prozeß der Komplexifizierung (oder Negentropie) bezogen werden muß, der in dem vom Menschen bewohnten kosmischen Bereich stattfindet. Die Menschheit wird durch diesen Prozeß sozusagen "vorwärts" gerissen, ohne im mindesten in der Lage zu sein, Herr über ihn zu werden. Sie muß sich auf die neuen Bedingungen einstellen. Das ist wahrscheinlich in der Geschichte der Menschheit schon immer der Fall gewesen. Und wenn wir uns heute dessen bewußt werden können, so aufgrund des gegenwärtigen exponentiellen Wachstums der Wissenschaften und Technologien.

Das elektronische Datenverarbeitungsnetz, das sich über die Erde erstreckt, bringt eine globale Speicherkapazität hervor, die nur nach einem kosmischen Maßstab eingeschätzt werden kann, der nichts mit dem Maßstab der traditionellen Kulturen gemein hat. Das Paradox eines solchen Gedächtnisses liegt darin, daß es letztlich niemandes Gedächtnis ist. Doch "niemand" heißt in diesem Fall lediglich, daß der Körper, der dieses Gedächtnis trägt, kein irdischer Körper mehr ist. Immer mehr Zeit (oder "Ma-

/118/

le") kann (oder können) mit Computern synthetisiert werden, so daß Leibniz von diesem Prozeß hätte sagen können, er sei im Begriff, eine

sehr viel "vollständigere Monade" zu erzeugen, als es die Menschheit selbst jemals hat sein können.

Die Menschheit sieht sich bereits mit der Notwendigkeit konfrontiert, in viereinhalb Milliarden Jahren das Sonnensystem verlassen zu müssen: Sie wird das vorübergehende Vehikel eines sehr unwahrscheinlichen Komplexifizierungsprozesses gewesen sein. Der Exodus wird schon jetzt programmiert. Die einzige Aussicht, daß er Erfolg haben wird, besteht darin, daß sich die Menschheit auf die sie bedrohende Komplexität einstellt. Und wenn der Exodus gelingt, wird das, was er bewahrt haben wird, nicht die Gattung selbst sein, sondern die "vollständigste Monade", zu der sie in der Lage war.

4.

Man wird über die Fiktionalität des Tableaus, das ich gerade entworfen habe, lächeln. Ich möchte gerne einige seiner "realistischen" Implikationen skizzieren, indem ich die Ausgangsfrage wiederaufgreife, wie die Zeit in unserem Denken und in unserer Praxis heute synthetisiert wird.

Ich komme auf die "Leibnizsche" Hypothese zurück. Je vollständiger eine Monade ist, desto mehr Daten speichert sie, was sie befähigt, das, was geschieht, zu vermitteln, bevor sie darauf reagiert, und sich dadurch ihrer direkten Abhängigkeit vom

/119/

Ereignis zu entziehen. Folglich sind die ankommenden Ereignisse umso mehr neutralisiert, je vollständiger die Monade ist. Für eine als perfekt angenommene Monade - wie Gott - gibt es schließlich überhaupt keine Bits mehr. Gott muß nichts lernen. In Gottes Geist ist das Universum instantan.

Das Anwachsen der techno-wissenschaftlichen Systeme scheint von diesem Ideal einer *Mathesis universalis* - oder, um sich der Metapher von Borges zu bedienen, einer Bibliothek von Babel - magisch angezogen zu werden. Die Vervollständigung von Informationen besteht in der zunehmenden Neutralisierung von Ereignissen. Was schon bekannt ist, kann im Prinzip nicht als Ereignis empfunden werden. Wenn man einen Prozeß kontrollieren will, ist es infolgedessen am besten, die Gegenwart dem unterzuordnen, was man (noch) "Zukunft" nennt, denn unter dieser Bedingung wird die "Zukunft" vollständig vorherbestimmt, und die Gegenwart hört ihrerseits auf, sich gegenüber einem unsicheren und kontingenten "Nachher" zu öffnen.

Darüberhinaus wird das, was "nach" dem "Jetzt" kommt, dann "vor" ihm geschehen können. In dem Maße, wie eine ihr Gedächtnis auf diese Weise vervollständigende Monade Zukunft speichert, verliert die Gegenwart ihr Privileg, der unfaßbare Punkt zu sein, von dem aus sich die Zeit im Grunde zwischen Zukunft ("noch nicht") und Vergangenheit ("nicht mehr") aufteilen sollte.

In der alltäglichen Praxis des Tausches bietet sich ein Modell für eine derartige Zeitsituation an. Jemand (X) gibt jemandem (Y) einen Gegenstand a zur

/120/

Zeit  $t$ . Die Bedingung für diese Gabe ist, daß  $Y$   $X$  einen Gegenstand  $b$  zur Zeit  $t'$  geben wird. Ich lasse hier einmal die klassische Frage beiseite, wie  $a$  und  $b$  gleichwertig gemacht werden können. Für uns kommt es vielmehr darauf an, daß die erste Phase des Tausches dann - und nur dann - stattfindet, wenn die zweite so vollkommen garantiert ist, daß sie als bereits realisiert angesehen werden kann.

Es gibt viele "Sprachspiele" - ich ziehe es vor, "Diskursgenres" zu sagen -, in denen ein bestimmtes, später folgendes Vorkommnis bereits in dem Moment erwartet, versprochen wird und so weiter, in dem das erste stattfindet. Im Falle des Tausches wird das zweite Vorkommnis - die Bezahlung jedoch nicht während des "ersten" erwartet, sondern als dessen Bedingung vorausgesetzt. Auf diese Weise bedingt die Zukunft die Gegenwart. Der Tausch erfordert, daß das Zukünftige wie gegenwärtig sei. Garantien, Versicherungen Sicherheiten sind Mittel, Fälle als zufällig zu neutralisieren, sagen wir: der Zukunft vorzubeugen. Bei dieser Art und Weise, mit der Zeit umzugehen, hängt der Erfolg vom Prozeß der Datenverarbeitung ab, der darin besteht sicherzustellen, daß zur Zeit  $t'$  nichts anderes geschehen kann als das zur Zeit  $t$  programmierte Vorkommnis.

Im Hinblick auf das soeben in Erinnerung gerufene Grundprinzip des Tausches ist die Dauer von  $t$  bis  $t'$  irrelevant. Sie ist jedoch interessant - und das muß einmal gesagt werden -, insofern sie das Interesse bestimmt. Je größer der Zeitabstand wird, desto wahrscheinlicher wird es, daß etwas Unerwartetes geschieht, desto größer wird also im großen und gan-

/121/

zen das Risiko. Das Anwachsen des Risikos kann nach seiner Wahrscheinlichkeit berechnet und in einen Geldbetrag übersetzt werden. Dabei erscheint das Geld als das, was es wirklich ist: gespeicherte Zeit, um dem vorzubeugen, was geschieht. Ich entwickle diesen Gedanken hier nicht weiter.

Sagen wir nur, daß das, was man Kapital nennt, auf das Prinzip gegründet ist, daß Geld nichts weiter ist als Zeit, die gespeichert und verfügbar gemacht wird, wobei wenig daran liegt, ob dies nachträglich oder im voraus gegenüber dem erfolgt, was man die "reale Zeit" nennt. Die "reale Zeit" ist nur der Moment, in dem die als Geld verwahrte Zeit realisiert wird. Für das Kapital ist nicht die bereits in Gütern und Dienstleistungen investierte Zeit von Bedeutung, sondern die noch als Vorrat von "freiem" oder "frischem" Geld gespeicherte Zeit, weil diese die einzige Zeit ist, die von Nutzen sein kann, um die die Zukunft zu organisieren und die Ereignisse zu neutralisieren.

Deshalb kann man sagen, daß zwischen dem, was ich die sich erweiternde, vom techno-wissenschaftlichen Dispositiv produzierte Monade genannt habe, einerseits und der Herrschaft des Kapitalismus in den am höchsten "entwickelten" Gesellschaften andererseits eine enge und einschlägige Korrelation besteht, und zwar insbesondere durch den Gebrauch, der in den letzteren vom Geld gemacht wird. Das Kapital muß nicht nur als eine der Hauptgestalten der menschlichen Geschichte,

sondern auch als irdische Auswirkung eines kosmischen Komplexifizierungsprozesses angesehen werden. Im Kapitalismus

/122/

geht es sicherlich darum, den Tausch und die Kommunikation zwischen den Menschen flexibler zu machen, wie man am Verzicht auf den Goldstandard bei der Bewertung der Währungen und an der Einführung eines Systems freier Wechselkurse, der Einführung von elektronischen Zahlungsmitteln, der Einrichtung von multinationalen Konzernen und so weiter sieht. Alle diese Phänomene sind Anzeichen für die Notwendigkeit, die menschlichen Beziehungen zu komplexifizieren. Aber woher kommt diese Notwendigkeit, wenn es stimmt, daß ihre Resultate für die Menschheit im allgemeinen nicht immer vorteilhaft sind, ja nicht einmal für den Teil dieser Menschheit, der ihr direkter Nutznießer sein soll? Warum werden wir dermaßen dazu angehalten, Geld und Zeit zu sparen, daß dieser Imperativ gleichsam zum höchsten Gesetz unseres Lebens wird? Weil das Sparen - wohlgemerkt das Sparen nach Maßgabe des Systems - dem System erlaubt, die Geldmenge zu vergrößern, die dazu bestimmt ist, die Zukunft zu antizipieren. Das ist insbesondere für das Kapital der Fall, das in die Forschung und Entwicklung investiert werden soll. Der Genuß der Menschheit - das ist klar - muß dem Interesse der sich erweiternden Monade geopfert werden.

Von den zahlreichen Auswirkungen einer solch unbestreitbaren Hegemonie möchte ich nur eine erwähnen. Seit ihren Anfängen hat die Menschheit ein spezifisches Mittel eingesetzt, das sich zur Kontrolle der Zeit eignet: die mythische Erzählung. Der Mythos erlaubt in der Tat, eine Sequenz von Ereignissen in einen festen Rahmen zu stellen, in dem der Anfang

/123/

und das Ende einer Geschichte eine Art Rhythmus oder Reim bilden, wie Hölderlin geschrieben hat. Die Vorstellung von einem Schicksal, die lange Zeit in menschlichen Gemeinschaften vorgeherrscht hat - und, wenn man Freud glaubt, noch heute im Unbewußten herrscht -, setzt die Existenz einer zeitlosen Instanz voraus, welche die gesamte Abfolge der Momente "kennt", die ein individuelles oder kollektives Leben konstituieren. Was geschehen wird, ist durch das göttliche Orakel vorherbestimmt, und die Menschen haben lediglich die Aufgabe, Identitäten zu entfalten, die synchronisch oder achronisch bereits festgelegt sind. Obwohl das Orakel des Apoll schon zur Zeit von Ödipus' Geburt verkündet wurde, schreibt es das Schicksal des Helden bis zum Tode vor. Auf diesen anfänglichen, summarischen Versuch, unerwartete Vorkommnisse zu neutralisieren, wurde immer weiter verzichtet, je mehr der technowissenschaftliche Geist und die Gestalt des Kapitalismus heranreiften, die beide in Sachen Zeitkontrolle sehr viel effizienter waren.

Ganz anders und doch sehr ähnlich geht nun die Moderne mit dem Problem um. Meiner Ansicht nach ist die Moderne keine geschichtliche Epoche, sondern eine Art und Weise, eine Sequenz von Momenten so zu gestalten, daß diese ein hohes Maß an Kontingenz zuläßt. Es ist bezeichnend, daß sich diese Gestaltung an so unterschiedlichen Werken wie denen von Augustinus, Kant oder Husserl verifizieren läßt. Die

Beschreibung der Zeitsynthese, die ich zu Beginn skizziert habe, gehört ebenfalls zu der so verstandenen Moderne.

/124/

Noch mehr Aufmerksamkeit verdient jedoch der Umstand, daß die moderne Metaphysik dennoch zur Rekonstruktion von Großen Erzählungen (Christentum, Aufklärung, Romantik, Deutscher Spekulativer Idealismus, Marxismus) geführt hat, die den mythischen Erzählungen gar nicht so fern sind. Sie implizieren zwar, daß die Zukunft - unter dem Namen der Emanzipation - als letztes Ziel der menschlichen Geschichte offenbleibt. Aber sie behalten das mythische Prinzip bei, daß der allgemeine Verlauf der Geschichte bestimmt werden kann.

Die moderne Erzählung bewirkt sicherlich eher eine politische als eine rituelle Einstellung. Trotzdem soll das am Ende der Emanzipationserzählung stehende Ideal begreifbar sein, selbst wenn es - unter dem Namen der Freiheit - etwas Leeres oder "Unbeschriebenes" enthält, dessen Unbestimmtheit bewahrt werden muß. Mit anderen Worten: *Bestimmung*\* ist nicht Schicksal. Doch beide bezeichnen eine diachronische Reihe von Ereignissen, deren "Grund" zumindest als erklärbar eingeschätzt wird: im einen Fall durch die Tradition als Schicksal, im anderen durch die politische Philosophie als Aufgabe.

Im Unterschied zum Mythos gründet das moderne Projekt seine Legitimität jedoch nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft. Deshalb bietet es auch eine größere Angriffsfläche für den Komplexifizierungsprozeß. Trotzdem: die menschliche Emanzipation zu projektieren, ist eine Sache; die Zukunft als solche zu programmieren, eine andere. Freiheit ist nicht Sicherheit. Was einige "Postmoder

/125/

ne" genannt haben, bezeichnet vielleicht nur einen Bruch oder zumindest einen Riß zwischen dem einen "Pro-" und dem anderen: zwischen dem Projekt und dem Programm. Das letztere scheint heute sehr viel eher als das erstere in der Lage zu sein, den Kampf mit der Herausforderung aufzunehmen, der sich die Menschheit durch den Komplexifizierungsprozeß gegenüber sieht. Unglücklicherweise müssen zu den Ereignissen, die das Programm soweit wie möglich zu neutralisieren bemüht ist, auch die unvorhergesehenen Auswirkungen der Kontingenz und Freiheit gezählt werden, die dem menschlichen Projekt eigentümlich sind.

5.

Wie es sich gehört, fehlt mir die Zeit, um die Argumentation "abzuschließen". Ich begnüge mich damit zu sagen, wie fremd die quasi-leibnizische Hypothese, die ich gerade dargestellt habe, meinem Denken ist. Einige "Thesen" sollen das zum Schluß kurz zeigen.

1. Das techno-wissenschaftliche Dispositiv, das Heidegger das *Gestell*\* nennt, "vollendet" in der Tat die Metaphysik, wie er schreibt. *Der Satz vom Grund*\* verortet die Vernunft auf dem Gebiet der "Physik", und zwar dem metaphysischen Postulat gemäß, daß jedes Ereignis in der Welt



als Wirkung einer Ursache erklärt werden muß und die Vernunft darin besteht, diese Ursache (oder diesen "Grund") zu bestimmen,

/126/

das heißt das Gegebene zu rationalisieren. Es besteht nun aber eine enge Verwandtschaft zwischen dem Rationalisieren des Gegebenen und dem Neutralisieren der Zukunft. Die sogenannten Humanwissenschaften sind beispielsweise in weiten Bereichen zu einem Zweig der Physik geworden. Der Geist, ja selbst die Seele werden erforscht, als ob sie Interfaces in physikalischen Prozessen wären. Daher kommt es, daß Computer anfangen, Simulakren von einigen mentalen Operationen zu liefern.

2. Das Kapital ist kein ökonomisches und soziales Phänomen. Es ist der Schatten, den der Satz vom Grund auf die menschlichen Beziehungen wirft. Torschriften wie: "kommuniziere", "spare Zeit und Geld", "kontrolliere Ereignisse und beuge ihnen vor", "vergrößere den Austausch", eignen sich allesamt, die "große Monade" zu erweitern und zu verstärken. Daß der "kognitive" Diskurs die Hegemonie über die anderen Genres erlangt hat und daß in der Alltagssprache der pragmatische und interrelationale Aspekt an die erste Stelle rückt, während "die Poesie" immer weniger Aufmerksamkeit zu verdienen scheint - alle diese Züge der zeitgenössischen Sprachbedingung können nicht verstanden werden, wenn man sie als Auswirkungen jenes einfachen Tauschmodus betrachtet, der in der ökonomischen und historischen Wissenschaft "Kapitalismus" genannt wird. Sie sind vielmehr Anzeichen für die Ausbreitung eines neuen Sprachgebrauchs, bei dem es darum geht, die Gegenstände so exakt wie möglich zu erkennen und über sie zwischen gewöhnlichen

/127/

Sprechern einen ebenso großen Konsens herzustellen, wie er in der wissenschaftlichen Gemeinschaft herrschen soll.

Der Erkenntnis ist jeder Gegenstand recht, jedoch unter der doppelten Bedingung, daß man sich erstens in einem logisch und mathematisch konsistenten Vokabular und mit einer ebensolchen Syntax auf ihn beziehen kann, deren Regeln und Termini mit einem Minimum an Zweideutigkeit kommuniziert werden können, und daß zweitens irgendein Beweis für die Realität der Gegenstände, auf die sich die so gebildeten Aussagen beziehen, erbracht werden kann, indem Sinnesdaten aufgewiesen werden, die man bezüglich dieser Gegenstände für einschlägig hält.

Die erste Bedingung hat nicht nur den bemerkenswerten Aufstieg des logischen und mathematischen Formalismus erzeugt, der seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu beobachten ist. Sie hat außerdem erlaubt, neue Gegenstände oder neue Idealitäten (sagen wir neue Sätze) in der mathematischen und logischen Kultur zuzulassen und dadurch neue Probleme zu entdecken. Daß es unter anderem gelingt, zahlreiche Paradoxa zu formulieren, denen die Tradition noch ratlos gegenüberstand, ist ein unbezweifelbares Anzeichen dafür, daß die Komplexifizierung der symbolischen Sprachen Fortschritte macht und daß die

Wissenschaften sich gegenwärtig Gegenstände aneignen, die sie bisher vernachlässigt haben. Es ist bemerkenswert, daß viele dieser Paradoxa direkt oder indirekt der Zeitproblematik angehören. Ich erwähne nur Fragen wie die Rekurrenz

/128/

(der Gebrauch des rätselhaften Ausdrucks "und so weiter"), insbesondere beim Ergründen des Lügnerparadoxons (das Russel durch sein Typenprinzip eliminiert), die Entwicklung von Zeitlogiken und -linguistiken, welche es erlaubt, die schwierigen Probleme der Modalität zu lösen oder besser anzugehen, die Katastrophenmathematik (René Thom), die Relativitätstheorie ...

Die zweite für eine "kognitive" Sprache geforderte Bedingung, also die Notwendigkeit, Beweise für Behauptungen zu erbringen, impliziert, daß die Technologien fortlaufend weiterentwickelt werden. Denn wenn die zu verifizierenden (oder zu falsifizierenden) Aussagen immer raffinierter werden sollen, müssen die Dispositive, denen die Aufgabe zufällt, die einschlägigen Sinnesdaten zu liefern, immer weiter verfeinert und komplexifiziert werden. Die Teilchenphysik, die Elektronik und die Informatik sind heute für die Konzipierung (und Realisierung) der meisten "Beweismaschinen" unentbehrlich. Ich beobachte, daß der Kapitalismus an dieser Frage des Beweises stark interessiert ist. Denn die für den wissenschaftlichen Prozeß erforderlichen Technologien bahnen den Weg für die Produktion und Distribution neuer Waren, die entweder direkt der wissenschaftlichen Forschung dienen oder für den Laiengebrauch modifiziert werden können. Mindestens in diesem Maße werden Erkenntnis-mittel zu Produktionsmitteln, und das Kapital erscheint als das mächtigste, wenn nicht als das einzige Dispositiv, um die auf dem Gebiet der kognitiven Sprachen erreichte Komplexität zu realisieren. Das Kapital regiert nicht die

/129/

Erkenntnis der Realität - es schafft die Realität der Erkenntnis.

Man denkt häufig, daß das ökonomische System nur durch Profitgier dazu getrieben wird, sich auf diese Weise zu verhalten. Und in der Tat erlaubt die Verwendung von wissenschaftlichen Technologien bei der industriellen Produktion, das Quantum an Mehrwert zu vergrößern, weil Arbeitszeit gespart wird. Dennoch scheint der "letzte" Antrieb dieser Bewegung seinem Wesen nach nicht der Ordnung des menschlichen Begehrens anzugehören: er besteht eher in dem negentropischen Prozeß, der den von der Menschheit bewohnten kosmischen Bereich zu "bearbeiten" scheint. Man könnte also so weit gehen zu sagen, daß das Begehren nach Profit und Reichtum zweifellos nichts anderes ist als dieser Prozeß selbst, insofern er auf die Nervenzentren des Gehirns einwirkt und vom menschlichen Körper direkt erfahren wird.

3. Anscheinend wird heute vom Denken verlangt, am Rationalisierungsprozeß teilzunehmen. Jede andere Denkweise wird verurteilt, isoliert und als irrational abgelehnt. Seit der Renaissance und der Klassik - sagen wir seit Galilei und Descartes - schwelt ein latenter Konflikt zwischen der Rationalität und den anderen Denk- und Schreibweisen, ins-

besondere der Metaphysik und der Literatur. Mit dem Wiener Kreis wird der Krieg offen erklärt. Unter dem gleichen Motto, im Namen der "Überwindung der Metaphysik", spalten Carnap einerseits und Heidegger andererseits die abendländische Philoso-

/130/

phie in logischen Positivismus und in poetische "Ontologie". Dieser Bruch betrifft die Sprache in ihrem Wesen. Ist die Sprache ein Instrument, das par excellence dazu bestimmt ist, den Geist mit der exaktesten Erkenntnis der Realität auszustatten und deren Veränderungen soweit wie möglich zu kontrollieren? Die wahre Aufgabe des Philosophen bestünde dann darin, der Wissenschaft zu helfen, sich den Inkonsistenzen der natürlichen Sprachen zu entziehen, indem er eine reine und eindeutige symbolische Sprache konstruiert. Oder muß die Sprache im Gegenteil als eine Art Wahrnehmungsfeld gedacht werden, das in der Lage ist, von sich aus - unabhängig von jeder Bedeutungsabsicht - "Sinn zu machen"? Die Sätze ließen sich dann - ohne im entferntesten in die Verantwortlichkeit der Sprecher zu fallen - eher als krampfhaft, diskontinuierliche Konkretionen eines kontinuierlichen "Sprechmediums" wie der Heideggerschen *Sage\** vorstellen. Auf eben dieses Medium, das man im Französischen eher "sprachlich" als linguistisch nennen würde, spielen Malraux und Merleau-Ponty mit dem Ausdruck *Les voix du silence* (Die Stimmen der Stille) an.

Bis zu einem gewissen Grad stimmt die erste Option mit dem Typus von "Rationalität" überein, welchen die sich erweiternde Monade erfordert. Seine vollständige Entsprechung mit der Komplexität wird jedoch durch jenen Rest an humanistischer Philosophie verhindert, den das Prinzip, daß die Sprache ein Werkzeug des menschlichen Geistes ist, paradoxerweise enthält. Es ist in der Tat möglich, und es ist wirklich eingetreten, daß zahlreiche Aussagen dem

/131/

menschlichen Geist auf den ersten Blick weder brauchbar noch evident erscheinen, obwohl sie nach den Kriterien der neuen Wissenschaften wohlgeformt und wohlbegründet sind. Genaugenommen kann diese Schwierigkeit aber ihrerseits als Anzeichen dafür betrachtet werden, daß der eigentliche "Benutzer" der Sprache nicht der menschliche Geist als menschlicher ist, sondern die voranschreitende Komplexität, deren lediglich vorübergehender Träger der Geist ist. Das Kommunizieren im allgemeinen und das Kommunizabelmachen jeder Behauptung führt nicht dazu, daß die menschliche Gemeinschaft in sich transparenter wird, sondern dazu, daß beträchtlichere Mengen von Informationen miteinander kombiniert werden können, so daß ihre Totalität ein flexibles und effizientes Betriebssystem zu bilden vermag: die Monade.

Die zweite, von mir ontologisch genannte Option ist schon durch ihre Natur denjenigen Sprachmodi zugewandt, in deren Vokabular und Syntax es nicht um die erschöpfende Beschreibung der Gegenstände geht, auf die sie sich beziehen. Von diesen sprachlichen Modi seien - mit unterschiedlichem Anspruch - folgende erwähnt: freie Konversation, reflexives Urteil und Meditation, freie Assoziation (im psychoanalytischen Sinne), Poesie und Literatur, Musik, Bildende Künste, Alltagssprache.

Für diese Sprachmodi ist charakteristisch, daß sie jeweils Vorkommnisse generieren, bevor sie die Regeln dieser Generativität kennen, und daß einige von ihnen sich nicht einmal darum kümmern, diese Regeln zu bestimmen. Diesen Umstand haben insbesondere Kant und die Ro-

/132/

mantiker unter der Rubrik des Genies - als einer im Geist selbst wirkenden Natur - thematisiert. Man kann die Diskursgenres, von denen ich spreche, auch mit dem Prinzip einer produktiven Einbildungskraft in Verbindung bringen. Man wird jedoch bemerken, daß eine derartige Einbildungskraft in der Wissenschaft selbst eine nicht geringere Rolle spielt, nämlich als das heuristische Moment, dessen die Wissenschaft zum Fortschritt bedarf. Diese unterschiedlichen, ja sogar heterogenen Formen haben die Freiheit und die Unvorbereitetheit gemeinsam, durch die sich die Sprache hier als fähig erweist, für das, was im "Sprechmedium" geschehen kann, empfänglich und für das Ereignis zugänglich zu sein. Dies geht so weit, daß man sich fragen kann, ob die wahre Komplexität nicht eher in dieser Empfänglichkeit besteht als in der Aktivität, die Sprache "zu reduzieren und zu konstruieren", wie Carnap es sich vornahm.

Letztlich verdient eine Rationalität ihren Namen nicht, wenn sie die Rolle leugnet, welche die offene Empfänglichkeit und die unkontrollierte Kreativität in den meisten Sprachen, einschließlich der kognitiven, spielen. Soweit sie das tatsächlich leugnet, verdient die technische, wissenschaftliche und ökonomische Rationalität eher den Namen "Ideologie", wenn dieser Terminus nicht seinerseits zu viele metaphysische Voraussetzungen enthielte. Wie dem auch sei, es ist gewiß, daß das vorgeblich aus der argumentativen Gemeinschaft der Wissenschaften entlehnte und den menschlichen Gesellschaften als Ideal vorgeschlagene Konsensmodell bezeugt, wie sehr diese "Rationalität" ihre Hegemonie über die unterschiedlichen Dis-

/133/

kursgenres ausübt, die in der Sprache potentiell enthalten sind. Diese Rationalität kann man nur dann rational nennen, wenn man die Performativität, die die Logik der großen Monade angesichts der kosmologischen Herausforderung beherrscht, als einzigen Wert anerkannt hat.

4. Es dürfte nicht überraschen, daß ich hier die zweite Hypothese vertere. Nur die Fähigkeit, das zu empfangen, was zu denken das Denken nicht vorbereitet ist, verdient, Denken genannt zu werden. Diese Einstellung findet sich, wie gesagt, in der als rational angesehenen Sprache ebenso wie in der Poesie, der Kunst und der gewöhnlichen Sprache, jedenfalls dann, wenn es für den kognitiven Diskurs wesentlich ist, Fortschritte zu machen.

Daher kann man die grobe Trennung von Wissenschaften und Künsten, wie sie die moderne abendländische Kultur vorschreibt, nicht anerkennen. Sie hat bekanntlich zur Folge, daß den Künsten und der Literatur die armselige Funktion zugewiesen wird, die Menschen von der sie permanent plagenden und aufreibenden Obsession, die Zeit unter Kontrolle zu bringen, abzulenken. Ich weiß, daß der Widerstand, den man

dem Bildungs- und Expansionsprozeß der großen Monade entgegen setzen kann, an diesem Prozeß nichts ändern wird. Man sollte jedoch niemals vergessen: Wenn Denken tatsächlich darin besteht, Ereignisse zu empfangen, dann kann man nicht beanspruchen zu denken, ohne sich *ipso facto* in einer Position des Widerstandes gegenüber dem Prozeß der Zeitkontrolle zu befinden.

/134/

Denken heißt, alles in Frage zu stellen - auch das Denken, die Frage und den Prozeß. Nun verlangt das Infragestellen aber, daß etwas geschieht, dessen Grund noch nicht bekannt ist. Wenn man denkt, akzeptiert man das Vorkommnis als das, was es ist, nämlich als "noch nicht" bestimmt. Kein Vorurteil, keine Sicherheit. Man streift in der Wüste umher. Man kann nicht schreiben, ohne von dem Abgrund der ankommenden Zeit Zeugnis abzulegen.

Diesbezüglich müssen zwei Arten des Fragens unterschieden werden, je nachdem, ob der Akzent auf der Dringlichkeit der Antwort liegt oder nicht. Der Satz vom Grund ist diejenige Art des Fragens, die ihr Ende - die Antwort - überstürzt. Durch die bloße Voraussetzung, daß immer ein "Grund" oder eine Ursache für jede Frage gefunden werden könne, haftet ihm eine Art Ungeduld an. Die nichtabendländischen Denktraditionen zeigen eine entgegengesetzte Einstellung. Bei ihrer Art des Fragens kommt es in keiner Weise darauf an, so schnell wie möglich die Antwort festzulegen, das heißt einen Gegenstand zu erfassen und auszuweisen, der als Ursache des fraglichen Phänomens gelten kann. Sondern es kommt für sie darauf an, von ihm in Frage gestellt zu werden und zu bleiben, sich durch die Meditation in einem "Responsorium" mit ihm zu halten, ohne die von ihm ausgehende Beunruhigung durch eine Erklärung zu neutralisieren. Im Herzen der abendländischen Kultur gibt und/oder gab es ein Analogon zu dieser Einstellung: in der Seins- und Denkweise, die aus der jüdischen Tradition hervorgegangen ist. Was in dieser Tradition "Studieren" und "Lesen" genannt

/135/

wird, verlangt, daß jede Realität wie eine dunkle Botschaft behandelt wird, die von einer unerkennbaren, ja unnennbaren Instanz gesandt worden ist. Einem Phänomen muß man wie einem Vers aus der Thora Gehör schenken; es muß zwar entziffert und interpretiert werden, aber mit Humor und in dem Wissen, daß die Interpretation ihrerseits wie eine Botschaft interpretiert werden wird, die nicht minder rätselhaft - Levinas würde sagen: wunderbar - ist, als es das anfängliche Ereignis war. Die Derridasche Problematik der Dekonstruktion und der *différance*, das Deleuzesche Prinzip der Nomadisierung rühren - so unterschiedlich sie auch sein mögen - von diesem Zugang zur Zeit her. Die Zeit bleibt dabei unkontrolliert und läßt sich nicht bearbeiten, zumindest nicht in dem Sinn, wie man das Wort "arbeiten" gemeinhin versteht.

Eine letzte Bemerkung über das, was ich Empfänglichkeit genannt habe. Es wäre vermessen, ja es wäre ein Verbrechen von Seiten eines Denkers oder Schriftstellers, wenn er sich als Zeuge oder Garant des Ereignisses ausgäbe. Das soll heißen, daß keineswegs die Entität - was auch immer sie sein mag -, die behauptet, mit dieser Empfänglichkeit für das Ereignis betraut zu sein, Zeugnis ablegt, sondern das Ereignis

"selbst". Das, was sich erinnert oder sich etwas merkt, ist nicht ein Vermögen des Geistes, es ist nicht einmal die Zugänglichkeit für das, was geschieht. Sondern im Ereignis erscheint "von Zeit zu Zeit" die unfäßbare und unleugbare "Präsenz" von etwas, das anders ist als der Geist ...

/136/

5. Heidegger hat versucht, den Widerstand, von dem ich spreche, auf das griechische Modell der als *téchne* verstandenen Kunst zu gründen. Seit Platon begreift sich die Kunst oder *Dichtung*\* jedoch als Umformung, als *plattēin*, und ist sie der Hauptmodus gewesen, wie der Politiker die Gemeinschaft nach diesem oder jenem metaphysischen Ideal zu gestalten suchte. Lacoue-Labarthe folgend, meine ich, daß zwischen der politischen Kunst und den schönen Künsten eine enge und wesentliche Korrelation besteht. Ein Paradebeispiel dieser Verbindung findet sich in Platons *Staat*: das politische Problem besteht lediglich darin, bei der Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft das richtige Modell - das Modell des Guten - zu befolgen. *Mutatis mutandis* wird man dasselbe Prinzip in der politischen Philosophie des Mittelalters, der Renaissance und der Moderne finden.

Der Nationalsozialismus hat das Verhältnis in gewisser Weise umgedreht: die "Kunst" ersetzt hier ausdrücklich die Politik. Die Nazis machen bekanntlich von den Medien, der Massenkultur und den neuen Technologien einen ausgedehnten und systematischen Gebrauch, um alle Formen von Energie zu mobilisieren. Auf diese Weise schrieben sie den Wagnerschen Traum vom "Gesamtkunstwerk" in die Welt der Tatsachen ein. Syberberg hat gezeigt, daß sich das *Gesamtkunstwerk*\* sehr viel eher im Film - allgemeiner gesagt in der *teletechne* - als in der Oper verwirklichen läßt. Auch wenn die Rechtfertigungen anders lauten und die Argumente manchmal entgegengesetzt sind, ist die Politik heute von derselben Beschaffenheit. In dem, was man die moderne

/137/

Demokratie nennt, besteht die Hegemonie des Prinzips fort, daß die Meinung der Massen durch Prozeduren umgeformt werden müsse, die ich "telegraphisch" nennen möchte, das heißt durch die verschiedenen Arten einer "Einschreibung aus der Ferne", die es erlauben, zu beschreiben und vorzuschreiben. Und in diesem Sinne hat der Nationalsozialismus gewonnen: als totale Mobilmachung.

6. In dem Maße, wie das Denken und Schreiben sich der "Telegraphie" nicht unterordnen läßt, wird es isoliert und ins Ghetto abgedrängt (in dem Sinn, in dem Kafkas Werk dieses Thema entfaltet). Aber der Name Ghetto ist hier nicht bloß eine Metapher. Die Warschauer Juden sind nicht nur dem Tode geweiht gewesen, sondern sie mußten außerdem für die "Schutzmaßnahmen" bezahlen, die gegen sie ergriffen wurden - angefangen mit der Mauer, die auf Beschluß der Nazis gegen die angeblich drohende Typhusepidemie errichtet wurde. Ebenso verhält es sich mit den Denkern und Schriftstellern: Wenn sie sich dem heute vorherrschenden Gebrauch der Zeit widersetzen, sind sie nicht nur dazu prädestiniert zu verschwinden, sondern müssen sie auch noch zur Herstellung eines "cordon sanitaire" beitragen, der sie isoliert und in dessen Schutz sie ihre Vernichtung aufschieben zu können glauben. Doch sie "kaufen" diesen kurzen und vergeblichen Überlebensaufschub, indem

sie ihre Denk- und Schreibweise so modifizieren, daß ihre Werke mehr oder weniger kommunikabel und austauschbar, mit einem Wort: kommerzialisierbar werden. Nun tragen aber der

/138/

Tausch, der Verkauf und der Ankauf von Ideen und Wörtern ganz im Gegenteil unweigerlich zur "Endlösung" des Problems bei, wie man schreiben und denken soll. Ich meine, daß sie dazu beitragen, die Hegemonie der großen Regel der Zeitkontrolle zu verstärken. Unter diesen Bedingungen hört die *Öffentlichkeit\** auf, der Raum zu sein, in welchem sich ein Geisteszustand erprobt, versucht und behauptet, der für das Ereignis offen ist, und in welchem der Geist - insbesondere im Zeichen des "Neuen" - eine Vorstellung von eben diesem Zustand auszuarbeiten sucht. Der öffentliche Raum verwandelt sich heute in einen Markt für kulturelle Güter, auf dem "das Neue" zu einer zusätzlichen Quelle von Mehrwert geworden ist.

7. Wenn es darum geht, die Kapazität der Monade zu erweitern, scheint es vernünftig zu sein, die Teile der Menschheit aufzugeben, ja sogar aktiv zu vernichten, die für diesen Zweck überflüssig und nutzlos erscheinen. Zum Beispiel die Bevölkerung der Dritten Welt. Eine noch spezifischere Bedeutung kommt dem Umstand zu, daß der Nationalsozialismus zwecks Ausrottung gerade die europäischen Juden ausgewählt hat. Ich habe gesagt, daß der Teil des alten europäischen Erbes, den das jüdische Denken ausmacht, eine Denkweise repräsentiert, die sich ganz dem unaufhörlichen und endlosen Anhören und Interpretieren einer Stimme verschrieben hat. Das verfehlt - und fehlt - Heideggers Denken vollkommen, weil es von dem griechischen Modell fasziniert war.

/139/

8. Die Vorschrift: "Du sollst Widerstand leisten (insofern Du denken oder schreiben sollst)" impliziert ganz gewiß, daß das Problem der gegenwärtigen Zeit in keiner Weise die Kommunikation ist. Was die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die eigentliche Frage ausmacht, ist vielmehr dasjenige, was diese Vorschrift voraussetzt: Wer oder was ist der Autor (der Sender) dieses Gebots? Worin besteht seine Legitimität? Es wäre denkbar, daß dieser Befehl befehlen könnte, diese Frage offenzulassen, wenn es wahr ist, daß dieses "Du sollst" die Ankunft einer unerwarteten Zukunft bewahrt und verwahrt.