

## Leiden unter der Herrschaft der Zeit

### Zu Michael Theunissens „Negativer Theologie der Zeit“\*

VON GERD HAEFFNER S. J.

Das Buch vereinigt in sich Vorträge und Aufsätze zur Philosophie der Zeit, die aus den Jahren 1976 bis 1990 stammen. Einige davon waren bisher unveröffentlicht geblieben. Alle dokumentieren sie Stadien auf dem Weg zu einem größeren Werk, das noch kommen soll. Die Hauptthese des Buches lautet so: Zeit ist Ursache von Leiden, insofern sie wesentlich „herrscht“. Zeit herrscht über alle Dinge und insofern auch über uns. „Zeit ist die ausgezeichnete Weise, wie das Ganze der Welt über uns herrscht, vor dem Raum, der andern Weise dieses Herrschens, dadurch ausgezeichnet, daß sie auch in uns herrscht“ (41); diese Herrschaft ist letztlich nicht befreiend, sondern entfremdend. Der affirmative Grundzug in der neueren Zeitphilosophie (bes. Heideggers) ist also unbegründet. Auf die Frage, was Zeit sei, antwortet Th. (44), sie sei „undefinierbar“, weil „wir sie nie vollständig vergegenständlichen, nie ganz vor uns bringen“. Den Grund für letztere Unmöglichkeit sieht Th. darin, daß „die Erfahrung der Zeit“ – in der „wir ihr scheinbar in äußerer Reflexion gegenübertreten“ – „eingeholt“ wird „von der ... Zeit, welche die Erfahrung, die stets ein Prozeß ist, braucht.“ (43) Dennoch gibt Th. eine gewisse Umschreibung dessen, was für ihn Zeit ist: Sie ist erstens „real“ (also z. B. nicht nur eine Anschauungsform), zweitens „eine“ (also nicht zersplittert in viele subjektive Zeiten, sondern gleichermaßen über Dinge und Menschen herrschend). Sie ist – drittens – auch insofern „eine“, als sie in sich zwei „Ordnungen“ oder „Erscheinungsweisen“ enthält, nämlich Linearität und Dimensionalität (Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart), die gewissermaßen ihre „Innen- und Außenansicht“ (43) ausmachen. Beide „Ordnungen“ sind allerdings, ungeachtet ihrer Zusammengehörigkeit, voneinander nicht nur „verschieden“, sondern stehen sogar in „einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander“ (224), wobei die dimensionale Zeitordnung die „ursprünglichere“ ist, jedenfalls „nach dem Kriterium der Erfahrung von Menschen mit sich und ihrer Welt“ (223). Erlebt wird Zeit vielleicht immer (auch) linear; „gelebt wird Zeit allein im Ausloten ihrer Dimensionen“ (223 f.). Viertens ist Zeit, als „allumgreifendes Medium“, wesentlich „herrschend“ und damit Ursache von Leiden; dieser Zug kommt ihr nach Th. keineswegs zufällig, sondern notwendig zu. Daß aus der Herrschaft der Zeit über uns ein Leiden an der Zeit folgt, ist ihm „eine analytische Implikation“. Daß wir „gemeinhin“ „nicht nur an der Zeit leiden“, gibt Th. zwar zu, deklariert dies aber als Schein, der sich dadurch erkläre, daß wir sie normalerweise nicht zum eigenen Erlebnisinhalt machen. Darin liege: „Durch ihre Medialität schützt sie uns vor sich selbst“ (44). Die Frage nach der Zeit steht also wesentlich im Kontext der Frage nach dem Glück, die ein an der Zeit leidendes Wesen stellt. Von daher ergeben sich für Th. zwei Aufgaben: Erstens nachzuweisen, daß es die Zeit als solche ist, die unglücklich macht. Zweitens nach einer Möglichkeit des Glücks Ausschau zu halten, die mit der Möglichkeit des Anderen zur Zeit, nämlich einer gewissen Ewigkeit, steht und fällt.

Th. versucht seine Hypothese, daß das Stehen unter der Herrschaft der Zeit wesentlich leidvoll ist, „empirisch zu überprüfen“, indem er (45–54, 218–281) zu zeigen unternimmt: 1. Psychisches Leiden – Th. konzentriert sich auf Psychosen – geht mit einer Deformation des Zeiterlebens einher. 2. Dies aber nicht nur irgendwie; vielmehr läßt sich der (sonst nicht gleich ersichtliche) innere Zusammenhang der verschiedenen Symptome je einer (individuellen) Form von Psychose von der veränderten Form des Zeiterlebens her verstehen (46). 3. Die verschiedenen Formen von Psychosen können als ebensovielfache Modi der Niederlage „im Kampf mit der Zeit“ aufgefaßt werden; insofern die Herrschaft der Zeit über ein Subjekt durch den Abbau der Gegenmacht, über das dieses normalerweise verfügt, „ungehindert zur Geltung kommt“, könne man sagen:

\* M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt 1991, 379 S.

„Das Krankmachende sei die Zeit selbst“ (49). Voraussetzung dieser Argumentation ist natürlich, (4.) daß das psychotische Leiden nur graduell unterschieden ist vom Leiden der sogenannten Normalen am Leben, – so daß das Leiden der Psychotiker dem Analytiker als Vergrößerungsglas zur Entdeckung des Leidens auch der „Normalen“ dienen kann (46, 221, 225). Um diese Hypothesen zu verifizieren, geht Th. verschiedene Beispiele von Melancholie (endogener Depression) durch. Ausgangspunkt der Analyse ist die Tatsache, daß Menschen, die unter dieser Krankheit leiden, ihr Lebensgefühl als eine Veränderung ihres Zeitgefühls ausdrücken: daß sie befürchten, daß ihre sinnleeren Tage ohne Ende so weitergehen, – daß für sie die erlebte Zeit in immer kleinere, zusammenhangslose Teile zerfällt. Th. nimmt diese Zeugnisse nicht als Ausdruck eines am psychotischen Erleben auch vorkommenden Elements, sondern als Symptome, in denen sich die Krankheit selbst nach ihrem inneren Wesen meldet. Hier wagt sich also ein Philosoph auf das Terrain der Psychiatrie. Ein solches Wagnis scheint ihm insofern gerechtfertigt, als die berühmten Deutungen der Depression durch Minkowski, E. Strauss, v. Gebattel usw. einen klaren Einfluß der Philosophie, nämlich der Lebensphilosophie (Bergsons) erkennen lassen. Diese Psychiater sehen die Ursache der Erkrankung in einer Hemmung des Lebensdrangs, der sich nicht mehr, wie es normal wäre, nach vorne ausleben kann. Th. sieht in der Berufung auf den Lebensdrang einen gewissen Biologismus. Leben sei nicht nur ein Nach-vorn-Leben, sondern „darüber hinaus und vor allem Von-Vorn-Leben,“ mit Kierkegaard: „Existieren“ (224). Die „Hemmung“ bestehe weniger in einer Blockierung der Vitalität als im „Abbau der Kraft zum Widerstand“, nämlich zum „Widerstand gegen die Herrschaft der Zeit“ (221). Was hat Th. im Auge, wenn er von „der“ Zeit spricht, deren Herrschaft der Normale „unterworfen“, der Depressive aber „ausgeliefert“ (225) ist? Es ist offenbar die lineare Zeit. Denn was vorhin „Abbau der Kraft zum Widerstand gegen die Herrschaft der Zeit“ hieß, wird so verdeutlicht: „Erlahmt die Zeitigung der Zeit als dimensionaler, so drängt ihre andere Erscheinungsweise sich auf, ihr lineares Fortschreiten“; und noch einmal anders: mit der Entmächtigung des Subjekts wächst die Ermächtigung einer Objektivität, die sinnlos, dem Subjekt fremd (besser wohl: widersinnig, befremdend) gegenübersteht (224); noch einmal mit anderen Worten: Der Zerfall der dimensional Zeitordnung „reduziert die lineare auf sie selbst“ (225). Damit meint Th. dies, daß die fraktionierten Elemente der linearen Zeit „in eins mit ihrer Isolierung voneinander ein gleichförmiges Aussehen annehmen“; Zeit wird zum „leeren und homogenen Medium“ (226), „zur endlosen Wiederkehr des Gleichen“ (227). Da es uns hier nur um die Grundzüge des Th.schen Gedankens gehen kann, müssen wir die ausführlichen und z.T. überzeugenden Analysen übergehen, in denen sich für Th. die durch die Melancholie bewirkten Veränderungen im Leben und Erleben der dimensional Zeit nach ihren einzelnen Dimensionen bemerkbar machen (Versperrung der Zukunft, Determinierung durch das Vergangene und Unmöglichkeit, etwas an die Vergangenheit abzugeben).

Wie sieht es aus, wenn wir *nicht* an der Zeit leiden, d. h. wenn wir sie beherrschen? Eine relative Herrschaft ergibt sich im Feld des Praxis: wo die Zeit zum Medium der Realisierung dessen wird, was wir wollen, und damit auch der Selbstrealisierung. Wir „haben“ Z. „verfügen über“ Z., „nehmen uns“ Z. „Haben und nicht-haben“, „sich nehmen oder nicht nehmen“, setzen voraus, daß Zeit je „meine“ Zeit ist, mit der ich etwas machen kann, die ich für dies und das verbrauchen kann – so wie mit einem Material oder Geld –, m. a. W. daß das Herrschaftsverhältnis zu meinen Gunsten umgekehrt ist. Freilich nur in gewissem Maße: denn unserer Herrschaft über die Zeit liegt die Herrschaft der Zeit über uns zugrunde. Tiefer greift die „Freiheit von der Zeit“, die in der kontemplativen Haltung erfahren werden kann. Das Glück, das dabei empfunden wird, ist für Th. ein Index der Befreiung von der Herrschaft der Zeit, die ja eo ipso leidvoll ist. Es ist ein Index für die Präsenz der Ewigkeit in der Zeit. Analog zur Befreiung von der Herrschaft der Zeit, die im Verweilen beim Gegenwärtigen erfahren wird, gibt es eine Aufhebung der Differenz des Vergangenen zum Gegenwärtigen, nämlich in der beseligenden Identitätserfahrung dessen, dem früher Erlebtes durch irgendeine Assoziation unwillkürlich wieder wach und erlebbar wird, intensiver sogar als damals.

(Th. bezieht sich dabei auf gewisse Erlebnisse, die M. Proust schildert: 62 f.; 294; 296 f.; 313.)

Glück ist also in dem Maße möglich, als durch eine Erfahrung der Ewigkeit die Herrschaft der Zeit überwunden wird. Die Thematisierung der Zeit im Gegensatz zur Ewigkeit charakterisiert einen Hauptstrang der „klassischen“ Philosophie der Zeit. Über die Vergessenheit der Ewigkeit in der gegenwärtigen Philosophie hinweg will Th. an diese Klassik anknüpfen – freilich in unmetaphysischer Weise bzw. in der Weise einer neuen Metaphysik. Zu diesem Zweck unterscheidet er fünf Begriffe von Ewigkeit (als dem „Anderen der Zeit“) und setzt sie dann dazu ins Verhältnis. (Diese fünf ergeben sich, wenn man die zwei Tripel, die Th. 93 f. und 209 f. entwickelt, miteinander verbindet). Es handelt sich um einen uneigentlichen, um drei metaphysische und um einen religiösen Begriff von Ewigkeit. Ewigkeit im uneigentlichen Sinne ist unbegrenzte Dauer (sempiternitas); es kann nicht ausgeschlossen werden, daß Parmenides in seinem Lehrgedicht nur diese meinte, da er unter dem Titel des ‚Seienden‘ wohl ein materielles Ganzes vor Augen hatte („Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8, 5–6 a“: 89–130). Ewigkeit im religiösen Sinn ist jener neue Aion, von dem – über die Zugänglichkeit der Philosophie hinaus – das Evangelium spricht und auf die der Glaubende hofft. Ihren Gehalt bestimmt Th. so: „eine in eine eigene Zeit heraustretende Ewigkeit“. Diese ist „ganz Ewigkeit“, insofern sie die nur in vorübergehenden Erfahrungen gegebene Ewigkeit ganz zu sich bringt; und sie ist „ganz Zeit“, indem sie ganz Zeit der Geschichte wäre, auf die die Natur (und so der Mythos, das Immergleiche) nicht mehr „übergreift“. Was sind die drei Bedeutungen von Ewigkeit im metaphysischen Sinn? Erstens die Zeitlosigkeit (aidiotes) von Ideen oder von Sätzen, für die zeitliche Qualifikationen sinnlos wären; zweitens eine Form von Leben, in der dieses „in Einem bleibt“, d. h. deren jeweilige Gegenwart weder in die Vergangenheit „abfließt“ noch in die Zukunft „übergeht“ (aion); drittens eine Art von „Kompositum“ zwischen aion und sempiternitas, wie sie etwa in Formeln wie „aeternitas semper praesens“ oder „nunc stans“ zum Ausdruck kommt. Th. konzentriert sein Interesse auf den mittleren, aionischen Ewigkeitsbegriff. Den dritten hält er für ein hybrides Gebilde, das freilich solange immer wieder auftauche, als man den Aion nicht radikal genug denke. Der erste ist seiner Meinung nach dauernd in Gefahr, auf die Ebene der Wiederkehr des immer Gleichen zu degenerieren, wenn er nicht Halt findet im zweiten. Damit sind auch die beiden Vorwürfe angedeutet, die Th. gegenüber der bisherigen Metaphysik der Ewigkeit erhebt. Deren Fehler liegt darin, daß die Ewigkeit, als das Andere zur Zeit, der Dialektik der Negativität zum Opfer gefallen ist. Und zwar entweder so, daß sie, als „Urbild“ der linearen Zeit, der Form nach von dieser abhängig blieb, und so nichts als der „Reflex des bleibenden Gesetzes von Entstehen und Vergehen“ (62), stillstehende, gefrorene Zeit (61), ist, – während in Wahrheit Ewigkeit nur auf dem Wege über die Erfahrung der Gegenwart, also der dimensionalen Zeit, zugänglich ist. Oder so, daß man übersah, daß die Ewigkeit das in sich freie Andere zur Zeit nur dann sein kann, wenn sie zugleich die Zeit positiv in sich aufhebt (104 f.). In Th.s hegelianisierender Sprache gesagt, ist die Ewigkeit die „Zeit als das Andere ihrer selbst“ (310). Ihr Gegensatz liegt nicht nur in der Vergänglichkeit der Zeit, sondern auch darin, daß die leere Zeit, statt zu vergehen, sich immer wieder reproduziert. Th. unterscheidet also eine Zeit, die „nur Zeit ist“ (43), von einer „richtigen Zeit“ (51), die „in ihrer Tiefe“ Ewigkeit enthält oder ist (62). Dieser Zeit, die in sich Versöhnung von Zeit und Ewigkeit ist, kann folglich auch in bestimmten Erfahrungen und in der Analyse Ewigkeit „entrissen“ (58) oder „entlockt“ (62) werden.

Es ist schon angedeutet worden, daß Th. zur Metaphysik ein zwiespältiges Verhältnis hat. Einerseits will Th., allen heute herrschenden Reduktionismen aufs empirisch Sichere und dem Gerede vom Ende der Metaphysik zum Trotz, nicht darauf verzichten, nach dem zu fragen, „was in Wahrheit ist“ – und hat deshalb nichts dagegen, wenn man dieses Buch als ein „Plädoyer für Metaphysik“ auffaßt. Andererseits hat er ein sehr distanzierendes Verhältnis zu den Gedanken und Argumenten der „bisherigen Metaphysik“. Das Schlußurteil über die Anfänge der Philosophie bei Parmenides, nach langer, subtiler Analyse des Textes, lautet: eine aus Angst vor dem Tode geborene, nihilistische Konstruktion (115–117). Den Begriff der Zeit, den Aristoteles in der

„Physik“ entwickelt, sieht Th. als ein Analogon dessen, worauf sich die lineare Zeit in der Schizophrenie reduziert (225 f.). Man kann auch lesen: „Die Welt des Schizophrenen ist Realität gewordene Metaphysik, Metaphysik von der Art der überkommenen“ (61; vgl. 51), – ein Satz, in dem Th. wohl nicht nur etwas über die Realitätswahrnehmung des an Schizophrenie Erkrankten, sondern auch über die Gesundheit der „bisherigen“ Metaphysik sagen will. Jedoch entspricht diesen Attacken kein sehr klares Gegen-Konzept. Man hat den Eindruck, daß – das eher vorausgesetzte als entwickelte – Gegenkonzept sich aus folgenden Komponenten zusammensetzt: einerseits einem positiven, aber selektiven Verhältnis zu manchen Ideen und Begriffen gewisser klassisch-metaphysischer Entwürfe (Platon; Hegel), ohne daß aber auch die Ebene metaphysischer Argumentation entschlossen betreten würde; andererseits der Meinung, daß die Philosophie – über gewisse Hinweise und spekulative Hypothesenbildungen hinaus – Metaphysik erst werden könne, wenn sie über ihre eigenen Grenzen hinweg auf den Gehalt dessen schaut, was nur der Glaube kennt. Eine Illustration zu dieser Haltung erblicke ich jedenfalls in den beiden Abhandlungen über den „Gebetsglauben Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“ und über die „Gegenwart des Todes im Leben“ (197–217).

Die erstgenannte Abhandlung (321–377), die die älteste der Sammlung ist, ist m. E. zugleich eine der besten. Ihre Position am Schluß des ganzen Buches hebt sie heraus; auch wäre die – ohnehin gewagte – Verwendung des Wortes „Theologie“ im Titel des Bandes ohne sie kaum zu rechtfertigen gewesen. Sie ist so gebaut, daß sich zwei Interpretationen wechselseitig erhellen: einerseits eine („laienexegetische“) Analyse der evangeliumsgemäßen Glaubenshaltung unter dem Gesichtspunkt ihrer Zeitlichkeit, andererseits eine Konfrontation zweier, eigens im Licht der Zeitlichkeit unternommener philosophischer Theorien des Selbstseins, nämlich derjenigen Kierkegaards und Heideggers. Die Interpretation der Glaubenshaltung steht unter dem Wort Jesu: *ὁ αἰτῶν λαμβάνει* „wer bittet, wird empfangen“. Objektiv entspricht dieser Haltung die Überzeugung, daß das „kommende“ Gottesreich „schon da“ ist; subjektiv ist es eine „proleptische“ Einstellung zur Zukunft: man lebt in der Vorwegnahme der (ewigen, absoluten) Zukunft. – Unter den modernen Theorien des Selbstseins als Zeitlichseins hat Heideggers „Sein und Zeit“ die größte Wirkung gehabt. Th. erblickt darin einen Gegenentwurf gegen Husserl, der doch von dessen Prämissen nicht ganz los kommt. Bei Heidegger stehe die Zeit zwar nicht mehr, wie bei Husserl, unter der Dominanz der Wahrnehmung und damit des Gedächtnisses, verliere aber ebenso wie dort ihre Offenheit, weil die Zukunft, die Dimension der Unabgeschlossenheit, als durch den Tod „geschlossen“ gedacht wird. Außerdem sei Heideggers Festlegung der Gegenwart auf den Augenblick ebenso einseitig wie Husserls Festlegung auf die Präsenz einer Gestalt. Was den formalen Begriff der Zeitlichkeit angeht, meint Th. (doch wohl übertreibend): „Nahezu alles, was [daran] haltbar ist, verdankt“ Heidegger „der Existenzdialektik Kierkegaards“ (345). Dessen Entwicklung in bezug auf das Verhältnis von Zeitlichkeit, Selbstsein und Glaube zeichnet Th. knapp, aber genau nach. In seiner Idee der „Doppelbewegung“ (unendlich über das Endliche hinaus und vom Unendlichen wieder ins Endliche zurück) „temporalisiere“ Kierkegaard Hegels Entdeckung der Wahrheit als vermittelter Unmittelbarkeit: durch den Austrag der Dialektik der Zeitdimensionen vermittelt sich das ewige Wesen des endlichen Geistes zu sich selbst, eben zu einem „Selbst“. Der zweite Teil der Doppelbewegung ist nach Kierkegaards Meinung nur in der Kraft des Glaubens möglich. Th. stimmt ihm hier zu, allerdings mit der Einschränkung: falls es die Verzweiflung aus dem Trotz des Selbst-sein-Wollens, auf die Kierkegaard abhebt, wirklich gebe. Im Gegenzug legt Th. Wert darauf, den Glauben, der Selbstsein ermöglicht, nicht in einengender Weise von dieser „Funktion“ her zu deuten. Der Glaube sei grundsätzlich mehr: nämlich „Befreiung des Menschen von sich selbst“ und erst so auch „dazu, er selbst zu sein“ (355). In Kierkegaards Konzeption des „Augenblicks“ sei die Gegenwart Synthese nur kraft der Anstrengung immer je neu überwindener Verzweiflung; es fehle ihr die Gelassenheit der Liebe zum Anderen und zur Welt.

Wenn die Zeit in ihrer Tiefe Ewigkeit ist, dann kann man sich fragen, ob dadurch der Tod nicht von vornherein als überwunden gelten kann. Zu dieser Frage äußert sich

Th. nicht direkt. Hingegen unterstreicht er sehr stark, daß die „Gegenwart des Todes im Leben“ (197–217) nicht durch die Präsenz der Ewigkeit in der Zeit schon überholt ist, sondern vielmehr deren unüberholbares Inkognito sei. Gegenüber der seiner Meinung nach in der nachidealistischen Philosophie herrschenden „Auflösung des Todes ins Leben“ (204) unterstreicht Th. den „vollen Begriff“ des Todes – gegen die Reduktion des Todes auf den menschlichen und dieses auf den je eigenen und dieses wiederum auf das an ihm, was für mich, den Lebenden, handlungsrelevant ist (199). – Dieser Tod ist „im Leben gegenwärtig“: als Vergänglichkeit im Vergänglichen – als Lebenseinde im mehrzelligen Lebewesen; in seinen Vorspielen, als die Schlaf und Krankheit anzusehen sind –, in der Veränderung des Lebensgefühls, d. h. in der Umkehrung des relativen Gewichts der Zukunfts- und Vergangenheitsorientierung beim Alternden im Vergleich mit dem Jungen; als wißbare Grenze, von der her wir unsere knappe Zeit entschieden ergreifen können (Kierkegaard, Heidegger) – als das, was uns in Distanz zu uns selbst setzt und so das theoretische und praktische Selbstverhältnis ermöglicht (Simmel). In dieser Perspektive „versorgt uns der Tod mit Energie“ (208), nämlich zur Erfüllung unserer Aufgabe, jenen „Abschied von uns selbst“, der der Tod ist, einzuüben (211). Es geht um die erlernbare Dauerhaltung der Distanz, d. h. des Aufbrechens bloßer Unmittelbarkeit, mit Sartres Worten um „die unaufhörliche Bewegung des Sich-Losreißen von der Welt und von sich selbst“ (214); worin diese besteht, wird nicht näher ausgeführt. Ablehnend verhält sich Th. gegenüber der klassischen Idee der Unzerstörbarkeit der Geistseele. Seiner Auffassung nach „glauben nur Heiden an ihre Unsterblichkeit“, die folglich von Feuerbach und Kierkegaard „gleichermaßen“ zu Recht abgelehnt werde (198). Th. versucht also eine Position zu entwickeln, die die Ablehnung dieser Unsterblichkeit der Seele zu verbinden sucht mit den zwei folgenden Sätzen: 1. Die Hoffnung auf ein „ewiges Leben“ ist nicht von vornherein unsinnig (315); 2. Es ist eine alte Einsicht, daß das für uns Letzte das an sich Erste ist“ (350). Mir kommt vor, daß diese Sätze nicht gut zusammengehen. Abgesehen von Sachgründen, die hier nicht erörtert werden können, sprechen dagegen schon zwei externe Überlegungen. Erstens waren die klassischen christlichen Denker ziemlich unisono nicht der Meinung, die Unsterblichkeit der Seele sei eine exklusiv heidnische Idee. Sie meinten vielmehr, daß es ohne diese Qualität der Seele keine personale Identität dessen geben könne, der „jetzt“ zeitlich und „dann“ in ewiger Weise lebt. Sie meinten auch, daß die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben keine rationale Hoffnung mehr sei, wenn nicht philosophisch gezeigt wird, daß der Kern des menschlichen Seins vom Tod nicht zerstört werden kann. Gehört zu diesen christlichen Klassikern nicht sogar Kierkegaard, dessen Polemik gegen einen gewissen Umgang mit dem Unsterblichkeitsglauben nicht als die Ablehnung der Substanz desselben verstanden werden darf? Zweitens: Wenn Th. sagt, daß uns der Tod mit „Energie zum Handeln versorge“, wie soll das anders zu verstehen sein als so, daß die Konfrontation mit dem Tod Energien in uns weckt, die natürlich nicht die des Todes, sondern die des Lebens sind, und zwar eines Lebens, das eine ewige Gültigkeit hat – die es wieder nur haben kann, wenn es selbst nichts bloß Zeitliches ist? Ist nicht schon die (an Platons „Phaidon“ erinnernde) Deutung des Todes als „Abschied von uns selbst“, die Th. vorschlägt, nur sinnvoll auf der Basis einer inneren Dualität zwischen dem, der bleibt, und dem, der geht? Mit Recht freilich lehnt Th. eine Konzeption von Unsterblichkeit ab, die uns der Aufgabe des „Abschieds“ enthöbe. Was mir eine Inkonsistenz der Theorie zu sein scheint, hat seinen Grund darin, daß Th. versucht, zwischen der klassischen Metaphysik und dem nachidealistisch unmetaphysischen Denken einen Mittelweg zu gehen, also gewissermaßen eine unmetaphysische Erneuerung metaphysischer Intuitionen anstrebt. Mir scheint nicht sicher, ob es auf diesem Grat überhaupt einen Weg gibt, der es gestattet, zu einer philosophisch vertretbaren Entscheidung „letzter Fragen“ zu kommen.

Th.s Buch dokumentiert einen heute seltenen und deswegen sehr begrüßenswerten Versuch, den verschütteten Zugang zu einem philosophischen Begriff der Ewigkeit und insofern zum Gegenstandsbereich der Theologie freizuschaukeln. Das Leben in der Zeit, das – aus welchen Gründen auch immer – oft als ein Leben unter der entfremdenden Herrschaft empfunden wird, läßt das Verlangen nach einer Teilnahme an der Ewigkeit wach werden. So gilt Th.s Interesse besonders jenen Momenten der Zeiter-

fahrung, in der diese entweder leidvoll von ihrer Distanz zur Ewigkeit oder beglückend von ihrer Partizipation an der Ewigkeit geprägt ist. Daß er dies nicht nur in abstracto entwickelt, sondern die Mühe auf sich nimmt, diese These in subtilen Detailanalysen am empirischen Material der Psychiatrie oder an bedeutenden philosophischen Zeit-Theorien zu bewähren, nötigt dem Leser Respekt und Bewunderung ab.

(Nachzutragen ist hier eine Erwähnung der ebenso komplexen wie bestechenden Interpretation, die Th. der Sartreschen Theorie der Existenz-Zeitlichkeit widmet [131–193]. Es geht Th. dabei um die „Freilegung von verschütteten Intentionen, die nur im Aufbrechen der Systemzwänge sichtbar werden“ [164]. Der grundlegende Systemzwang gehe von Sartres Ansatz bei der Ekstase des gegenständlichen Bewußtseins aus, das dieser so deuter, daß das selbstvergessene Subjekt [intentional] „ist“, was es selbst nicht ist, – und nicht ist, was es selbst [substanziell] ist. Dieselbe Sein/Nichts-Dialektik werde projiziert auf das Verhältnis von Zukunft und Vergangenheit [Gewesenheit]. So falle die Gegenwart, die mit der Präsenz des Objekts identifiziert wird, als Gegenwart des Subjekts und damit als eigene Dimension aus; sie verliere ihr eigenes Volumen und verkomme zum bloßen Umschlagspunkt von Zukunft in Vergangenheit, die dadurch unweigerlich ebenfalls defizient werden.)

Meine *Anfragen zur Sache* konzentrieren sich auf zwei Gegenstände: Erstens die Klarheit der Rede von „der“ Zeit, zweitens die Bedeutung und Richtigkeit der These, Zeit übe wesentlich eine entfremdende Herrschaft aus.

Man fragt sich, welche Einheit der Bedeutung man dem Wort „Zeit“, so wie es Th. verwendet, zuschreiben darf. Offensichtlich handelt es sich nicht um einen univoken Begriff; die Vielheit seiner Bedeutungen aber wird nicht in eine klare Zuordnung gebracht, was man doch erwarten müßte, da Th. die Einheit „der“ Zeit mehrfach betont. Auf mehreren Ebenen müßten Klärungen stattfinden. So betont Th. z. B. auf der einen Seite, daß es dieselbe Zeit sei, die über Dinge und Menschen herrsche, befaßt sich aber andererseits nur mit der Zeit des menschlichen Lebens und erspart sich so etwa die Frage, was es bedeute, daß die Physik in ihrer Naturdeutung ohne die dimensionale Zeit auszukommen scheint. Unbearbeitet bleibt auch die Frage, wie sich „lineare“ Zeit und Bewegung bzw. Bewegungsvielfalt zueinander verhalten: Hat die Zeit eine Realität für sich oder ist sie nur eine bestimmte Korrelation von Prozessen o. ä.? Inwieweit kann es Zeit ohne ein Organ für Veränderung geben, inwieweit nicht? Wenn wir uns nun der menschlichen Zeitlichkeit zuwenden, so bleibt die Frage weitgehend offen, wie sich die beiden „Ordnungen“, die zusammen „die“ Zeit ausmachen, zueinander verhalten. Th. sagt, sie gehörten zusammen wie zwei Erscheinungsweisen desselben; es ist also eine Zusammengehörigkeit im Bewußtsein, und zwar eine notwendige, nicht kontingente. Andererseits bestehe zwischen beiden auch eine Verschiedenheit (welche? begrifflich? real? begrifflich mit Fundament in der Sache etc?), ja ein „gewisses“ „Spannungsverhältnis“. Mir scheint deutlich, daß hier weitere Klärungen nötig sind. Aufgrund mancher Stellen kann man den Eindruck gewinnen, als sei die Aufspannung der Zeitdimensionen Produkt einer produktiven Einbildungskraft, in der sich die Selbstaffirmation des Lebens ausdrückt, die ihrerseits durch eine gewisse Partizipation an der Ewigkeit ermöglicht ist, gegen die zerstörerische Macht der bloß linearen Zeit. Aber dann wieder sagt man sich, daß die lineare Zeit ja gar keine Macht haben könne, wenn sie nicht an der Lebenskraft und somit an der Dimensionalität der Zeit teilhätte – so daß die „Spannung“ zwischen der linearen und der dimensionalen Ordnung, von der Th. spricht, gar nicht dort, sondern zwischen zwei Modi der Gesamtzeitlichkeit anzusiedeln wäre. Ich befürchte nun, daß man sich gegen solche Einwände, die Bitten um eine präzisere Sprache sind, allzuleicht dadurch immunisieren wird, indem man ihnen mit der Universalwaffe der Dialektik begegnet. Aber eben im reichen Gebrauch hegelianisierender Redefiguren sehe ich eines der Hindernisse gegen die Erzielung größerer Klarheit. Was soll es z. B. heißen, daß etwas „auf sich selbst reduziert“ wird? Wenn Th. von der „Reduktion der Zeit auf sie selbst“ spricht, meint er ja wohl die Eliminierung der Dimensionalität, so daß nur noch die „Linearität“, d. h. die Ordnung des Nacheinander, übrigbleibt; aber wenn *das* die Zeit „selbst“ ist, wie verträgt sich diese Aussage mit der anderen über die wesentliche Dimensionalität der Zeit? Wie gar mit den Aussagen über die Zeit, die „ganz Zeit“, „richtige“ Zeit ist, insofern sie von ihrer linearen

Ordnung befreit ist und mit der Ewigkeit, zusammenfällt? Die Ewigkeit ist einerseits „das Andere zur Zeit“, andererseits die Zeit selbst als „das Andere ihrer selbst“, das auch als die „Tiefe“ der Zeit bezeichnet werden kann. Was heißt das alles genau? Wie kann es begründet werden? Einem Leser, der Hegels Sprache gegenüber skeptisch geworden ist, will scheinen: Zum Zwecke einer nachträglichen geistvollen Formulierung komplexer Verhältnisse mag so eine Sprache erlaubt sein – aber doch wohl nicht, wenn es darum geht, Sachverhalte allererst zu finden und zu sichern. Denn sonst droht die philosophische Diskussion zum Spiel zwischen Hase und Igel zu werden.

Nun zur „Herrschaft“ der Zeit! Was kann es bedeuten, wenn man sagt, etwas herrsche über etwas? In einem uneigentlichen Sinn meint man damit die Priorität des bestimmenden Elements über das Bestimmte, z. B. eines Ganzen über seine Teile, einer Verlaufsgesetzlichkeit über einen Verlauf, einer Form über das Geformte. Es ist „Herrschaft“ in einem uneigentlichen Sinn, weil weder auf der Seite des Herrschenden noch (was noch wichtiger ist) auf der Seite des Beherrschten ein Wille oder eine Tendenz da ist, der sich die Herrschaft als Grenze der Orientierung entgegenstellt. Herrschaft (im eigentlichen Sinn, also) über solche Tendenz-Wesen kann wohlthuend (anleitend) oder leidvoll (zwanghaft) sein. Th. schreibt der Zeit eine Herrschaft zu, die wesentlich entfremdend und damit leidvoll ist. Dabei denkt er freilich von vornherein nur an die „Herrschaft“ der Zeit über *uns Menschen*. Die Frage ist allerdings: wann leiden wir an der Zeit? Wir leiden an der Vergänglichkeit; gewiß: aber nur an der Vergänglichkeit des Guten, nicht an der des Schlimmen. Wir leiden am „immer-weiter“, das nie aufhört; gewiß: aber nur dann, wenn es sich um Schlechtes oder Banales (d. h. nur bleibendes, sich nicht steigendes Gutes) geht. Wir leiden manchmal daran, daß die Zeit nicht schnell genug oder zu schnell vergeht: je nach unseren Wünschen. Wir leiden an der Macht der Vergangenheit, wenn böse Vergangenheit nicht vergehen will; wir hoffen auf die Macht der Vergangenheit, wenn es darum geht, daß mühsam eingeübte Fertigkeit, erkämpfte gerechte Ordnung bleibe. Dem Leiden an der Zeit entspricht, je nach den Umständen, die Freude an der Zeit: wenn Schlimmes vergeht, Gutes kommt. In all diesen Fällen leiden wir also nicht an der Zeit als solcher, sondern an dem Schlechten (oder am Fehlen von Gutem), das je zu einer Zeit stattfindet. Aber vielleicht ist das Leiden an „der Zeit“ als solcher identisch mit dem Leiden an der Tatsache, daß – so wie unser Leben – das Dasein des Guten und Schlechten keineswegs primär in unserer Verfügungsgewalt steht? Aber dieser Abhängigkeit korrespondiert auch ein Glück: das des Befreitwerdens und das des Beschenktwerdens. Ein Leiden an der Zeit als solcher könnte schließlich darin erblickt werden, daß uns die Aufgabe der Synthese der Dimensionen sowohl belastet wie oft mißlingt. Freilich entspricht diesem Leiden wiederum der Reiz der Aufgabe und die Freude am Gelingen. Es scheint also schwierig, ein Leiden namhaft zu machen, das rein in der Herrschaft der Zeit als solcher seine Ursache hat. – Gegen diese von uns vertretene Glücks-Neutralität oder -Ambivalenz der Zeitherrschaft wendet nun Th. ein, dabei handle es sich nur im Schein; tiefer als die Ambivalenz von „guter“ (zueignender) und „schlechter“ (entfremdender) Herrschaft liege die entfremdende Herrschaft. Die Erklärung, die Th. auf die Frage gibt, wie es zu jenem Schein kommen könne, daß uns die Zeit durch ihre „Medialität“ „vor sich selbst schütze“ (44), ist mir aber ganz dunkel. Und die These, in den psychotischen Erkrankungen werde die zerstörerische Herrschaft faßbar, die der Zeit als solcher eigen sei, im normalen Leben aber verdeckt bleibe, scheint mir doch nicht hinreichend begründet. Wenn diese These richtig wäre, würde – pointiert gesagt – Gesundheit zur Privation, die funktionierende Realitätskontrolle zum Leben in einer Scheinwelt. Man müßte dann nicht mehr nach den Ursachen der Erkrankung suchen, sondern nach denen der Gesundheit. Gewiß: jeder Erkrankung liegt, als Bedingung der Möglichkeit, eine Fragilität zugrunde. Aber darf diese – die die Fragilität eines guten Seins ist! – schon als wesentlich „entfremdeter“ Zustand betrachtet werden? Welchem Wesen sind wir denn entfremdet? Ist etwa die Ewigkeit unser „Wesen“? Ist das zeitliche Dasein also uns im Grunde fremd? Ich fürchte, daß Th. mit solchen Thesen in die Nähe der manichäischen Gnosis zu geraten droht (was ihm als Christen doch wohl auch wieder nicht recht sein kann).

Eine indirekte Bestätigung seiner These, daß aus der Herrschaft der Zeit „analy-

tisch“ das Leiden folge, sieht Th. in der Erfahrung, daß die „Freiheit von Zeit“ unmittelbar Glück mit sich bringe. Solche (wenngleich nur relative) Freiheit erführen wir im (ästhetischen) Verweilen. Wie steht es um die Beweiskraft dieses Satzes? Inwiefern kann man sagen, wir seien im ästhetischen „Verweilen“ frei von Zeit? Bleibt man bei der Erfahrung selbst (und verzichtet, wie doch auch Th. es tut, auf eine platonische Rückbindung der sichtbaren Gestalt auf eine wahre, positiv zeitlose Idee), dann scheint die dabei erlebte Gelöstheit nur Freiheit vom praktischen Interesse und dem speziell dazugehörenden, *sich sorgenden Zeitbewußtsein* zu sein – keine Freiheit von der Zeit selbst. Eine Freiheit von der Zeit überhaupt darf auch gar nicht gegeben sein, da die ästhetische Anschauung ja ohne die Synthesis der nacheinander erfaßten Momente des Gegenstands nicht möglich ist. Dieser Herrschaft der Zeit muß man also unterworfen bleiben, um jenes Glück erfahren zu können, das man dann nachträglich mit den Worten ausdrückt: man sei so erfüllt gewesen, daß man die Zeit vergessen habe, d. h. das Rechnen mit der Zeit für eine Weile unterbrach. Dies kann einem freilich auch passieren, wenn man fasziniert – und keineswegs glücklich – Zeuge eines schrecklichen Vorgangs wird. Das Glück der ästhetischen Anschauung liegt also nicht formell an der Zeitvergessenheit, sondern an der Vollkommenheit des Gegenstandes der Betrachtung, dem ich mich freilich nur dann ganz widmen kann, wenn ich nicht zugleich an meine Fehler von gestern und meine Probleme von morgen denke. Herrschaft der Zeit und Leiden scheinen also nicht analytisch zusammenzugehören. Richtig ist nur der synthetische Satz, daß der Leidende wohl mehr an die Zeit denkt als der Glückliche.

Th. versteht dieses Buch als „Zwischenergebnisse eines work in progress“ (7). In der Tat sind die verschiedenen Beiträge, die aus verschiedenen Zeiten stammen, nicht aufeinander abgestimmt. Jedem von ihnen ist eine retractatio beigefügt. Solche selbstkritische Haltung ist zwar lobenswert. Aber noch besser wäre es, wenn sie konsequent weitergeführt würde: Sollte nicht ein Text, der in den Druck gegeben wird, soweit à jour gebracht worden sein, daß er möglichst einheitlich die Meinung des Verf.s zum Zeitpunkt der Redaktion wiedergibt? Die Leser, die sich entschließen, etwas von ihrer knappen Zeit und Energie der Lektüre eines wissenschaftlichen Buches zu widmen, scheinen darauf ein gewisses Recht zu haben. Nicht alle werden das Verständnis von „Versuchung“ teilen, das Th. ausdrückt, wenn er seine etappenweise Veröffentlichung mit dem Satz rechtfertigt: „Der Versuchung, die . . . [inzwischen gewonnenen] Einsichten für die Druckfassung des Vortrags auszuwerten, glaubte ich widerstehen zu sollen.“ (7). Um so mehr werden sie vielleicht die humorvollen Spitzen genießen, mit denen Th. seinen Text an einigen Stellen gewürzt hat und von denen zwei Kostproben den Abschluß bilden sollen: „Die Lebensform eines Wissenschaftlers, der seine Zeit damit zubringt, sie zu messen, stelle ich mir als die trostloseste aller Lebensformen vor“, – eine Lebensform, die möglicherweise selbst noch „die objektive Trostlosigkeit des Radfahrens“ (54) übertrifft.