



**Stephan Grätzel**

# **Organische Zeit**

**Zur Einheit von Erinnerung und Vergessen**

**Zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage**

**Philosophische Reihe**



# Philosophische Reihe

herausgegeben von Joachim Heil

Über den Autor:

**Stephan Grätzel,**

Universitätsprofessor für Philosophie,  
Leiter des Arbeitsbereiches Praktische Philosophie  
am Philosophischen Seminar  
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
E-Mail: [gratzel@uni-mainz.de](mailto:gratzel@uni-mainz.de)

**Monographien** (Auswahl)

*Raum - Zeit - Kausalität*

*Propädeutik der Praktischen Philosophie*

*Grundlagen der Praktischen Philosophie Band IV*

London 2008

*Ethische Praxis*

*Anwendungen der Praktischen Philosophie*

*im Alltag und Beruf*

*Grundlagen der Praktischen Philosophie Band III*

London 2007

*Methoden der Praktischen Philosophie*

*Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*

*Grundlagen der Praktischen Philosophie Band II*

London 2007

*System der Ethik*

*Existentielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*

*Grundlagen der Praktischen Philosophie Band I*

London 2006

*Die Vollendung des Denkens*

*Vorlesungen zu „Philosophie und Mystik“*

London 2005

*Die Wahrheit der Fiktion*

*Vorlesungen zur Hermeneutik*

London 2005

*Die Masken des Dionysos*

*Vorlesungen zu „Philosophie und Mythologie“*

London 2005

Stephan Grätzel

# Organische Zeit

Zur Einheit von Erinnerung und Vergessen

Zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage

=====

**Turnshare Ltd.**  
**London**

published by

Turnshare Ltd.  
27, Old Gloucester Street  
London WC1N 3XX

E-mail: [publisher@turnshare.com](mailto:publisher@turnshare.com)  
homepage:  
<http://www.turnshare.com>

---

Copyright © 2009 by Turnshare Ltd.  
All rights reserved

---

Made and printed by  
Turnshare Ltd., London

Der von EBPAFI, UN und Life  
prämierte Umschlagkarton besteht aus  
Recyclingpapier und Meeresalgen.

ISBN: 978-1-84790-023-4

Joachim Kopper  
dankbar zugedacht



# Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage .....	I
Einführung: Zeit als Gestalt .....	1
Widersprüche in der Erfahrung von Zeit .....	1
Mnemosyne und Lethe .....	12
Das Verhältnis von Gegenwart und Vergegenwärtigung .....	21
Zeiterfahrung als Suche und Erfüllung .....	21
Präsente und latente Zeit .....	26
Der Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Grunderfahrung .....	29
Die Verzeitlichung der Selbstgegenwärtigkeit .....	29
Die Abschattung der Selbstgegenwärtigkeit .....	31
Ferne und Nähe im zeitlichen Abstand zur Selbstgegenwärtigkeit .....	35
Der Auraraum des Zeitgewinns .....	38
Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung .....	43
§ 1 Der Verlust des Grundes .....	43
<i>Der Riss in der Erkenntnis und seine Fügung</i> .....	43
<i>Die Gleichgültigkeit der Begründung</i> <i>in der scheinbaren Allgegenwart der Zeit</i> .....	46
§ 2 Die Suche nach dem verlorenen Grund .....	49
<i>Die Einbildung des Grundes</i> .....	49
<i>Die Urbarmachung in der Einbildung des Grundes</i> .....	53
<i>Der paradoxe Grund in der Kantischen Formel</i> <i>der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck«</i> .....	57



Die Lust an der Vergänglichkeit .....	61
Die Materialisation des Verstehens .....	61
Die Poetisierung des Verstehens .....	64
Die Zeitlosigkeit des Augenblicks und die ›Unschuld des Werdens‹ .....	71
Der freie Zugang zur Vergänglichkeit als Erlösung von der Zeit .....	79
Die Zerstreuung des ungelebten Lebens .....	88
Die Lust am Unvergänglichen .....	91
Die Statik des Unvergangenen .....	91
Die Suche nach dem Unvergangenen .....	96
Die Entdeckung von Urgedanken .....	99
Die Aneignung des Unvergangenen .....	105
Die Entfesselung der Begierde nach dem Unvergangenen .....	113
Das Unvergangene in der Zukunft .....	118
Der Begriff der ›Eigenzeit‹ .....	129
Enteignung und Zueignung von Zeit .....	129
Die Zeit als ursprünglicher Besitz .....	136
Literaturverzeichnis .....	139
Personenregister .....	143
Sachregister .....	143

## Vorwort zur zweiten Auflage

Wenn Vorworte zu Neuauflagen geschrieben werden, bei denen ein erheblicher Zeitabstand zur vorhergehenden Auflage vorliegt, dann werden zumeist Begründungen oder Entschuldigungen vorgebracht, die ein solches Unternehmen rechtfertigen. Auch im vorliegenden Fall ist es notwendig, zu diesem Umstand Stellung zu nehmen, nicht nur aus dem selbstverständlichen Grund, dass in solchen Zwischenräumen normalerweise eine Entwicklung vor sich gegangen ist, die es schwer macht, das früher Gesagte einfach zu übernehmen. Dieser Schwierigkeit konnte ich wenigstens teilweise begegnen, indem ich den Text weitgehend überarbeitet habe. Dabei habe ich versucht, ihn verständlicher zu gestalten, ohne in die gedankliche Arbeit einzugreifen. Gleichwohl hat dieser Eingriff zu Veränderungen geführt, die nicht alle aufgezählt werden können. Zu bemerken wäre, dass vor allem die Einleitung neu verfasst wurde. Der Text der alten Einleitung wurde zum ersten Kapitel umgearbeitet, wobei Teile des alten Vorwortes verwendet wurden. Gleichfalls finden sich im Vorwort und in der neuen Einleitung auch Gedanken wieder, die ich im Rahmen einer Ringvorlesung der Fachschaft Philosophie am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz zum Thema *Zeit* im Wintersemester 2005/06 als Projekt der Wiederauflage vorstellen durfte und die schon publiziert wurden.<sup>1</sup>

Der eigentliche Grund einer Stellungnahme ist ein konzeptioneller, denn mein philosophisches Arbeits- und Forschungsfeld hat sich seither verschoben. Diese Abhandlung ist in erster Linie theoretischer – speziell phä-

---

<sup>1</sup> Grätzel, Stephan: »Organische Zeit«. In: N. Mewis und St. Schlag [Hgg.]: *ZEIT. Eine Ringvorlesung der Fachschaft Philosophie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, Mainz 2006, S. 49–60.

nomenologischer und ontologischer – Art, auch wenn sie sich in den Dienst der Praxis und Therapie stellen möchte. In der Tat ist sie auch, soweit eine solche Einschätzung überhaupt möglich ist, in diesem Bereich am meisten wahrgenommen worden. Vor allem der Bezug zu Viktor von Weizsäcker, dem die Abhandlung konzeptionell am meisten verpflichtet ist, wurde erkannt und dürfte sicherlich einige Anregungen gerade bei den Lesern der ersten Auflage hinterlassen haben, die mit den Grundansichten dieses genialen Arztes und Philosophen vertraut sind.

Die Thematik des Buches, die *Suche nach der Einheit der Zeit*, würde ich heute auch über den narrativen Zugang, wie ihn Paul Ricœur in seiner Arbeit über ZEIT UND ERZÄHLUNG,<sup>2</sup> vor allem aber dann in den nachfolgenden Versuchen herausgestellt hat, angehen. Ricœur hat selbst noch zu Zeit der Abfassung vorliegender Abhandlung, ja bis zum Ende seines Lebens 2005, an dieser Problematik gefeilt. Der narrative Zugang stellt also eine wichtige Ergänzung dar, wie Ricœurs letztes großes Werk GEDÄCHTNIS, GESCHICHTE, VERGESSEN<sup>3</sup> zeigt. Ricœur hat hier gezeigt, dass die phänomenologische und ontologische Befassung mit dem Thema Zeit die Grundlage aller weiteren und damit auch der narrativen Auseinandersetzung darstellen.

Die vorliegende Abhandlung behält aber ihren Stellenwert aufgrund der Tatsache, dass sie die Dialektik von Erinnerung und Vergessen in ihrer nicht relativierbaren Eigenständigkeit darstellt. Dabei wird die Problematik der Zeit im phänomenologischen Rahmen der *inneren Zeiterfahrung* belassen und die Bedeutung von Erinnerung und Vergessen für die Gestaltung von Zeit von der inneren Dynamik der Zeiterfahrung her untersucht. Dieses Vorgehen steht nicht in Konkurrenz zu Untersuchungen einer *äußeren Zeiterfahrung*, die sich von der kalendarischen und physikalischen Zeit ableitet. Vielmehr ist sie deren Voraussetzung, indem sie die Zeit in den Sinnzusammenhängen der Lebensentwürfe aufzeigt. Die individuelle und kulturelle Gestaltung von Zeit in der inneren Zeiterfahrung bietet eine Grundlage für die sich daran anschließende Frage nach den konkreten Inhalten der Lebensgeschichte und Geschichtlichkeit des Menschen. Innerhalb der Geschicht-

---

<sup>2</sup> Ricœur, Paul: ZEIT UND ERZÄHLUNG. München 1988ff.

<sup>3</sup> Ricœur, Paul: GEDÄCHTNIS, GESCHICHTE, VERGESSEN. München 2004.

## Vorwort

lichkeit des Menschen ist Zeit ein Ordnungsmerkmal, welches das Leben sowohl in seiner Gesamtheit als endliches Dasein als auch in der konkreten Gestaltung der Lebensplanung erfasst und gestaltbar macht.

Der Titel ORGANISCHE ZEIT ermöglicht es, die unterschiedlichen Positionen eines inneren und äußeren Zeitbegriffes in ihrer Einheit zu sehen. Der Begriff wie die Konzeption einer »organischen Zeit« sind in der Philosophie nicht terminologisch geworden, obwohl sie sich aber schon bei Schelling, wenngleich eher am Rande, finden. Dennoch kann die Konzeption der organischen Zeit für Schelling geradezu als zentral heraus gestellt werden.<sup>4</sup> Die »Genealogie der Zeit« in den WELTALTERN zeigt nämlich die Entwicklung einer »allgemeinen Subjektivität der Zeit« die für jedes Ding maßgeblich ist.

»Die fast für allgemein anzunehmende Täuschung, als wäre die Welt oder doch jedes Ding in der Zeit, lässt sich leicht auflösen. Nicht nur dieses oder jenes Ding, z.B. der Weltkörper oder das organische Gewächs; schlechthin jedes hat seine Zeit in sich selbst, ob sie in den hier genannten entfalteter, ausgesprochener ist als in den anderen; [...] kein Ding hat ein äußere Zeit, sondern jedes nur eine innere, eigene, ihm eingeborene und inwohnende Zeit. Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darin, daß er diese *allgemeine* Subjektivität der Zeit nicht erkennt.«

(Schelling, WERKE, Nachlassband, S. 78)

Als intelligible Wesen können wir diese organische Zeit als die *wahre Zeit* erleben oder erkennen. Damit ist es uns möglich, die Dinge und Wesen an ihrem Ort, nämlich ihrer eigenen – organischen – Zeitposition zu verorten. In der EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHIE DER MYTHOLOGIE in der 18. Vorlesung sagt Schelling dazu:

»In der intelligiblen Welt, sagten wir, hat jedes Wesen seinen ihm mit Notwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äußere,

---

<sup>4</sup> Schnell, Mechthild: INCARNATION ET TEMPORALITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE SCHELLING (1809–1927). Édition du Cerf, Paris (noch nicht erschienen).

## Vorwort

welche dadurch entsteht, dass ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren, nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn sie führt alles und jedes wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort.«

(Schelling, WERKE 5, S. 611)

Schelling versucht hier zu verdeutlichen, dass allein die Zeit – nicht der Raum – die wahre Verortung der Wesen zulässt und möglich macht. Die wahre Verortung ist die »organische Zeit«, welche den einzelnen Wesen ihren Standpunkt, man könnte auch sagen, ihren Platz in der Welt und vor allem in der Geschichte zuweist. Damit ist zugleich die Möglichkeit eröffnet, den Wesen ihre Bestimmung zu zeigen und sie ihrer Bestimmung zuzuführen. Organische Zeit ist damit nicht – als Gegenstück zur äußeren, objektiven – die subjektive, bloß gefühlte Zeit, sondern eine *in einem weiten Sinne zu verstehende* objektive Zeit, an der das erkennende Wesen sein ihm bestimmtes Schicksal sehen kann. Die menschliche Zeit ist damit ein Prozess, in dem der Mensch sich auf dem Weg zu seinem wahren inneren Selbst befindet.

Indirekt zeigt Schelling, dass wir mit der chronologischen Zeit unser Leben nicht zeitlich angemessen oder gar wahrhaftig bestimmen können. Dies wird erst dann möglich, wenn wir auf die allgemeine Subjektivität der Zeit stoßen und sie auch in der Chronologie wiederfinden. Dabei befinden wir uns als verstehende Wesen in einem Prozess. Schelling formuliert also einen Zeitbegriff, der die Zeit als einen Prozess sieht, in dem sich ein verstehendes Wesen befindet, das sich durch und mit der Zeit zu sich selbst und seinem wahren Selbst in Beziehung bringt. Identität und Identifizierung werden als ein zeitlicher Prozess verstanden. Die organische Zeit könnte demnach in Anlehnung an Schelling als das Medium definiert werden, das uns in einen Bezug zum wahren und inneren Kern unserer selbst bringt.

Schelling meint damit nicht genau das Gleiche, was ich in dem Buch ORGANISCHE ZEIT dargestellt habe, es gibt aber zwei Gemeinsamkeiten: Zeit kann erstens nicht vom äußerlichen Phänomen her genuin und vor allem dem Menschen angemessen beschrieben und verstanden werden. Zeit ist zweitens das Medium, in dem wir zu uns kommen und uns selbst annähern

## Vorwort

und verstehen können. Wenn wir Zeit äußerlich von ihrer Messung her verstehen, wie es in den Wissenschaften der Fall ist, wie wir es aber mittlerweile durchweg auch im den Wissenschaften vollständig zugekehrten Alltag tun, dann ist dabei das *organische Zeitverständnis* immer schon vorausgesetzt, es findet im Rahmen der organischen Zeit statt, auch wenn dies nicht bewusst ist oder sogar explizit ausgeblendet wird, wie im äußerlichen Zeitverstehen. Menschen sind verstehende Wesen, die nicht nur Zeit verstehen, sondern deren Zeitverständnis die Grundlage für das alltägliche und wissenschaftliche Beschreiben und Verstehen von Zeit bildet. Ohne das organische Zeitverständnis könnten wir auch die äußerliche, die wissenschaftliche, objektive Zeit nicht messen und verstehen. *Wir sind zeitverstehende Wesen*. Das ist der Ausgangspunkt. Insofern ist Zeit der Ausdruck einer Beziehung oder stellt eine Beziehung zu uns selbst dar. Die organische Zeit ist damit das Medium der Selbsterfahrung. In ihrer Dialektik von Erinnerung und Vergessen gestaltet sich das persönliche und kulturelle Gedächtnis.

Vielleicht können diese Ergänzungen wie auch überhaupt die vorliegende Überarbeitung einen kleinen Beitrag zur terminologischen Festigung der *Organischen Zeit* als eine augenöffnende Konzeption leisten. Wie es den Regenbogen, den wir sehen, nicht gibt, so gibt es auch die Zeit nicht, die wir auf dem Uhrblatt verrinnen sehen und messen. Eine solche Einsicht, wenn sie einmal eingedrungen ist, hat weitreichende Konsequenzen für unser Selbstverstehen, soweit wir es vorwiegend an der äußeren und chronologischen Zeit festmachen. Denn es zeigt sich, dass auch die Endlichkeit, der alle Dinge unterworfen sind, eine Illusion ist, die aus einem falsch verstandenen Objektivismus resultiert. Dagegen ist die organische Zeit in jedem Augenblick vollendet, selbst als Leere oder Langweile. Sie ist die erlebte und bewusst erfahrene Eigenzeit, die jeder Organismus ohne Bewusstsein und jedes Dinges ohne Erleben gleichwohl in sich haben. Diese Subjektivität der Zeit zu erkennen und in ihren Konsequenzen auszuloten, bleibt damit mehr denn je ein Anliegen der Philosophie.



## Einführung: Zeit als Gestalt

### Widersprüche in der Erfahrung von Zeit

Im wissenschaftlichen Umgang, aber auch im alltäglichen Gebrauch wird die Zeit unter den Kriterien des Messens behandelt: sie ist Maß, Länge, Raum oder Dimension und hat damit schon eine Gestalt angenommen, die von einem subjektiven Zeiterleben innerhalb der menschlichen Erfahrung mit ihren Überschneidungen, Gleichzeitigkeiten und Differenzen weit entfernt ist. Die Messung der Zeit hat zu einer Objektivierung, aber auch *Ent-humanisierung* der Zeit geführt, nicht nur deshalb, weil das Selbstbewusstsein in der äußerlich gemessenen und bestimmten Zeit kein Kriterium und keine Handhabe findet, seine innere und erlebte Zeit zu bestimmen und zu verstehen. Darüber hinausgehend hat der physikalische Zeitbegriff dieses innere Zeiterleben den Kriterien des Messens unterworfen und als bloße Linearität zu bestimmen begonnen.

So ist der abstrakte Zeitbegriff zur Kategorie des Verstehens, des Bewusstseins und des Lebens geworden. Diese Bestimmung durch eine Kategorie oder durch einen bloßen Begriff war und ist nur möglich aufgrund der ungeheuren Erwartung und des immensen Bedürfnisses, dieses Phänomen des Zeiterlebens zu verstehen. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass dieses Bedürfnis als das fundamentale und ursprüngliche Bedürfnis nach Theorie gelten kann. Diesem *Urbedürfnis nach Theorie*, aus dem sich vielleicht alle anderen entwickeln, wird also der abstrakte Maßbegriff in einer Weise gerecht, die nur als unmenschlich bezeichnet werden kann, da der Anschein erweckt wird, als wäre dasjenige schon verstanden, was hierbei gemessen wird. Dies ist aber gerade die Selbsterfahrung oder das Selbstverstehen, das weder fotografisch noch objektiv, sondern zeitlich ist.



## *Einführung: Zeit als Gestalt*

Die Vereinnahmung oder der Ersatz des Zeitverstehens durch das Messen hat in der Philosophie immer wieder zu Widerspruch geführt. Gerade die letzten hundert Jahre zeigen aber ein besonderes Interesse an dieser Kontroverse, da die Relativitätstheorie den mechanischen Zeitbegriff der Physik ablöste und damit auch dazu ermunterte, wieder einen ursprünglich menschlichen Zeitbegriff zu bedenken. So haben es sich besonders die Lebensphilosophie, die Phänomenologie und die Existenzphilosophie zur Aufgabe gemacht, die innere Zeitgestalt wiederzufinden. Bei diesen Versuchen wurde auch deutlich, dass hier nicht nur eine Korrektur theoretischer Überlegungen vollzogen wurde, sondern, infolge der Eigentümlichkeit der Zeiterfahrung als Ursprung aller Theorie, eine Revolution des Denkens überhaupt bis in den Alltag hinein stattfand. Die Zeit bekam die Bedeutung eines Begriffes, mit dem die eigene Existenz verstanden werden kann. Sie wurde so zum kostbaren Gut und zum ureigensten Besitz, den es zu entdecken und wiederzufinden galt, wie bei Proust.

Wenngleich eine Intensivierung dieser Problematik in unserem Jahrhundert festzustellen ist, so ist diese Kontroverse über den Zeitbegriff so alt wie die Besinnung auf die Zeit selbst, wohl deshalb, weil mit dieser Besinnung Theorie überhaupt geboren wird. So wird in den Zenonischen Aporien behauptet, dass das Nacheinander der Phänomene und damit ihr zeitlicher Verlauf nur aus der Einheit heraus gedacht werden kann. Ohne eine solche Einheit stiftende Gegenwärtigkeit zerfällt das Nacheinander zur Unendlichkeit der Unräumlichkeit und zur Unbewegtheit, zum Phänomen des stehenden Pfeils. Ohne die Einheit mit der Vergangenheit und der Zukunft ist die Gegenwart ein stehengebliebener, ausdehnungsloser Punkt. Die Aporien deuten an, dass die Gegenwart, soll sie begriffen werden, in ihrem Verlauf definiert sein muss. Ohne die Vorgabe einer solchen Einheit wird sie die unendliche Vielheit des Nichts.

Als weiterer klassischer Autor ist Aurelius Augustin in seinen *BEKENNTNISSEN*, den *CONFSSIONES*, der Frage nach der Bedeutung von Zeit in einer ganz radikalen Weise nachgegangen. Im 10. Buch stellt er heraus, was Erinnerung ist. Über die Klärung dieses Problems kommt er im 11. Buch zu der Frage, *was Zeit ist*. Er zeigt, dass sich Zeit nicht objektiv feststellen lässt. Der Versuch scheitert, denn die Vergangenheit ist fort, die Gegenwart zer-

### *Widersprüche in der Erfahrung von Zeit*

rinnt unter der Hand, und die Zukunft ist fern. Wenn ich von diesen Zeitdimensionen spreche, dann kann ich nicht sagen, dass sie *sind*. Sie sind Beziehungen und Bezüge einer geistigen Gegenwart zu einer sinnlichen Gegenwart, aber auch zu einem Gewesenen und einem Zukünftigen. Deshalb gibt es eine Gegenwart der Vergangenheit, denn wenn wir jetzt an Vergangenes denken, bleiben wir im Jetzt, wir haben *jetzt* eine Erinnerung. Das gleiche geschieht mit der Zukunft: Wenn wir jetzt an Zukünftiges denken, sind wir *jetzt* in der Zukunft, und zwar in Form einer Erwartung oder einer Hoffnung. Auch die Gegenwart ist nicht einfach Gegenwart, sie ist immer als doppelte Gegenwart vergegenwärtigt, denn sie ist eine unmittelbare Vergegenwärtigung des Jetzt im Jetzt. Ohne die Vergegenwärtigung des Geistes gibt es keine Gegenwart, wie Augustinus sagt:

»Weder die Vergangenheit noch die Zukunft ›ist‹, und nicht eigentlich lässt sich sagen: Zeiten ›sind‹ drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man, genau genommen, etwa sagen: Zeiten sind ›drei‹: eine Gegenwart von Verganem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Zukünftigem.«

(Augustinus, BEKENNTNISSE, S. 641f.)

Das Innovative an Augustins Zeitbegriff ist die reflexive Form der Zeit. Zeit ist immer schon ein reflexiver Bezug auf Zeitpunkte. Damit ist das objektive Geschehen, das Verrinnen von Zeit, in einen Rahmen gestellt, der zeitlos oder ewig ist. Zeiterfahrung ist die Erfahrung eines Bezugs des so genannten objektiven Verlaufs, des Verrinnens, zu der ewig stehenden Zeit.

Augustinus vergleicht diese Zeiterfahrung mit der Melodie eines Liedes. Das ist ein Vergleich, der bis in unsere Tage immer wieder herangezogen wird, wenn es darum geht, ganzheitliche Vorstellungen von der Summe ihrer Teile zu differenzieren und die organische Einheit eines zeitlichen Geschehens zu verdeutlichen. Denn eine Melodie hat – im Unterschied zu irgendeinem Verlauf – eine Gestalt, die schon von den ersten Tönen her erkennbar ist. Auch das Beispiel der Melodie verdeutlicht die Zeiterfahrung als Erfahrung eines Bezugs.

Die Überlegungen Augustins zum Begriff der Zeit haben die Einheit der Zeitdimensionen, die aber über die physikalische Einheit hinausgeht, deut-

lich gemacht. Augustin hat aber nicht geklärt, wie dieser Bezug zu allen drei Zeitformen – der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – *enttäuscht* werden kann. Hier zeigen sich die Grenzen seiner Konzeption. Denn die Vergegenwärtigungen anderer Zeiträume unterliegen zumeist nicht der Verfügungsgewalt des Geistes oder der Willkür. Wir sind normalerweise nicht in der Lage, ohne weiteres und ohne Hilfe Vergangenes zu wiederholen oder Zukünftiges zu antizipieren. Selbst die Gegenwart unterliegt in ihrer Präsenz nicht der Verfügung, sie kann beispielsweise langweilig werden und ihres Ereignischarakters verlustig gehen – oder es können spontan Erinnerungen auftauchen. Das Eigenleben der Erinnerung ist ein Problem, das gar nichts mit dem Erinnern zu tun hat, sondern mit dem Vergessen. Spontane Erinnerungen entstehen nämlich nur dort, wo etwas auf eine ganz bestimmte Art und Weise vergessen wurde.

Diese Erkenntnis, dass wir nicht die vollständige Macht des Bezuges und damit der Vergegenwärtigung haben, sondern dass sich auch etwas uns vergegenwärtigt in Form spontan aufsteigender Vorstellungen und Erinnerungen, ist das Thema oder besser der Ausgangspunkt des Romans von Marcel Proust *AUF DER SUCHE NACH DER VERLORENEN ZEIT*. Prousts Thema hier ist der Verlust an persönlichem und damit auch an kulturellem Gedächtnis. Der Verlust der Zeit ist ein Verlust großer Teile unseres Lebens. Manchmal geraten Bruchstücke wieder in Erinnerung, aber das meiste geht schon zu unseren Lebzeiten verloren. Unser Leben gleicht hier einem ständigen Absterben – einem Absterben nicht nur unseres Leibes, sondern auch unserer Erinnerung. Mit dem Absterben der Erinnerung stirbt aber auch unsere Identität. Das umfängliche Unternehmen dieses Romans ist der Versuch, nicht nur gegen dieses Absterben anzukämpfen, sondern das Vergangene wieder zu beleben.

Proust erinnert sich zu Beginn dieses Romans an seine Kindheit. Er besitzt allerdings nur wenig Erinnerung daran. Nur einige Erlebnisse sind ihm im Gedächtnis geblieben, wie zum Beispiel eine Begebenheit, da er nicht schlafen wollte oder konnte und nach seiner Mutter schaute, als gerade Besuch im Haus war. Verbotenerweise ging er die Treppe hinunter und geriet in eine auswegslose Situation, als ihn nicht nur die Mutter, sondern auch der strenge Vater entdeckte. Doch zu seiner Überraschung kam es zu

### *Widersprüche in der Erfahrung von Zeit*

keinem Eklat. Der Vater war milde und beruhigte sogar noch die Mutter, die angesichts dieser peinlichen Situation etwas hektisch geworden war. Diese überraschende Wendung der Ereignisse hatte sich nun im Gedächtnis erhalten, zusammen mit ihrer Inszenierung im Treppenhaus, dem Flackern des Lichts, den Eltern, welche die Treppe heraufkommen. Mehr aber nicht. Dieses Bruchstück war alles, was aus der Kindheit und aus diesen Tagen in Combray erhalten war. Dann aber geschieht etwas Eigenartiges, was die Bruchstücke wieder zusammensetzen wird und ganze Teile seiner Kindheit heraufholen sollte:

»Viele Jahre hat in Combray, außer dem was der Schauplatz und das Drama meines Zubettgehens war, nichts für mich existiert. Als meine Mutter an einem Wintertag, an dem ich durchfroh nach Hause kam, vorschlug, ich solle entgegen meiner Gewohnheit eine Tasse Tee zu mir nehmen. Ich lehnte erst ab, besann mich dann aber, ich weiß nicht warum, eines anderen. Sie ließ darauf eines jener dicken ovalen Sandtörtchen holen, die man »Madeleine« nennt und die aussehen, als habe man als Form dafür die gefächerte Schale einer Sankt-Jacobs-Muschel benutzt. Gleich darauf führte ich, bedrückt durch den trüben Tag und die Aussicht auf den traurigen folgenden, einen Löffel Tee mit dem aufgeweichten kleinen Stück Madeleine darin an die Lippen. In der Sekunde nun als dieser mit dem Kuchengeschmack gemischte Schluck Tee meinen Gaumen berührte, zuckte ich zusammen und war wie gebannt durch etwas Ungewöhnliches, das sich in mir vollzog. Ein unerhörtes Glücksgefühl, das ganz allein für sich bestand und dessen Grund mir unbekannt blieb, hatte mich durchströmt. Mit einem Schlage waren mir die Wechselfälle des Lebens gleichgültig, seine Katastrophen zu harmlosen Mißgeschicken, seine Kürze zu einem bloßen Trug unserer Sinne geworden; es vollzog sich damit in mir, was sonst die Liebe vermag, gleichzeitig aber fühlte ich mich von einer köstlichen Substanz erfüllt: oder diese Substanz war vielmehr nicht in mir, sondern ich war sie selbst.«

(Proust, *SUCHE I*, S. 63)

Diese Stelle des Romans beschreibt das Initiationserlebnis, das zu dem Projekt der Wiederfindung der verlorenen Zeit führen wird. Auf diesen Seiten wird deutlich, was Erinnerung bedeuten kann und welche unterschiedlichen Formen von Erinnerung es gibt, nämlich der willkürlichen Erinnerung, aus der alles Leben gewichen war und in der sich Combray nur als grauer Schatten erhalten konnte, und der unwillkürlichen Erinnerung, die beim Geschmack des Gebäcks spontan beim Erzähler aufgestiegen ist und

ihn nicht nur in seine Kindheit zurückversetzt, sondern die Flut gelebten Lebens zurückströmen lässt, ihn mit der Substanz dieses gelebten Lebens erfüllt.

Es war reiner Zufall, der ihn zu diesen Schätzen seiner Kindheit und damit offensichtlich zu seiner Substanz zurück brachte. Der Versuch, diese Erinnerung zu behalten und zu wiederholen, gelingt aber immer weniger, je öfter er versucht, diese Erinnerung zu wiederholen und vor allem zu verorten. Die Festlichkeit des Augenblicks, durch die ihm sogar der Tod gleichgültig geworden war, durch die er die Zeit und Endlichkeit scheinbar überwunden hatte, lässt sich nicht halten. Mit jedem Mal der Wiederholung verblasst das Erlebnis. Da es bei dieser Erinnerung nicht um irgendein Glücksgefühl gegangen war, sondern um das Glück schlechthin, um die Überwindung der Zeit, ist der erneute Verlust umso schmerzlicher.

Da sich die Gegenwart dieses Glückes sinnlich nicht unbegrenzt wiederholen lässt, sondern sich abzuschatten beginnt, versucht Proust, die Erinnerung zu verorten, was ihm letztlich auch gelingt. So kommt es zu der *Erzählung*, deren Anliegen das Zurückholen der verlorenen Zeit wird. Durch die Erzählung soll die Erinnerung dem Zufall ihres spontanen Aufkommens, aber vor allem ihrem eigenen Schicksal der Verblässung und Abschattung entzogen werden.

Dieser Frage, inwieweit gerade die Erzählung so etwas leisten kann und Erinnerungen zu retten oder zurückzuholen in der Lage ist, können wir hier nicht weiter nachgehen.<sup>1</sup> Wir müssen uns auf die Frage beschränken, warum der Geist offenbar nicht eine solche Macht über die Zeit hat, wie Augustin sagt, wenngleich er schon über die unterschiedlichen Zeiträume verfügt. Die Zeit des Vergangenen, und damit auch des Gegenwärtigen und Zukünftigen, ist nicht beliebig oder willkürlich gegenwärtig, auch wenn sie im Andenken oder in der Reflexion bedacht werden kann. Welche andere Macht kommt ihm hier dazwischen und spielt eine Rolle? Warum werden die Erinnerungen schwächer, wenn sie einfach nur wiederholt werden, und was

---

<sup>1</sup> Hierzu möchte ich auf meine Publikationen der letzten beiden Jahre hinweisen, aber auch auf das gerade entstehende Buch *Praxis und Poetik*, das Ende des Jahres erscheinen wird. <http://www.philosophie.uni-mainz.de/graetzel/>

### *Widersprüche in der Erfahrung von Zeit*

geht dabei verloren? Erinnerung, das Erinnern-Wollen, scheint geradezu der Weg zum Vergessen zu sein.

Zu dieser Problematik des Wiederholens und seiner unterschiedlichen Möglichkeiten hat Walter Benjamin mehrfach Überlegungen angestellt, unter anderem in seinem berühmten Aufsatz über DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT. Hier setzt sich Benjamin mit Kunst auseinander, aber auch mit Proust und seinem Projekt der Erzählung als Erinnerung. Auch für Benjamin ist es eine Tragik, dass wir unsere Zeit verlieren. Er sucht die Ursachen dafür, und sieht sie in den Kulturtechniken. Für Benjamin sind die Zeitung, die Photographie, der Film, die modernen Medien insgesamt Techniken der Zerstreuung, die den Menschen aus seinem lebensweltlichen Zusammenhang herausreißen und durch die Möglichkeit der Wiederholung und Reproduktion das Gewebe der Erinnerung zerstören. Das Kunstwerk verliert durch die Möglichkeit der Reproduktion seine Funktion der Erinnerung. Die Reproduktion ist die Entwertung des Hier und Jetzt und ihrer Eigenständigkeit.

Im Gegensatz dazu entzieht sich die Echtheit der technischen Reproduktion: Das Echte, die Authentizität, die Einmaligkeit sind nicht reproduzierbar. Für Benjamin ist die Echtheit einer Sache der Inbegriff alles von Ursprung her Tradierten und Tradierbarem; sie ist *Zeugenschaft*. Was sich in der Echtheit mit Ursprünglichkeit zeigt, ist das ursprüngliche Erleben – was Proust beim Kosten der Madeleine erlebt hat. Die Echtheit, die Authentizität des Erlebnisses wird im Kunstwerk tradiert. Das Kunstwerk ist Medium dieser Authentizität. Nur dann und nur deswegen ist das Kunstwerk wertvoll. Wenn wir versuchen, es zu reproduzieren, dann wird es der gleichen Entwertung verfallen, wie der Versuch von Marcel Proust, das Madeleine-Erlebnis zu wiederholen. Das heißt: Das Kunstwerk ist Erinnerung eines ursprünglichen Erlebens, das durch künstliche Wiederholung oder technische Reproduktionen verloren geht. Mit der Reproduktion wird das Kunstwerk wertlos. Walter Benjamin hat diese Ursprünglichkeit des Erlebens *Aura* genannt. Die Aura, sagt er, sei eine einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag:

»An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Boden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen. An der Hand dieser Beschreibung ist

### *Einführung: Zeit als Gestalt*

es ein Leichtes die gesellschaftliche Bedingtheit des gegenwärtigen Verfalls der Aura einzusehen. Er beruht auf zwei Umständen, die beide in der zunehmenden Bedeutung der Massen im heutigen Leben zusammenhängen. Nämlich: Die Dinge sich räumlich und menschlich ›näherzubringen‹ ist ein genauso leidenschaftliches Anliegen der gegenwärtigen Massen wie es ihre Tendenz einer Überwindung des Einmaligen jeder Gegebenheit durch die Aufnahme von Reproduktion ist.«

(Benjamin, KUNSTWERK, S. 15)

Der Verfall der Aura liegt darin, dass wir einem leidenschaftlichen Bestreben unterliegen, uns Dinge aus zeitlicher Entfernung, also Erinnerungen an Vergangenes, näher zu bringen. Diese Versuche sind verständlich, wenn es um Erinnerungen geht, die kostbar sind und die uns, wie die Madeleine-Erinnerung, das Gefühl von Unsterblichkeit vermitteln, weil sie die Zeit überbrücken und zum *ewigen Jetzt* werden lassen. Hierin liegt, wie auch bei Augustin, dass wir im Verfügen über die Zeit unsterblich sind. Insofern ist diese Leidenschaft gut zu verstehen. Aber sie erreicht genau das Gegenteil: sie zerstört die Einmaligkeit. Deshalb sind für Benjamin die technischen Reproduktionsmöglichkeiten Zerstörung des Gedächtnisses, sowohl des persönlichen wie des kulturellen.

Dieser doppelte Verlust ist nicht mit einem gewöhnlichen Verlust zu vergleichen, bei dem wir Dinge so verlieren, dass sie einfach weg sind. Der Gedächtnisverlust ist eine Modifikation der Präsenz von Informationen oder Erlebnissen. Edmund Husserl hat in seinen Studien *ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES INNEREN ZEITBEWUSSTSEINS* auf einen wichtigen Umstand aufmerksam gemacht, der vor ihm noch niemandem aufgefallen war: Wenn ich mich jetzt an ein Erlebnis von gestern erinnere, dann ist das nicht das gleiche, als wenn ich mich heute Abend oder morgen daran erinnern werde. Die wiederholte Erinnerung wandelt das ursprüngliche Erlebnis ab, weil die Erinnerung an die Erinnerung dazu kommt und auch damit einhergeht. Dadurch ist die Erinnerung an die Erinnerung nicht mehr die gleiche wie die erste Erinnerung. Die Erinnerung ist wie ein nach unten rollender Schneeball. Sie reichert sich mit dem *Nun* des jeweiligen Erinnerungsmomentes an. Am Beispiel der Melodie wird das folgendermaßen verdeutlicht:

### *Widersprüche in der Erfahrung von Zeit*

»Die Erinnerung, die ich jetzt an den Einsatzpunkt des Tones habe, ist eine Einheit der Erinnerung, zu der auch die Erinnerung an die Erinnerungen, die ich soeben an dieselbe Tonphase hatte, gehören.«

(Husserl, PHÄNOMENOLOGIE DES INNEREN ZEITBEWUSSTSEINS, S. 327)

Die Erinnerung ist ein eigenes Geschehen, welches das ursprüngliche Erlebnis weiterführt und fortspinnt. Hier wird der Unterscheid zwischen einer festgestellten historischen Quelle, die als Faktum unveränderlich bleiben sollte, und einer Geschichte, an der die Erinnerung weiter weben kann und in der das Vergangene weiterlebt, deutlich. Das ist das Problem bei den Historikerstreitigkeiten. Denn die Geschichte ist immer aus Geschichten – also aus Erinnerungsgespinnsten – hervorgegangen und geht auch heute zum größten Teil daraus hervor, so dass der Anspruch einer möglichst objektiven Geschichte ein Ideal der historisch-kritischen Methode bleibt. Genau genommen weiß man nie, was *wirklich* war.

Die Modifikation der Erinnerung und der dabei stattfindende Verlust an ursprünglichem Erleben sind aber nur eine Seite des ganzen Problems, das sich im Projekt Marcel Prousts und seiner Suche nach der verlorenen Zeit deutlich macht. Hier ist der Verlust von Zeit, der Verlust von Vergangenheit, etwas Furchtbares, das uns unserer Identität beraubt. Aber darin zeigt sich keineswegs die einzige Einstellung zur Bedeutung von Vergangenheit. Es gibt auch genau das Gegenteil: dass die Vergangenheit nicht vergehen will und deshalb belastend ist. Diese Einschätzung von Zeit und Vergangenheit findet sich bei Nietzsche. Für Nietzsche hängt geradezu die Gesundheit des Menschen davon ab, dass er sich von der Vergangenheit befreien kann. Nietzsche erkennt an der Vergangenheit das *Unvergangene* und damit die Gefahr des ›Wiederkäuens‹, an dem der Mensch zugrunde gehen kann. Nietzsche verdeutlicht dies in der zweiten UNZEITGEMÄSSEN BETRACHTUNG *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.

»Der Mensch stemmt sich gegen die grosse oder immer grössere Last des Vergangenen: diese drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts. Diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde, welche er zum Scheine einmal verläugnen kann, und welche er im Umgang mit seines Gleichen gar zu gern verleugnet.«

(Nietzsche, GA I, S. 249)



### *Einführung: Zeit als Gestalt*

Für Nietzsche ist die normale Haltung zur Vergangenheit ihr Vergessen, nicht ihre Erinnerung. Ohne Vergessen kann der Mensch nicht leben und vor allem kann er nicht die Zukunft gestalten:

»Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; Es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben.«

(Nietzsche, GA I, S. 250)

Es ist möglich, ohne Erinnerung zu leben, es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen zu leben. Das ist Nietzsches große »Gesundheitslehre«. Nietzsche bringt nicht einfach eine andere Meinung ins Spiel, hier kommt ein neues Konzept von Zeit zur Sprache, das aber mit demjenigen, das wir gerade behandelt haben, verbunden ist. Denn die Erlebnisse, die uns in den aufsteigenden Vorstellungen und Erinnerungen spontan gegeben und vermittelt werden, sind meistens nicht gerade schön. Es sind nur in seltenen Fällen Glücksmomente, wie bei der Madeleine-Erinnerung. Meistens handelt es sich um ganz furchtbare Erlebnisse, im Hinblick auf die es gut ist, dass sie vergessen, verdrängt oder wie auch immer weggeschoben werden. Die Rückführung in die Vergangenheit zu Momenten, die der Vergessenheit anheim gefallen zu sein schienen, ist oft oder sogar meistens traumatischer Art. Nur selten lassen uns vergangene Erlebnisse diese tiefe Identität spüren, die uns deutlich werden lässt, dass wir nicht sterblich, sondern unsterblich sind. Deshalb ist für Nietzsche das Vergessen wichtiger als das Erinnern.

Was der Versuch bedeutet, Zeit im Sinne des Andenkens zu bewahren, wird noch deutlicher, wenn wir die Aphorismensammlung aus dem Nachlass von Benjamin heranziehen:

### *Widersprüche in der Erfahrung von Zeit*

»Das Andenken ist die säkularisierte Reliquie. Das Andenken ist das Komplement des ›Erlebnisses‹. In ihm hat die zunehmende Selbstentfremdung des Menschen, der seine Vergangenheit als tote Habe inventarisiert, sich niedergeschlagen.«

(Benjamin, BAUDELAIRE, S. 177)

Für Benjamin zeugt das Andenken von Selbstentfremdung: Wenn der Mensch seine Zeit konserviert, leistet er damit gerade *keine* Erinnerung. Das Andenken führt, wie das Erlebnis, dessen Gegenstück es ist, zum Vergessen. Diese Dialektik, dass Erinnern, oder besser: Erinnern-Wollen, zu einem Vergessen, und umgekehrt Vergessen, oder besser: Vergessen-Wollen, zu einem Erinnern führt, stellt sich als die *subjektiv feststellbare Bewegung eines Kontinuums* heraus. Das Eigenleben dieser Zeit liegt darin, dass sie weder einen physikalisch noch psychologisch zu erkennenden Zusammenhang zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herstellt. Dieser Zusammenhang wird vor allem in spontan aufsteigenden Erinnerungen deutlich, soweit sie ein Einheit-Erleben vermitteln, das dem einer Melodie vergleichbar ist, also die Einheit in einem Kontinuum aufzeigt. Er wird aber auch dort deutlich, wo es ein traumatisches Erlebnis zu verdrängen gilt. Auch die Verdrängung kann der Einheitlichkeit des Erlebens dienen und ist deshalb der Erinnerung nicht entgegengesetzt.

Erinnerung und Vergessen sind keine Gegensätze, sondern ergänzen sich zu einem Ganzen, das als *organische Zeit* bezeichnet werden kann. Sie ist der umfassende Rahmen, der die Einheit und Kontinuität des Erlebens überhaupt möglich macht. Ein totales Erinnern behindert die Erfahrung genau so wie ein totales Vergessen. Erinnerung und Vergessen sind Komplemente der Zeiterfahrung, die zur Selbsterfahrung führen, so wie – den Ausführungen Benjamins folgend – Andenken als Komplement von Erlebnissen zur Selbstentfremdung führt. Die organische Zeit ist deshalb nicht die subjektive Zeit – sie ist aber als Medium der Selbsterfahrung oder deren Scheiterns die für das Subjekt maßgebliche Zeit. Sie vermittelt zwischen den Gegensätzen und Widersprüchen der Gewissheit der Ewigkeit eines zeitlosen Ich-Kerns und der Erfahrung der Vergänglichkeit des Ich in seinen Erlebnissen.

## Mnemosyne und Lethe

Aus den Widersprüchen in der Zeiterfahrung gehen die unterschiedlichen bis gegensätzlichen Strategien der Wiederholung von Zeit, ihres Wiederholens. Da die originäre und authentische Wiederholung nicht der Willkür unterliegt, bedarf es einer Kunst der Wiederholung, einer Kunst der Erinnerung, die – wie bei Marcel Proust – in der Erzählung liegen kann. Es gibt aber noch weitere Techniken der Bewahrung und Wiederholung, auf die Walter Benjamin zu sprechen kam: natürlich das Sammeln, aber auch das Flanieren als eine Möglichkeit der Verlangsamung von Zeit. Umgekehrt gibt es Techniken und sogar eine Kunst des Vergessens. Gerade die letztere ist immer wieder bestritten worden. Eine Kunst des Vergessens, die *ars oblivionalis*, kann es nach Umberto Eco nicht geben, weil Zeichen semiotisch immer eine Anwesenheit, nie eine Abwesenheit darstellen.<sup>2</sup> Diese Einstellung geht von einem einseitigen Begriff von Anwesenheit aus, der einen äußerlichen Zeitbegriff zugrunde legt, wie er von der Technik vorgegeben wird.

Erinnerung und Vergessen sind Künste eines authentischen Umgangs mit der Zeit, der organischen Zeit. Gerade die Erinnerung spielt dabei die primäre Rolle. *Mnemosyne* ist in der griechischen Mythologie die Mutter der Musen und der Künste. Aber auch *Lethe* hat eine mythologische Bedeutung, die *Mnemosyne* zugeordnet ist. Die Zuordnung der beiden Göttinnen in der Mythologie verdeutlicht, dass Erinnerung nicht ohne Vergessen und umgekehrt kein Vergessen ohne Erinnerung bestehen kann. Das Erinnern ist nicht nur ein Zurückholen und das Vergessen kein Ausradieren oder Vernichten: Beide sind besondere Formen der Bewahrung. Erinnerung und Vergessen greifen so ineinander, dass Erinnerung als willkürliche Erinnerung zum Vergessen führen kann. Dies hängt von dem Erlebnis und seiner Bedeutung ab, die es zu bewahren oder zu vergessen gilt.

Das *organische Erinnern* ist deshalb eine Kunst wie das *organische Vergessen*. Sie bilden eine Einheit von *Mnemosyne-Lethe*, die zu der orga-

---

<sup>2</sup> Vgl. Weinrich, Harald: *LETHE. KUNST UND KRITIK DES VERGESSENS*. München 1997, S. 25.

nischen Zeit des spontanen Zeiterlebens und ihrer Erinnerung zurückzugehen sucht. Ist die spontane, unwillkürliche Erinnerung ein aufsteigendes Bruchstück gelebten Lebens, so sucht die Kunst der Erinnerung, diesem Bruchstück seinen Zusammenhang und seine Geschichte zu geben, aus dem es herausgefallen ist. Umgekehrt ist die heilsame Wirkung des Vergessens eine mythische Figur, die sich in der Bedeutung von Lethe findet. Hierzu gehört vor allem der Schlaf, der als organisches Vergessen bezeichnet werden kann. Aber es gibt auch eine Kunst des Vergessens, die dem spontanen und unwillkürlichen Vergessen zur Seite stehen kann.

Die Kunst des Vergessens ist damit eine Kunst der Erinnerung besonderer Art. Sie ist die Form der Erinnerung, bei der ein Geschehen in veränderter Form bewahrt wird. Diese Veränderung geschieht durch eine bestimmte Form der Wiederholung, wie sie etwa im Ritus angelegt ist. Der Ritus ist eine Kunst des Vergessens, denn er ist eine Form des Gedenkens, bei dem das ursprüngliche Geschehen, soweit es traumatisch war und vergessen werden sollte, seinen traumatischen Gehalt durch die Wiederholung verliert. Die Wiederholung als ein Instrument des Vergessens bewahrt das Faktum in entschärfter Form, bei der es seinen Ereignisgehalt verloren hat.

Das Ereignis wird also entschärft, indem es durch Wiederholung in ein bloßes Faktum verwandelt wird. Dies gelingt aber nicht bei jeder Form der Wiederholung, wie gerade neurotische oder zwanghafte Wiederholungen zeigen. Die Kunst des Vergessens liegt hier darin, eine Form der Wiederholung zu sein, die den traumatischen Anteil des Ereignisses neutralisieren kann, ohne es zu tilgen. Als Faktum bleibt das Ereignis entschärft im Gedächtnis bewahrt. Als Faktum ist es nicht mehr virulent; Fakten haben die Eigenschaft, abgeschlossen zu sein.

Wenn Kunst von ihrer kulturellen Bedeutung her als Gedächtnisleistung gesehen wird, dann ist die Kunst des Vergessens als *Kunst der gelingenden Erinnerung* ein zentrales Vermögen der Kunst schlechthin. Denn hier geht es um die Macht über das Gedächtnis, das – wie wir mittlerweile aus der Neurologie wissen – jedes Erlebnis bis ins Detail festhält. Jeder Mensch ist an sich schon ein unendlicher Speicher, der sich in der Interaktion und mit dem kulturellen Gedächtnis ins Udenkbare potenziert. Vor diesem neurologischen Hintergrund werden heute die Parameter umgestellt: nicht mehr

das Behalten, sondern das Vergessen ist die eigentliche Leistung des Gedächtnisses. Diese Leistung muss aber differenziert werden, da die Ereignisse von ihrer ursprünglichen Wahrnehmung an nicht nur unterschiedliche Bedeutungen haben, insofern sie belanglos bis traumatisch sein können, sondern auch ihre Bedeutungen innerhalb des Prozesses des Vergessens verändern. Die Kunst des Vergessens, und zwar des individuellen wie des kulturellen, ist die Kunst der optimalen Bewahrung.

Mit dem Anspruch einer optimalen Bewahrung oder Erinnerung in der Kunst des Vergessens kommen wir zur Bedeutung der organischen Zeit als *Einheit von Erinnerung und Vergessen*. Wenn in den Texten und Abhandlungen zur Kunst und Ästhetik die Zeit immer wieder auftaucht, dann geht es offenbar um diese Einheit der organischen Zeit. Sie spielt dabei entsprechend der Gedächtnisarbeit sowohl eine positive als auch eine negative Rolle, je nach dem, ob sie als bedrohende und vernichtende oder als befreiende und belebende Macht erscheint. Denkt man etwa an Kant und Schiller, so ist die künstlerische Tätigkeit ein ständiger Versuch, gegen die Zeit zu kämpfen und sie womöglich aufzuheben. Dies gilt nicht nur für den Wunsch, unsterbliche Kunstwerke zu schaffen, es gilt auch für den Schaffensprozess selbst. Schillers Begriff der *Aufhebung der Zeit in der Zeit* soll den *Spieltrieb* charakterisieren und mit ihm die Tätigkeit, die den Menschen zur Selbstreflexion bringen kann.<sup>3</sup> Die Aufhebung der Zeit zeigt ihre Bedeutung als negative Macht, sei es in Bezug auf die Vergangenheit und ihre Erinnerung, sei es in Bezug auf die Zukunft.

Im Zweck und in der zweckgebundenen Tätigkeit ist eher die Zukunft vor Augen, sie zeigen die Zeit als eine negative Macht, die geradlinig und unbeirrbar auf ein Ziel hinführt. Völlig unabhängig davon, ob dieses Ziel angenehm oder unangenehm ist, demonstriert die dazwischen liegende Zeit die Bedrohung, die Enge und die Fixierung der menschlichen Existenz. Entscheidend dabei ist, dass diese Fixierung kein unabänderliches Schicksal ist, sondern von der Konzeption der Zeit abhängt. Der Mensch, der sich vom *Horizont* der Zeit her begreift, fixiert das Selbstbewusstsein auf die

---

<sup>3</sup> Schiller, Friedrich: BRIEFE ÜBER DIE ÄSTHETISCHE ERZIEHUNG DES MENSCHEN. XIV. Brief. Stuttgart 1975.

Kategorien des Verstandes, also des Formtriebes, und schließt dabei alle Erfahrungsmöglichkeiten jenseits des Horizontes aus. Eine horizontalfreie Zeit ist aber gerade die aufgehobene Zeit, die in der unmittelbaren und kreativen Erfahrung durch den Spieltrieb zum Ausdruck kommt.

Das Bewusstsein, das sich mit der Zeit und ihrer Messbarkeit im alltäglichen Umgang beschäftigt und dabei große Fortschritte in der Erkenntnis macht, liefert sich, wenn es dieses Schema auch für sich selbst und sein eigenes Verständnis anwendet, an eine Autorität des Verstehens aus, die das Ich von sich selbst entfremdet. Die Zeit bekommt dann den Anschein einer Maschine, die das Ich von der Geburt an das Ende und den Tod befördert. Diese Reise hat dabei etwas Unerbittliches in ihrem Ablauf, da das sture und eben maschinelle Vorwärtstreiben keine Pausen, keine kleinen Ausflüge, sei es ein Stück nach vorn, sei es ein Stück zurück, gestattet. Obendrein verbraucht diese Maschine die Lebenskraft der Kreaturen, so dass am Ende ein lebloses und ausgesogenes Stück zurückbleibt.

Aus dem technischen Begriff der Zeit und dem großen Erkenntnisgewinn in den Wissenschaften bis in unsere Tage wird, sobald das Ich sich darauf bezieht und daran misst, ein gefräßiges Ungeheuer, das alle menschliche Freiheit vernichtet. So ist es kein Wunder, dass die Theorien, die den Freiraum und die kreativen Möglichkeiten des Menschen zu erfassen versuchen, darauf aus sind, die Zeit zu widerlegen, sie für eine Chimäre zu halten, die allein durch das moderne technisierte Bewusstsein entstanden ist.

Dieser durchweg negativen Bedeutung der Zeit steht aber – wie schon gesagt – die andere gegenüber, die die Zeit als wertvollsten Besitz charakterisiert. Prousts Suche nach der verlorenen Zeit steht für die Utopien der Suche nach dem verlorenen Paradies. Nimmt man diese beiden Tendenzen der organischen Zeit, so ergibt sich das Schema eines Kreises oder eines Rundlaufes, bei dem die Einheit zwar formal geschlossen ist, der aber immer nur einen Teil präsent sein lässt. Zeit wird ein komplementäres Phänomen aus Erinnerung und Vergessen, das immer eine Erfahrung präsent macht und eine verbirgt.

Ein solches Schema eines Kreises, in dem ein Teil immer notwendig offenbar ist und ein Teil verborgen, hat Viktor von Weizsäcker mit seinem *Gestaltkreis* beschrieben:

### *Einführung: Zeit als Gestalt*

»Erinnern wir uns der Analysen von Bewegungen und Wahrnehmungen, so entstand der Begriff einer Verschränkung der beiden doch so, daß, indem ich mich bewege, ich eine Wahrnehmung erscheinen lasse. Und daß, indem ich etwas wahrnehme, eine Bewegung mir gegenwärtig wird. Die Verschränkung enthält in sich die notwendige Bedingung, daß die Tätigkeit, wodurch mir etwas erscheint, selbst nicht erscheint, und daß, indem mir etwas erscheint, ich auch tätig bin ... Es ist so, daß wenn ich durch eine Drehtür gehe, ich das Innere des Hauses nur sehe, wenn ich hereingehe, und daß nur, wenn ich herausgehe, es nicht mehr sehe ... Man kann dieses Ausschlußverhältnis mit einem Schlagwort als das Prinzip der Drehtür bezeichnen.«

(v. Weizsäcker, GESTALTKREIS, S. 19)

Der Gestaltkreis bringt das physiologische Verhältnis zwischen Bewegung und Wahrnehmung in dieser komplementären Weise zum Ausdruck. Wahrnehmung und Bewegung bilden einen Gestaltkreis, der immer nur eine Seite bewusst werden lässt, während die andere zu diesem Bewusstsein beiträgt. Ich nehme wahr und bemerke dabei nicht die Bewegung, die mein Organismus für diese Wahrnehmung verrichtet. Umgekehrt schließt die Selbstwahrnehmung der eigenen Bewegung die Wahrnehmung der Außenwelt aus. Diese Konzeption stellt einen Versuch dar, den biologischen und den kognitiven Akt eines Organismus in ihrer Einheit zu begreifen.<sup>4</sup> Die Auslegung des Verstehens im Sinne des Gestaltkreises besagt danach, dass die Wahrnehmung eines Reizes von der Eigenbewegung des Organismus abhängt und umgekehrt. Eine Erkenntnis hängt also von der Bewegung ab, so wie sich die Bewegung an der Erkenntnis orientiert. Alle Stufen der Verfeinerung innerhalb der Erkenntnis überwinden nicht das Grundprinzip, innerhalb des Gestaltkreises jeweils die Bewegung aus der Erkenntnis ausklammern zu müssen. Erkenntnis ist nur in der Bewusstlosigkeit der Bewegung, und Bewegung ist nur in der Bewusstlosigkeit der Erkenntnis möglich.

Dieser Prozess der jeweiligen Ausblendung von Erkennen und Bewegen setzt sich bis in den Bereich des abstrakten Erkennens und Bewegens

---

<sup>4</sup> Weizsäcker hat die Konzeption des Gestaltkreises in dem späteren Werk, der *Pathosophie*, noch einmal entwickelt und dabei die Gewichtung auf die »Einführung des Subjekts in den Gegenstand« gelegt. Dabei ist ihm wohl erst die revolutionäre Bedeutung dieser Theorie deutlich geworden.

fort. In den zeitlichen, räumlichen und kausalen Relationen werden, ausgehend von einer scheinbaren Bewegungslosigkeit des Erkennens selbst, verschiedene Relationen eines Nacheinander, Nebeneinander und einer Folge festgestellt. Die Tätigkeit, durch die diese Erkenntnisse eines Neben-, Nach- und Wegeneinanders möglich sind, erscheint dabei nicht in der Erkenntnis selbst. Sie bleibt verborgen, weil sonst das Erkennen nur sich selbst wahrnehmen würde. Die Wahrnehmung unterdrückt die Selbstwahrnehmung, um den subjektiven Bezugspunkt auszublenden und eine unabhängige Objektwelt zu ermöglichen.

»Ich bewege mich und unterscheide diesen Fall deutlich von dem anderen, in dem ich von außen bewegt werde ... Ein Zweifel und eine Meinungsverschiedenheit entsteht erst dann, wenn es sich etwa um die Bewegung meines Herzens handelt ... Wenn ich seine Bewegung wahrnehme, so ist es nicht mehr so zweifelsfrei, daß ich mich bewege; aber es könnte sein, daß auch im Falle des Herzens ursprünglich eine in der Selbstwahrnehmung vollzogene Selbstbewegung vorliegt, daß die Wahrnehmung meines Herzens nur eine verhüllte, abgeleitete, repräsentative ist: Das Subjekt wäre auch jetzt noch als ein selbst-tätiges vorhanden. In beiden Fällen also ist die Wahrnehmung gar nichts anderes als eine Selbstwahrnehmung, und das, was ich wahrnehme, ist gar nichts anderes als eine Bewegung, und zwar meine Selbstbewegung.«

(v. Weizsäcker, *PATHOSOPHIE*, S. 359)

Die Wahrnehmung der Außenwelt und ihrer Relationen wird erst durch die Ausblendung von Subjektivität möglich. Dies geschieht durch ein ständiges Entferthalten unmittelbarer Präsenz oder Selbstwahrnehmung. Dabei wird in der Gegenwart die Gegenwart selbst, die unmittelbare Präsenz des Jetztseins, ausgeschlossen. Die Gegenwart ist also nur unter Ausschluss der eigentlichen Gegenwart, der eigentlichen Zeit des Erlebens, wahrnehmbar. Die Gegenwart entzieht sich deshalb jeglicher Fixierung, weil in ihr die ihr eigene Zeit unsichtbar bleibt. Der Gestaltkreis von Wahrnehmung und Bewegung schließt in der Wahrnehmung einer Bewegung die Wahrnehmung der Selbstbewegung aus.



### *Einführung: Zeit als Gestalt*

In der vorliegenden Abhandlung wird der Versuch unternommen, die Widersprüche zwischen Erinnerung und Vergessen am Modell des Gestaltkreises als Komplement aufzuzeigen. Das Verhältnis von Bewegung und Wahrnehmung wird dabei auf die innere Erfahrung von Bewegung und Wahrnehmung, also auf Zeit und Grund, bezogen. Die innere Wahrnehmung ist die Erfahrung des Grundes, die innere Bewegung ist die Erfahrung der Zeit.

Da Weizsäcker von einer Notwendigkeit des wechselseitigen Verbergens von Wahrnehmen und Bewegung im Gestaltkreis spricht, wird damit auch deutlich, warum die Erfahrung der Zeit so widersprüchlich ist und sich nicht auf Erinnerung, Vergegenwärtigung und Erwartung reduzieren lässt, sondern auf die Kunst der Erinnerung und des Vergessens angewiesen ist und erst mit ihr eine Gestalt hervorbringt.

Dieses Schema einer komplementären und in einem Gestaltkreis geordneten Erkenntnis von Zeit mag zu der Beantwortung der Frage beitragen, wie der Moment der Gegenwart, das Jetzt, in dem sich alle Zeiterfahrungen kreuzen und in dem sie auch gemacht werden, entsteht, und was er dabei für eine Geschichte zurückgelegt hat. Betrachtet man einmal die unermessliche Zahl der Fakten und Geschehnisse, die diese Geschichte ausmachen, dann fällt auf, dass der jetzige Moment, der auf allen diesen Fakten und Entwicklungen aufruhrt und sie in sich hat, keine bewussten Verbindungen zu dieser Geschichte zeigt und immer wieder neu aus dem Nichts zu entstehen scheint. Alles Gelebte scheint, bis auf ein paar Reste, verschwunden zu sein, und doch steht jeder einzelne Moment und jedes Jetzt in einem engen und direkten Verhältnis zu allen vorhergegangenen. Wie kann aber nun dieser Zusammenhang zwischen dem Moment und seiner Geschichte bewusst gemacht werden?

Das Jetzt ist die Summe aller bisherigen Momente, das Produkt von unermesslich vielen Geschichten, also einer unermesslichen Geschichte und Entwicklung. Aber wir scheinen in ein Nichts zu greifen, wenn wir sie erfassen wollen, weil die *Spuren* von Geschichten und Geschichte kaum erkennbar, geschweige den lesbar sind. Spuren zeugen von dem Abwesenden und sind die Indizien des durch das Selbstfremdmachen jeweils verborgenen Teils.

### *Mnemosyne und Lethe*

Das Nichtgegenwärtige oder das als Spur Gegenwärtige kann den Moment stärker prägen und gestalten als dasjenige, was als Faktum und Erlebnis gegenwärtig ist. Die Spuren aus Erinnerung und Erwartung können Geschichte und Zukunft unmittelbar präsent machen. Trotzdem oder gerade deswegen gibt es einen deutlichen Willen zur Verdrängung dieses Nichtgegenwärtigen, um die organische Zeit zu sichern. Zwischen Vergessen und Erinnern lassen sich keine Prioritäten feststellen, sie gleichen sich zugunsten dieser organischen Zeit aus. Hier herrscht offensichtlich ein Rhythmus, der wie eine innere Uhr die grundsätzlichen Möglichkeiten des Verstehens bestimmt. Damit sind das Bewusstsein und Selbstbewusstsein zeitlich bestimmt und gestimmt. Die Stimmungen sind primär zeitlicher Art, in ihnen kommen gewisse Zeiterfahrungen zum Ausdruck. Auch sie stellen sich als Regulierungen zugunsten der organischen Einheit der Zeit heraus.

Die vorliegende Arbeit will nun einen Einblick in diese eigene Welt der Regulationen, des Ausgleichs, der Verdrängung und des Nachspürens von Zeit geben. Die Zusammenstellung verschiedener Konzeptionen zu einer Grundlegung des organischen Zeitbegriffs soll aber kein Spektrum der philosophischen Erkenntnisse zu diesem Komplex bieten, sondern Teilaspekte zusammenstellen, die insgesamt die Zeit als organische Zeit erscheinen lassen.



## Das Verhältnis von Gegenwart und Vergegenwärtigung

### Zeiterfahrung als Suche und Erfüllung

In den physikalischen, biologischen, psychologischen, auch existenzphilosophischen Konzeptionen wird die Gestaltbarkeit und Verfügbarkeit der Zeit in den Blick genommen. Hierbei ist die Zeit immer schon bekannt und kann deshalb unter bestimmten Bedingungen, je nach Bedarf, als physikalische Größe, als psychologische Größe und auch als existentialontologische Größe berechnet oder eingesetzt werden. Mag der Begriff der Zeit dabei viel zur Erkenntnis spezieller Probleme beitragen, so bleibt doch ihre Eigenart dabei verborgen. Dies ist auch solange unproblematisch, als die Zeit vorwiegend immer schon als gestaltete Vorgabe und Größe auftritt, und sie demzufolge nicht gestaltet zu werden braucht.

Dieses unproblematische Verhältnis der Wissenschaften zur Zeit ändert sich in dem Maß, in dem der Mensch seine eigene Zeit bedenkt und gestalten *muss*, wenn er seine Zeit lebt, wie er seinen Körper lebt und feststellt, dass er ihr nicht entschlüpfen, nicht aus seiner Haut heraus kann. Dabei helfen keine Erkenntnisse der oben erwähnten Art über die Zeit. So nützen physikalische Kenntnisse über Relativitätstheorie wenig, wenn jemand in bedrängende Langeweile verfällt, es nützen aber auch die ausgeklügeltsten Untersuchungen über Depression nichts. Natürlich bleibt immer die Möglichkeit, sich an den vorgegebenen Zeitgestaltungen zu orientieren und damit den Zwang nach eigener Gestaltung zu umgehen.

Die Zeit, die der Mensch übernimmt, heute eher aus den Händen der Wissenschaften als aus den Händen Gottes, kann nicht nach den quantifizierenden, qualifizierenden oder funktionierenden Kriterien gestaltet werden. Im Selbsterleben der Zeit stellt sich heraus, dass sie weder ein Längen- noch Breiten- noch Tiefenmaß hat, dass sich die wohlgeordneten Dimensi-

## *Das Verhältnis von Gegenwart und Vergegenwärtigung*

onen und Epochen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vermischen und durcheinander geraten. Plötzlich wird ein Stück Vergangenheit zur Gegenwart, die sich nicht mehr abschütteln lässt, oder ein Stück Zukunft bricht zusammen und macht der tristen Wiederholung der Vergangenheit Platz. Ein Stück Gegenwart, die ergriffen werden will, löst sich in Nichts auf, und auch die Beschwörung des Augenblicks, dass er verweilen soll, hält ihn nicht, sondern beschleunigt seinen Abgang in eine scheinbar für immer verlorene Vergangenheit. Nie wieder wird dieser Moment sein, den wir gerade erleben, ein Leben lang bleibt er uneinholbar, so sehr wir ihm hinterher jagen – und doch kann er plötzlich von sich aus und scheinbar unvermittelt ohne jede Spur des Alters vor uns hintreten, als wäre er eben erlebt worden.

Die vom Ich erlebte und gestaltete Zeit stellt sich als wissenschaftlich unberechenbar heraus. Der Umgang mit ihr scheint gespalten zu sein. Ein Teil ist gegenwärtig, und der andere muss vergegenwärtigt werden. Die Zeit offenbart sich als Erfüllung und Mangel zugleich.

Erfüllung oder Mangel werden aber nicht durch bestimmte Inhalte herbeigeführt, denn äußerlich gleiche Ereignisse können sowohl im Sinne der Erfüllung als auch im Sinne des Mangels erlebt werden. So kann eine eben noch sinnvoll geplante Zukunft im Moment absurd erscheinen, oder umgekehrt, eine trostlose Zukunft plötzlich nicht mehr trostlos vorkommen. Gleiches kann mit der Gegenwart und Vergangenheit passieren. Eine verträdelte Gegenwart wird plötzlich intensiv, und eine reiche Vergangenheit wird fade und umgekehrt. Solche unmotivierten Brüche scheinen aus dem Inneren zu kommen und dort wiederum aus einer unbekannteren oder unzugänglichen Quelle. Gerade an solchen Brüchen, aber nicht nur da, wird deutlich, dass die Zeiterfahrung nicht davon abhängt, ob ein Ereignis der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft formal zugehört. Ein Ereignis der Vergangenheit muss noch längst nicht vergangen sein, die Gegenwart kann alles andere als gegenwärtig sein, wogegen die Zukunft schon gegenwärtig oder gar vergangen sein kann.

Diese Konfusion in der Erfahrung von Zeit wird sowohl im persönlichen Leben als auch im wissenschaftlichen Umgang mit der Zeit, etwa bei der Feststellung historischer Ereignisse, immer wieder erlebt. So hat die geradezu objektive und faktische Erinnerung der Vergangenheit anhand von Fotogra-

fien den erstaunlichen Effekt, dass die dabei erfasste Zeit darin kaum noch enthalten ist. Die Fotografien dokumentieren eine fremd gewordene und vergessene Zeit gerade als fremd und häufig unverständlich gewordene. Die objektive und faktische Dokumentation der Vergangenheit soll zwar eine Erinnerung sein, sie fördert aber das Gegenteil, indem in der detaillierten Fixierung die eigentlich gemeinte Zeit verloren geht.

Walter Benjamin hat am Beispiel der Fotografie auf diesen Verlust, den schon erwähnten *Verlust der Aura*, hingewiesen und damit auf eine bereits von Husserl beobachtete Problematik aufmerksam gemacht. Wie schon geschrieben, ist es eine Beobachtung der inneren Zeiterfahrung, dass die faktische Dokumentation, die bewusste Vergewisserung des Vergangenen zum Verlust des unmittelbaren Erlebens führt, da das Bewusstsein das ursprüngliche und originale Erlebnis immer wieder überlagert und es damit zu einem eigenen Erlebnis macht, das aber das originale desto mehr verfremdet, je öfter es erinnert wird. Diese Überlagerung der Vergangenheit, die Husserl *Abschattung* genannt hat, ist von Benjamin auch an der Vergewisserung der Gegenwart festgestellt worden, da vornehmlich in diesem Bereich der Gegenwart die ständig präsenten Außenreize durch Überlagerung, Distanzierung und Verdrängung bewältigt, bearbeitet und damit auch verfremdet werden.

Die Folgerung aus diesen Erkenntnissen könnte darin bestehen, dass jeder Versuch einer Dokumentation der Zeit zwar die Inhalte festhält, das Erlebnis oder den Erlebnisgehalt aber eliminiert. Hier war es wiederum Benjamin, der gewisse Techniken zur Erhaltung des Erlebnisgehaltes vorgeschlagen hat. Voran wäre die Technik der Erzählung zu nennen, die es vermag, die vergehende Zeit aufzubewahren oder im Vergangenen wiederzufinden. Auch die anderen Techniken, wie das Sammeln, der Müßiggang, die Kunst überhaupt – werden als Versuche herausgestellt, den Erlebnisgehalt dem Vergehen und Vergessen zu entziehen.

Dies wird möglich, wenn das Vergehen des Erlebnisgehaltes und damit das Vergessen als Produkt und Nebenerscheinung des Bewusstmachens und des Bewusstseins erkannt werden. Das Vergehen ist damit nicht ein objektives und gleichsam schicksalhaftes Merkmal der Existenz aller Lebewesen, sondern die menschliche Fähigkeit, sich Dinge bewusst zu machen.

## *Das Verhältnis von Gegenwart und Vergegenwärtigung*

Was an sich stattfindet, wenn Zeit vergeht, wenn Generationen kommen und gehen, was an sich geschieht zwischen den Grenzpunkten von Geburt und Tod und bei diesen Übergängen selbst, kann bewusst oder mit Bewusstsein nicht ausgemacht werden, weil Bewusstsein eine eigene Form des Vergehens als Vergessen erzeugt – eine Form, die im Dienst der zeitlosen Dinglichkeit und Konstanz steht. Trotzdem wird das Leben und Sterben, als ob sie bewusst wären. Leben und Sterben wird nach Kategorien des Bewusstmachens beurteilt, also nach Kategorien, die nicht die Zeit und ihre eigenen Gesetze betreffen, sondern die im Dienst der Objekt Konstanz stehen. Leben und Sterben, die zentralen Probleme des Lebens, werden also nicht mit einem angemessenen Begriff der Zeit erfasst.

Ein angemessener Begriff der Zeit ist erst dann zugrunde gelegt, wenn die Zeit nicht nur in ihrer Vergänglichkeit, sondern auch in ihrer Erinnerbarkeit erkannt wird. Die physikalische Zeit hat dann eine erhebliche Relativierung erfahren. In der Erinnerung verläuft die Zeit nicht mehr nur entlang des einseitig gerichteten Pfeils von der Vergangenheit in die Zukunft, die Zeit verläuft dann auch von der Zukunft in die Vergangenheit. Dieser von der Physik anhand des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik als unbegebar ausgewiesene Weg wird aber in der alltäglichen Praxis des Bewusstseins ständig beschritten. Unmittelbar und ursprünglich kann nur von einer Gegenwart gesprochen werden, die sich sowohl in die Erinnerung als auch in das Vergehen hinein erstreckt und zwischen diesen Zuständen oszilliert.

Diese Zustandswechsel der Gegenwart stimmen nicht mit der formalen Bestimmung der Zeit als Verlauf entlang des Zeitpfeils überein. Dies zeigt sich darin, dass die Erinnerung im eigentlichen Sinne keine Reminiszenz eines vergangenen Ereignisses ist, das der Zeitpfeil in der Vergangenheit passiert hat. Diese Vorstellung entspricht nicht dem Zeiterleben. Die Erinnerung betrifft nämlich nicht das Vergangene, sondern das *Unvergangene*. Das Unvergangene steht für das Erlebnis eines unaufgelösten Restes an Emotionen und Gewissheiten, der gerade nicht passé ist, sondern sich, ob willkommen oder nicht, immer wieder meldet. Das Vergangene ist, wenn es erinnert wird, nur im physikalischen Sinn vergangen. Von seinem Erlebnisgehalt ist es gerade nicht vergangen, wenn es erinnert wird, vor allem, wenn die Erinnerungen spontan aufsteigen, wie im Madeleine-Erlebnis.

Das in den spontanen Erinnerungen fest gewordene Unvergangene hat überhaupt keine Zeit, es kann von ihm nicht gesagt werden, dass es Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft ist, da es *alles dies* ist. Trotzdem entwickelt sich im Umgang mit diesen Erinnerungen ein bestimmtes Zeitgefühl im formalen Sinn, da sowohl ihr spontanes Auftreten als auch ihr oft unangenehmer Inhalt ihnen den Charakter von Zwangsvorstellungen geben, die es zu verdrängen und damit zurückzulassen gilt. In diesem Fall werden sie zur Vergangenheit gezählt, weil der Wunsch da ist, dass sie vergehen mögen. Doch die Stärke dieses Wunsches und die damit verbundene Bestimmung, dass solche Zwangsvorstellungen vergangen sein mögen, macht nur deutlich, wie präsent sie in Wirklichkeit sind.

Die Sehnsucht nach Vergänglichkeit, aber auch die scheinbare Gewissheit des Vergangenen sind sichere Indizien dafür, dass ein Stück Leben und Erleben nicht vergangen ist. Seine Präsenz ist schwer und im extremen Fall unerträglich geworden, so dass jeder Grund gesucht wird, es als Vergangenheit auszuweisen und einen physikalischen und logischen Beweis zu haben, dass es vorbei ist. Diese Beweise helfen aber nicht, weil das wirkliche, das organische Vergehen und die wirkliche, die organische Vergänglichkeit eigene Wege gehen, die nicht oder nur zufällig mit der physikalischen und kalendarischen Zeit und ihrer Vergangenheit übereinstimmen. Die wirkliche, organische Vergänglichkeit lässt eine Vergangenheit zurück, die verschwunden ist, die sich im Vergehen aufgelöst hat. Das Bewusstsein findet hier nichts mehr vor.

Die Bedeutung unvergängerer Vergangenheit wird nicht an zurückliegenden und dokumentierten Ereignissen deutlich, sondern indirekt und negativ an dem gewaltigen Verlust von Erfahrungen, wie er gerade bei faktischen und historischen Dokumentationen auftritt. Die faktisch aufgezeichneten Momente sind weg, ihr Leben und ihre Sinnlichkeit sind verschwunden. In der aufgezeichneten Vergangenheit ist die Erinnerung aufgelöst und verschwunden und hat ein Vakuum an innerem Erleben zurückgelassen.

Doch gerade eine solche Entdeckung löst eine Panik aus, die fundamental und existentiell ist. Es ist die Angst, das eigene Ich und die eigene Individualität in diesem reißenden Strom des Vergehens zu verlieren. In dieser Panik



## *Das Verhältnis von Gegenwart und Vergegenwärtigung*

sucht sich das Bewusstsein Reste an Unvergangenem, sei es in der eigenen Geschichte, sei es in der Gegenwart. Auch in der eigenen Zukünftigkeit liegt ein Potential, das in dieser Weise aufgesucht und ausgebeutet werden kann. Diese ›Suche nach der verlorenen Zeit‹ macht deutlich, dass Erinnerungen nicht nur verdrängt werden, weil sie zwanghaft unliebsame Erlebnisse aus der ›Vergangenheit‹ heraufbeschwören, sondern dass sie auch ungewollt verloren gehen. Dabei verliert aber das Selbstbewusstsein auch seine Kontinuität, die nicht durch formal und abstrakt festgestellte Orientierungen im Zeitverlauf zusammengehalten werden kann. So können nur die Erinnerungen des Unvergangenem das existentielle Material für das Bewusstsein bilden.

### **Präsente und latente Zeit**

Erinnerung und Vergessen stehen in einem sich ergänzenden Zusammenhang. Die Suche nach Präsenz und Erinnerung und die Suche nach dem Vergehen und Vergessen machen deutlich, dass das jeweilige Komplement vorherrschend ist. Hieraus entwickelt sich die emotionale Spannung zwischen der aktuellen Zeiterfahrung und der gewollten. Die Erfahrung des Jetzt scheint immer unvollständig zu sein, was sich darin zeigt, dass die Gegenwart entweder festgehalten werden soll, wie in der Verherrlichung des Augenblicks, oder vertrieben werden soll, wie in den verschiedenen Formen der Verdrängung oder in der Langeweile. Jedes Mal handelt es sich um eine Aufhebung der Zeit: einmal soll das Vergehen aufgehoben werden, das andere Mal das Verharren. Das Ablegen und Verlassen der Zeit und die dabei angestrebte Zeitlosigkeit sind nur die Kompensation des jeweiligen fehlenden Teils.

Der Augenblick soll festgehalten werden, obwohl er vergeht, die Langeweile muss vertrieben werden, um nicht in ihr zu ersticken, um nur zwei extreme Gegenwartserfahrungen zu nennen. In jedem solcher Fälle wird die Gegenwart in ihrem Verhältnis zum nichtgegenwärtigen Teil deutlich. Hierbei wird die Struktur erkennbar, die zwischen der Gegenwart und dem Vergegenwärtigen besteht. Gegenwart ist immer schon wirklich, und doch *soll*,

### *Präsente und latente Zeit*

*muss, kann, darf* und *will* sie noch verwirklicht werden. Dabei wird ihr faktischer Anteil durch einen modalen gestaltet oder, wenn dies eben nicht möglich ist, zerstört.

Die ›Suche nach der verlorenen Zeit‹ ist somit eine Suche nach der Gegenwärtigkeit, die im aktuellen Erleben verborgen ist, die latent und auf modale Weise akut ist. Erlebnisse sind dabei nicht durch ihren inhaltlichen, sondern durch diesen latenten Charakter bedeutend. Ein reines Faktum ist zeitlos und kann auch keine Gegenwart vermitteln. Es ist ohne sein modales Komplement gleichsam tot. Wird das latente Komplement aktiv, dann bricht das Unvergangene und Ungelebte in die faktische Gegenwart ein. Dann wird das Faktum gestimmt: es wird interessant oder langweilig, es wird sättigend oder süchtig machend – verliert also seinen Charakter als Faktum. Die ›Suche nach der verlorenen Zeit‹ ist eine Suche der verborgenen und latenten Vergangenheit in der Gegenwart, die die präsente Gegenwart ergänzt. Sie ist eine Suche des Grundes.



## Der Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Grunderfahrung

### Die Verzeitlichung der Selbstgegenwärtigkeit

Der Zeitbegriff von Augustin bringt für das abendländische Denken die tiefe Einsicht, dass es Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als solche nicht gibt. Die Zeitformen kommen objektiv nicht vor. Wenn Vergangenheit wirklich Vergangenheit wäre, dann könnte von ihr nicht mehr gesprochen werden, dann wäre sie weg. Da man aber von ihr sprechen kann, ist sie nur in einer bestimmten Weise vergangen, in einer anderen Weise ist sie aber gegenwärtig. Das Gleiche lässt sich von der Zukunft sagen und sogar von der Gegenwart, die eigentlich auch keinen bestimmten Gegenwartsraum einnimmt, wie es die Zeitmessung vorgaukelt. Augustin stellt bei jeder der drei Zeitformen eine bestimmte Art von Gegenwärtigkeit fest, eine Gegenwärtigkeit, die vergangen ist, eine Gegenwärtigkeit der Gegenwart und eine der Zukunft. Diese Modifikationen eines Gegenwartsbewusstseins deuten eine Struktur an, nämlich eine Gegenwart von Vergangenheit, eine Gegenwart der Gegenwart und eine Gegenwart der Zukunft.

Die Struktur zeigt jeweils die Präsenz oder Gegenwärtigkeit unserer selbst zu den Dimensionen, in denen wir uns *verzeitlichen*. Die Zeit ist immer Präsenzerfahrung und damit der Ursprung der Wahrnehmung selbst. Die sinnliche Wahrnehmung, das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten, ist dabei immer zugleich Wahrnehmung der Präsenz, des Eigen-Erlebens. Für eine objektive Wahrnehmung ist aber diese Eigenpräsenz der Selbstwahrnehmung störend oder hinderlich. Sie muss aufgehoben werden im Dienste der Objektwahrnehmung.

Dieses Fremdmachen im *Sich-* oder *Selbstfremdmachen* ist eine Form des Vergessens, in diesem Fall der Präsenz und ihrer Beteiligung bei der

*Der Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

Wahrnehmung. Das Fremdmachen ist ein spontanes Vergessen der Eigenleistung innerhalb der Wahrnehmung. Das Fremdmachen und die Verfremdung sind damit Verzeitlichungen – Vorgänge, bei denen mit der Objektivität zugleich auch Zeiträume gewonnen werden. Die Selbstgegenwärtigkeit in der Wahrnehmung verfremdet sich, indem sie sich verzeitlicht. Selbstfremdmachen ist Verzeitlichung.

Novalis hat erkannt, dass auch die Selbstbeobachtung und damit auch Selbsterfahrung überhaupt auf dem Vermögen des Selbstfremdmachens als einem Vermögen der Bildung von Unbewusstem beruhen.<sup>1</sup> Diese Beobachtung lässt sich auf die Zeiterfahrung übertragen. Ist Objektivierung in einer Erkenntnis nur durch ein Selbstfremdmachen zu erreichen, so ist auch die Objektivierung der Zeit, etwa in ihrem physikalischen Gebrauch, nur durch ein Fremdmachen, durch eine Verfremdung der Präsenz möglich. Dabei wird die unzeitliche oder überzeitliche Gegenwärtigkeit des Selbst in einen Zeit-Raum eingespannt. Gegenwart wird so zu Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und damit zu fremden Zeiträumen, an denen das Gegenwärtige – die Gegenwart der Gegenwart, die Gegenwart der Vergangenheit, die als Ereignis immer festbleibt, und die Gegenwart der Zukunft, die als Sterben und Tod immer schon feststeht – nicht mehr erkennbar ist. Das Verzeitlichen führt so zu einer scheinbaren Verkehrung der Zeiterfahrung und ihrer Präsenzerfahrung von Ereignis und Tod. Vergangenheit scheint fern und vergangen, Zukunft scheint fern und zukünftig. Die Nähe dieser Präsenzen verschwindet, Herkunft und Tod sind verfremdet und entfernt.

Mit der Verfremdung kommt es auch zu einer Umkehrung bei der Repräsentation, der Wiederholung des Vergangenen und der Herholung des Zukünftigen. Dasjenige, was immer schon präsent, aber infolge der Verfremdung entfernt worden und nun fern ist, wird in der Annäherung durch die Erinnerung keineswegs re-präsentiert und zurückgeholt, es wird immer tiefer in das Vergessen hineingestoßen. Die Repräsentation ist kein Rückgängigmachen der Entfernung und kein Aufheben der Zeiträume, weil sie auf die Räume als bestehende, auf Vergangenheit und Zukunft als solche, als ver-

---

<sup>1</sup> Novalis, SCHRIFTEN, Bd. 3, Abt. IX, Fr. 820, S. 429.

### *Die Abschattung der Selbstgegenwärtigkeit*

gangene und zünftige, zugreift. Auch der Zugriff auf die Gegenwart als Raum lässt keine Präsenz entstehen, sondern zeigt eher die Flüchtigkeit des Augenblicks. Die Repräsentation ist vielmehr die *Verfestigung* dieser Räume, weil sie auf sie zugreift und nicht auf die immer schon gegenwärtige Präsenz. So führt der Versuch der willkürlichen Wiederholung des Madeleine-Erlebnisses zum fast rettungslosen Absinken, das dann nur noch die Erzählung abwenden kann. Durch die Verzeitlichung der Präsenz führt der Wille, sich zu erinnern, zum Vergessen – und der Wille, zu vergessen, zum Erinnern.

Dennoch kann die Verzeitlichung nicht als Verlust angesehen werden. Sie errichtet Zeiträume, in denen sich dann das Eigen-Erleben als vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Eigen-Erleben einrichten kann. Auf diese Weise teilt sich die Selbstgegenwärtigkeit auf. Die Unlebbarkeit einer reinen und unmittelbaren Präsenzerfahrung wird verräumlicht und in ein Bezugssystem des Nacheinanders und Zugleichseins gebracht.

Indem Augustin diese Struktur am Zeitbewusstsein selbst aufdeckt, legt er die Möglichkeiten frei, die Selbstgegenwärtigkeit anhand ihrer Zeitlichkeit zu begreifen. Dies bedeutet nun, dass die Selbstgegenwärtigkeit anhand der Zeitlichkeit bewusst wird, dass die Gegenwärtigkeit des Lebendigseins anhand der zeitlichen Begriffe als eigene Gegenwärtigkeit erfahren wird, was in der unmittelbaren Präsenz und als solche nicht möglich und lebbar wäre.

### **Die Abschattung der Selbstgegenwärtigkeit**

In der Existenzphilosophie haben Husserls phänomenologische Beobachtungen und seine Erkenntnis, die Präsenz unter dem Aspekt der *Abschattung* zu betrachten, seltsamerweise wenig Beachtung gefunden. Dabei kann sie als eine fundamentale Erkenntnis für das Zeiterleben gewertet werden. Die Abschattung – Husserl nennt es später Retention, was nicht mehr dasselbe ist – zeigt die Präsenz in ihrer zeitlichen Diffusion und Überlagerung durch das Vergehen. Hierbei wird deutlich, dass zur Präsenz, infolge der Überlagerung und Differenzierung von Erlebtem und Erinnertem, das Ver-

*Der Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

gehen, Vergessen und Verdrängen nicht nur unmittelbar gehört, sondern sie bereichert und ihr nicht als *defizienter Modus*, etwa in der Seinsvergessenheit, anhängt.

Husserl, der sich über viele Jahre mit dem Begriff der Zeit beschäftigte, verglich diesen Prozess der Abschattung mit dem Nachklingen eines Tones innerhalb einer Melodie.<sup>2</sup> Innerhalb einer, oder besser: *seiner* Melodie hat der Ton über sein akustisches Verklingen hinaus eine Abschattungspräsenz, die ihn zum Teil der Melodie macht. Wenn der Ton innerhalb seiner Melodie verklungen ist, ist er nicht verschwunden, sondern in die Melodie eingegangen und als Erinnerung noch da. So wird die Melodie nicht als Folge von Tönen, sondern als Verlauf erlebt, der auch einen Fortlauf im Kommenden hat. Musik wäre damit ein Gegenstand der Gestaltung des Zeitprozesses und der menschlichen Zeiterfahrung selbst. Entsprechend dem akustischen Nachklingen oder Resonanz schafft die Erinnerung eine Präsenz des Gewesenen im Abklingen. Da Husserl den Begriff der Zeit immer wieder am Phänomen des Tones und der Melodie untersuchte, verband er das Phänomen der Erinnerung mit dem der Resonanz und kam damit einem Ansatz sehr nahe, der von einer ganz anderen Seite her Erinnerung als Resonanz aufzeigt.<sup>3</sup>

Das Nachklingen des Ereignisses führt dazu, dass das Vergangene in der gewollten und bewussten Erinnerung oder Resonanz durch das Nachfolgende immer wieder modifiziert wird. Alle nachkommenden Ereignisse verändern die vorhergehenden, da die Erinnerungen sich überlagern. Es ist nicht das gleiche, ob ein gestriges Ereignis heute oder morgen erinnert wird. Wird es morgen erinnert, kommt der heutige Vorgang des Erinnerns

---

<sup>2</sup> Husserl ist immer wieder auf diesen Vergleich zurückgekommen. Beispielsweise soll hier eine Stelle aus dem *Fragment 39* zitiert werden: »Die Wahrnehmung des Tones in ihrem immer neuen Jetzt ist nicht ein bloßes *Haben* des Tones, sei es auch des Tones in der Jetztphase. Vielmehr finden wir in jedem Jetzt neben dem wirklichen physischen Inhalt eine *Abschattung*, oder besser: wir finden eine eigentümliche Ton-Abschattung, die in dem aktuell empfundenen Ton-Jetzt terminiert.« (Husserl, *ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES INNEREN ZEITBEWUSSTSEINS*, S. 146)

<sup>3</sup> Sheldrake, Rupert: *DAS GEDÄCHTNIS DER NATUR*.

noch dazu. Morgen habe ich also die Erinnerung an das gestrige Ereignis und die Erinnerung an heute, also die Erinnerung an eine Erinnerung. Das gestrige Ereignis wird durch diese Abschattungen immer mehr verändert.<sup>4</sup>

Durch dieses erinnernde Sich-entfernen von dem ursprünglichen Ereignis wird deutlich, dass wir nicht beliebig und vor allem nicht beliebig oft und lange über vergangene Ereignisse verfügen. Hierin erklärt sich die Machtlosigkeit der willkürlichen Erinnerung, des Gedächtnisses und des Andenkens. Gerade die ständige Wiederholung und scheinbare Aneignung des Vergangenen durch das Gedächtnis vergrößert den Abstand zum Original immer mehr und lässt letztlich das Ereignis und damit den eigentlichen Gedächtnisschatz zu einem abstrakten und leblosen Gebilde werden.

Wird das Original durch die Reproduktion infolge der Abschattung und Resonanz überlagert und damit immer mehr verfremdet – wird es also in seinem Ereignisgehalt trotz und gerade wegen der Erinnerung immer mehr vergessen, dann löst sich seine ursprüngliche Konsistenz auf. Die Überlagerungen von Erinnerungen und Erinnerungen der Erinnerungen reichern zwar das ursprüngliche Erlebnis an, verbrauchen dabei aber das ursprüngliche Ereignis und seinen materialen Gehalt. Die Eigenständigkeit und Ursprünglichkeit des Ereignisses gehen dabei verloren.

Bezeichnet man die Präsenz und Selbstgegenwärtigkeit im ursprünglichen Erlebnis als *materiales* Erlebnis, dann sind die Abschattungen und Resonanzen Phänomene einer *Entmaterialisierung*. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit für das Verständnis des Zeitbegriffes. Die Erinnerung des originalen Erlebnisses führt zum Vergehen des originalen Eindruckes und damit zum Vergessen, weil die Erinnerung das Original mit dem Jetzt-Erleben vermischt und jede spätere Erinnerung dieser Mischung wieder neue Jetzt-Erlebnisse zufügt.

Im Gegensatz zum *Reflex* braucht die Abschattung lebendige Zeit. Die Zeit wird gebraucht zum Vergessen und zum Erinnern – den beiden Seiten

---

<sup>4</sup> Husserl, a. a. O. *Fragment 50*: »Die Erinnerung, die ich jetzt an den Einsatzpunkt des Tones habe, ist eine Einheit der Erinnerung der Erinnerung, zu der auch die Erinnerungen an die Erinnerungen, die ich soeben an dieselbe Tonphase hatte, gehören.« (S. 193)



### *Der Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

des Prozesses der Verzeitlichung. Erinnern ist immer auch Vergessen, da die Erinnerung aus dem originalen Erlebnis ein gedachtes oder gefühltes, in jedem Fall aber ein entferntes Erlebnis macht. Im Erinnern wird zunächst die Präsenz des Erlebnisses vergessen, nicht der Inhalt des Erlebnisses, wengleich durch den Verlust der Präsenz auch der Inhalt letztlich verlorengeht, da Inhalt und Präsenz ineinander übergehen.

Der Verlust der Präsenz zeigt sich zunächst in dem Verlust des Ereignisgehaltes, das ein Ereignis begleitet, z.B. dem Schmerz in der Magengegend oder dem freudigen Erröten. Dies sind, allgemein gesagt, körperliche Reaktionen oder unmittelbare Sensationen. Der Verlust der Präsenz, das Vergessen also, beginnt bei dem Verlust dieser Gegenwärtigkeit des leiblichen Zustandes. Was zunächst vergessen wird, sind die begleitenden leiblichen Gegenwärtigkeiten. Sie werden zuerst verschoben, vergessen oder verdrängt, und es fällt schwer, sie als dasjenige, was sie waren – als Präsenzen – zu erinnern. Man wird sich an das Erröten und an den Schmerz nur formal erinnern können, aber sie nicht oder sehr schwer beim Erinnern noch einmal erleben.

Dieser Verlust der Präsenz bedeutet aber einen *Zeitgewinn*, der mit der Möglichkeit verbunden ist, von sich selbst und der leiblichen Unmittelbarkeit loszukommen, aus der Selbstgegenwärtigkeit auszubrechen und in Abstand und Ferne zu ihr zu gelangen. Ohne diese Verschiebung würde die Zeit stillstehen, und damit auch das Erleben selbst und die Möglichkeit, die äußerliche Welt wahrzunehmen. Vergessen und Erinnern beginnt mit dem Vergessen der leiblichen Gegenwärtigkeit. Hier beginnt auch die Zeit mit ihren Dimensionen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.

Der Übergang von der nahezu zeitlosen Reflexivität der Reflexe zur zeitlichen und zeitbrauchenden *Reflexion* hat eine besondere Bedeutung, da hier das Phänomen der Vergänglichkeit überhaupt erst auftritt. Dasjenige, was in der Erinnerung vergeht, ist die Unmittelbarkeit der leiblichen Reflexion, der leiblichen Sensation oder, wie jetzt auch gesagt werden kann, des leiblichen Widerhalls, seiner Resonanz. Diese Resonanz ist sehr direkt und auch kurz, da hier keine Überlagerungen zustande kommen. Hier bleibt der Eindruck immer originär – oder er kommt nicht zustande. Dies macht auch die Einmaligkeit und Kostbarkeit gewisser Erlebnisse aus. Ein Versuch der

### *Ferne und Nähe im zeitlichen Abstand zur Selbstgegenwärtigkeit*

Wiederholung ist immer von der Überlagerung durch die Reflexion geprägt, von der nachträglichen Aufbewahrung und Verarbeitung des originalen Eindrucks. Das Nachkommende verändert den originalen Eindruck so sehr, gerade dann, wenn er oft erinnert wird, dass er nicht mehr wieder- oder zurückgeholt werden kann. Die Unwiederbringlichkeit des Augenblicks liegt hierin beschlossen. Die paradoxe Einheit von Erinnern und Vergessen verhindert, den Augenblick zu halten oder ihn zurückzuholen; er wird dabei im Gegenteil entfernt und verzerrt.

Die Entfernung von Präsenz gerade beim Versuch der Zurückholung bewirkt demnach eine Rückwirkung auf das originale Ereignis und führt zu einer Umkehrung der Kausalität. Hier kommt es nicht nur zu der geläufigen Wirkung des Vorher auf das Nachher, sondern *des Nachher auf das Vorher*. Diese Rückwirkung führt dazu, dass Zeit als vergänglich wahrgenommen wird; sie führt zu dem Phänomen der *Vergänglichkeit*. Die erinnernde Bearbeitung vernichtet das Original, indem sie es zurückholen will. Das Zurückholen verdrängt das Original, weil in der willkürlichen Erinnerung die Präsenz des damaligen Augenblicks durch die momentane ersetzt wird.

### **Ferne und Nähe im zeitlichen Abstand zur Selbstgegenwärtigkeit**

Durch die Rückwirkung des Nachher auf das Vorher in der reproduzierenden Erinnerung kommt es zur Auflösung und zum Verlust der Inhalte und des Ereignisgehaltes selbst. Die Vergangenheit erscheint als eine verlorene Zeit, obwohl sich in ihr so viel angesammelt hat, obwohl sie den Reichtum der Gewissheit eines Lebens ausmacht. Der Charakter der Verlorenheit bezieht sich aber nicht auf die Inhalte der Vergangenheit oder etwa auf die Zugriffsmöglichkeit, die ja prinzipiell besteht, sondern auf den Verlust der Präsenz des Ereignisses.

Walter Benjamin hat diesen Verlust als *Wegnahme der Ferne* beschrieben. Die Wegnahme der Ferne, die ›Zerstörung der Aura‹, hat er zunächst in Verbindung mit der Allegorie,<sup>5</sup> später mit der Fotografie und dem Film gese-

---

<sup>5</sup> Benjamin, Walter: URSPRUNG DES TRAUERSPIELS.

hen.<sup>6</sup> Beide sind Formen statischer Verbildlichung, die den Moment festhält und ihn damit nicht in die Ferne rücken lässt. Die Wegnahme der Ferne, die *Ent-fernung* der Zeit z.B. aus der Fotografie lässt das Erinnern gefrieren, scheint das Erinnern zu stoppen. Vielleicht hat Benjamin sich hier verschätzt, doch ist die Tatsache der Schockierung durch die Möglichkeit des fotografischen Festschreibens interessant. Kann über die Ausmaße der Entfernung der Erinnerung durch die Fotografie gestritten werden, so ist doch die Tatsache selbst nicht bestreitbar: die Fotografie bringt das Vergangene auf Abstand, indem im Jetzt sichtbar wird, was früher war. Jetzt sehe ich dieses Haus, diese Person oder mich selbst zu einem früheren Zeitpunkt. Was natürlicherweise in der Ferne der Vergangenheit liegt, gerät ins Jetzt – und bleibt dabei in einem bestimmten Abstand von Tagen oder Jahren zu diesem Jetzt. Die Präsenz des Vergangenen, die Erinnerung, ist ein Teil meines Jetzt-Erlebens, das es aber überlagert. Die Erinnerung hat, infolge der Überlagerungen, mit dem damaligen Erlebnis genau genommen sehr wenig zu tun.

In diesen Fällen wird das Vermögen, Ferne zu schaffen, zumindest gestört, vielleicht auch zerstört oder zertrümmert, wie Benjamin dies sieht, wenn er von der *Zertrümmerung der Aura* spricht. Die Störung, Zerstörung oder Verdinglichung der Vergangenheit bezieht sich auf die Ferne, die durch Techniken der Bewahrung überbrückbar scheint, ohne es zu sein. Die Vergangenheit braucht aber Offenheit und Ferne, um Vergangenheit sein zu können, die lebbar und erträglich ist.

Hierin liegt das Problem, wenn die Ferne durch das nachträgliche Wirken des Erinnerns und Wieder-Erinnerns die Form eines messbaren Raumes und damit der Gleichzeitigkeit bekommt: Sie verschwindet als zeitliche Ferne. Für die Ferne ist die Ungewissheit gerade der entscheidende Faktor, da sowohl die Ungewissheit der Vergangenheit als auch die der Zukunft ein Jetzt-Erleben ermöglichen. Bestünde diese Ungewissheit nicht, dann wäre die Gegenwart durch die lastende Schuld des Vergangenen und die Unabwendbarkeit des Schicksals in der Zukunft nicht lebbar. Das Erleben von Jetzt ist also abhängig von der Ferne der Vergangenheit und auch der Zukunft, die sich in der Ferne des Todeszeitpunktes ausdrückt.

---

<sup>6</sup> Benjamin, Walter: KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT.

Zeiterfahrung ist abhängig von einem bestimmten Selbstverstehen, bei dem inhaltlich ein bestimmtes Sich-gegenüber geschaffen und eingenommen ist. Das Selbstverstehen ist damit Ausdruck eines bestimmten Selbstbezuges geworden. Die Art und Weise, wie ich zu mir selbst Stellung genommen habe, prägt meine Zeiterfahrung und macht meine Zeit aus. Heidegger hat diesen Zusammenhang zwischen Selbstverstehen und Zeitlichkeit als die *Ekstasen der Zeit* beschrieben, um damit das *Außer-sich-sein* in der Zeiterfahrung zu bestimmen. Der Mensch ist in seinem Selbstverstehen immer außer sich, und zwar in dreifacher Form, als »Sich-vorweg« (Zukunft), als »Schon-sein-in« (Vergangenheit) und als »Sein-bei« (Gegenwart).<sup>7</sup> Durch die Unterschiede in den Formen des Außer-sich-seins kommt es zu den Unterschieden zwischen Gegenwart, Vergangenheit (Heidegger nennt sie »Gewesenheit«) und Zukunft. Das Selbst nimmt zu sich Stellung, es ist sich voraus, es geht zurück und es ist im Moment.

Anhand der zeitlichen Räumlichkeit des Verstehens wird deutlich, dass der Unterschied zwischen *Abstand* und *Ferne* grundsätzlich ist. Im Abstand als einer bestimmten und definierten Nähe ist die Stellungnahme zu sich fixiert, sie bildet eine feste Vorgabe für das Verstehen und lässt dadurch die Zeit sich verfestigen, gerinnen und zu einem quasi gegenständlichen Gebilde werden. Die Ferne schafft dagegen einen unbestimmten und offenen Raum, sowohl in die Vergangenheit, als auch in die Zukunft hinein.

Die durch den Abstand bestimmte Zeit ist in jedem Fall kritisch und stellt eine Bedrohung dar. Das auf Abstand gekommene Selbstverstehen entwickelt hier nicht nur ein definiertes Verhältnis zu sich, es setzt sich darin auch fest. Die bedrohlichen Wirkungen dieser Festsetzungen zeigen sich in Stress- oder Angstreaktionen, in denen diese Enge bis in die Sprache hinein – *Angst < Enge* – spürbar wird. Infolge der festen Definitionen und Abgrenzungen werden dabei bestimmte Punkte in der Zukunft oder der Vergangenheit auf Nähe gebracht. Dadurch wird der Zwischenraum und die Distanz zu sich und damit der *Zeitgewinn* aufgelöst. Es bildet sich eine feste Form des Verstehens, eines Vor- oder Nachverstehens der fixierten Zeitpunkte, in dem keine Zeit mehr vorkommt – ein Verstehen, das seine eigene Zeit *verloren* hat.

---

<sup>7</sup> Heidegger, Martin: SEIN UND ZEIT, § 65.

Demgegenüber hat das Verstehen aus der Ferne eine Form der Unbestimmtheit, durch die Zeit vergehen kann. Hierbei wird die Ferne immer wieder gestaltet: Vergangenes und Zukünftiges werden immer wieder überlagert und verschoben. Die Gestaltung aus der Ferne oder in die Ferne hinein, bei der Gewissheiten und Gegensätze aufgelöst und dabei verändert und verwandelt werden, verinnerlicht das Original und macht es so gerade zugänglich, lebbar und erträglich.

### **Der Auraraum des Zeitgewinns**

Die eigene Zeit wird gewonnen, indem das Selbst eine Ferne zu sich entwickelt, aus der heraus und in die hinein es sich erinnert und vergisst. Dieser Entrückung steht eine gegenläufige Bewegung gegenüber, in der Abstände zu Ereignissen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft berechnet und faktisch *nähergebracht* werden und die Ferne aufgehoben wird. Dabei findet aber keine Erinnerung statt, sondern eine gleichsam zeitlose Verfügung. Dieses Näherbringen entspringt dem deutlichen Bewusstsein davon, dass mit dem Zeitgewinn der Entrückung und durch die Entrückung ein Verlust an unmittelbarer Selbstgegenwärtigkeit verbunden ist, und dass die Selbstgegenwärtigkeit in diesem Zeitgewinn diffundiert. Dem zeitlichen Entrücken in die Ferne entspringt ein Wunsch nach Nähe und Gegenwärtigkeit, der die Entrückung gleichsam korrigiert, der sich aber zur Raserei steigern kann.

So ist die eigene Zeit immer von zwei Seiten aus zu betrachten, der Entrückung und der Annäherung an die Präsenz. Die Zeit ist nicht einseitig ausgerichtet auf das Vergehen – der im Vergehen erfolgte Verlust an Selbstgegenwärtigkeit wird durch spontane Erinnerungen an Unvergangenes kompensiert. In diesen Kompensationen wird die im Zeitgewinn verlorene Selbstpräsenz, also das durch die Entrückung in eine Distanz zu sich gebrachte Selbst, zurückgeholt. Die Selbstpräsenz ist damit einem Zeitwert unterworfen, bei dem einmal das Erreichen der Ferne, das andere Mal das Erreichen der Nähe zu sich die Präsenz bestimmt. Im ersten Fall kann von einem *heilsamen Vergessen* gesprochen werden, wie wir es bei Nietzsche finden, in andern Fall von einem *heilsamen Erinnern*, wie Proust die Zeit

verstanden hat. Der Zeitwert bestimmt die unmittelbare Selbsterfahrung, die sowohl im Vergehen als auch im Erinnern dem Selbst seine Präsenz vermitteln kann.

Jedes Ereignis hat damit immer auch eine Aura, vergleichbar einem *Zeit-hof*, in dem das Ereignis geschieht und der den Präsenzcharakter bestimmt. Das Bewusstwerden und Bewusstmachen eines Ereignisses nimmt sich Zeit, braucht Zeit und ist auch Zeit, um die nötige Ferne zu schaffen. Desgleichen vernichtet es aber auch diese Art der Zeit, um die andere Zeit, die Präsenz und unmittelbare Selbstgegenwärtigkeit, wiederzufinden. Der Zeit-hof um ein Ereignis oder um ein Ding ist damit nicht starr, sondern pulsierend, er weitet sich aus und zieht sich zusammen. Entsprechend dieser Raumsituation ist das Bewusstsein auch assoziativ oder dissoziativ, niemals jedoch unbeweglich und gleichbleibend. So steht dem Sich-verlieren in den Raum und in die Ferne die Verschmelzung und das Zu-Materie-werden korrigierend gegenüber. Das Bewusstsein oszilliert, indem es sich weitet und schließt, indem es diffundiert und kontrahiert.

Entsprechend diesen Bewegungen kann ein bestimmtes Objekt oder Erlebnis ganz verschieden wahrgenommen werden. So wird etwa das Verhältnis des Objektes A zu einem anderen Objekt B unter kontrahierenden Verhältnissen als Kausalverhältnis gesehen. Das dissoziative Verstehen reißt dagegen alle Gründe weg und vermittelt Zusammenhanglosigkeit und Grundlosigkeit. Die Erfahrung eines Objektes als Grund oder als Nichts ist die Erfahrung dieser Bewegung im Zeitfeld. Grund und Nichts sind damit keine objektiven Erfahrungen, sondern *Zeitwerte* eines Objekts. Dieser Zeitwert gibt die Bewegung seines Zeitfeldes an.

Für die Gestaltung und Bestimmung des Zeitwertes sind Faktoren maßgeblich, die entweder auf Ferne oder auf Nähe gehen. In dieser Hinsicht ist die Darstellung der ekstatischen Zeitstruktur bei Heidegger wertvoll, aber nicht ausreichend. Sie gibt zwar eine prinzipielle Verfassung des existentiellen Zeitverständnisses, läßt dabei aber offen, wie es sich gestalten kann. So bestimmt für Heidegger *der Tod* das Dasein in seiner Abgeschlossenheit und bringt damit das Ende auf Nähe und Abstand.

Grundsätzlich ist aber der Tod weder etwas Fernes noch etwas Nahes, der gestrige Tag kann sehr weit sein, dagegen ein viele Jahre zurückliegen-

*Der Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

des Ereignis sehr nahe. Wie Heidegger den Tod begreift, soll er etwas sehr Nahes sein, er bringt ihn auf Abstand, um ihn in einer Bedrohlichkeit zu zeigen, die er an sich nicht hat. Dies ist problematisch, da kein Ereignis, sei es in der Vergangenheit oder in der Zukunft, ja noch nicht einmal ein Ereignis in der Gegenwart *an sich* nahe oder fern ist. Das Ereignis bekommt diesen Zeitwert erst durch den Bezug, den das Selbst zu ihm gewinnt. Durch den Bezug wird das Ereignis überhaupt erst gegenwärtig, auch das im Jetzt sich ereignende Ereignis. Die Gegenwart ist das Produkt des Gegenwärtigmachens, der gewollten Vergegenwärtigung oder des Vergegenwärtigtwerdens in spontanen Erinnerungen.

Die Annäherung und Distanzierung, die zu den zeitlichen Bestimmungen und zu den Zeitbedeutungen führen, hängen mit den Bedürfnissen nach einer bestimmten Zeiterfahrung, der Erfahrung der Ferne oder der Erfahrung der Nähe, zusammen, die sich in Reflexion und Dereflexion ihren Ausdruck geben. In der Reflexion zeigt sich das Bedürfnis und die Notwendigkeit nach Grund und Nähe. Hier werden feste Gestaltungen des Zeitraumes vorgenommen, indem bestimmte Punkte als Ereignisse in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bestimmend werden. Die dreifache Art dieser zeitlichen Dimension entspricht dem von Heidegger entdeckten dreifachen Bezug zu uns selbst.<sup>8</sup> Der Begriff der »Ekstase«, den Heidegger dazu verwendet, kann aber insofern irreführend sein, als im »besorgenden Aufgehen des Alltags« das »Sich-vorweg« zum »Schon-sein-bei« wird und dabei eher den Anschein des »Verfallens« an die Dinge als den der Entrückung hat. Dennoch wird auch bei dieser Flucht in den Alltag und in das Besorgen dieser Vorgang als *Flucht von sich weg* deutlich. Darin zeigt sich aber die Entrückung, die gerade in der Beschäftigung mit naheliegenden Dingen des Alltags besonders weit gediehen sein kann. So kann das Nächstliegende zur weitesten Ferne von sich verführen.

---

<sup>8</sup> »Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des ›Auf-sich-zu‹ des ›Zurück auf‹, des ›Begegnen-lassens von‹. Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das ekstatische schlechthin. Zeitlichkeit ist das ursprünglichste ›Außer-sich‹ an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit.« (Heidegger, *SEIN UND ZEIT*, 328f.)

Die Entrückung bedeutet immer Entrückung von der Grunderfahrung, die sich in der Verschmelzung mit der unmittelbaren Präsenz der Selbstgegenwärtigkeit ergibt. Die Grunderfahrung kann nicht identifikativ, sondern nur ekstatisch, in der Entrückung von sich, wahrgenommen werden. So werden die Selbsterfahrung und das Selbstbewusstsein auseinander gerissen. Dieser Riss in der Erfahrung des Selbst setzt sich durch die gesamte Erkenntnis von Dingen fort.

Hume hat den Riss oder Kluft zwischen Ursache und Wirkung aufgewiesen und damit in gewisser Weise eine Art Erkenntnisdefekt angedeutet. Der Zusammenhang mit der Zeiterfahrung macht aber deutlich, dass hier nicht ein Defekt vorliegt, dass wir nicht in unserer Erkenntnis des Grundes gleichsam geblendet sind, sondern dass dieser Riss und diese Kluft notwendig sind, da sie das Vergehen und die Vergänglichkeit und damit die Dimension der Vergangenheit und Zukunft ermöglichen und erfahrbar machen.

Die *Grunderfahrung*, die Erfahrung des Grundes, kann nämlich nur eine illusionäre sein, weil eine »wirkliche« Grunderfahrung den ekstatischen Zeitraum und damit das Sich-verhalten prinzipiell aufheben und die Selbsterfahrung vernichten würde. Nun gibt es trotzdem immer wieder Grunderfahrungen im Leben, also wirkliche und nicht illusionäre Erfahrungen des Zu-Grunde-gehens und Auf-den-Grund-kommens. In diesen Erfahrungen sind wir dem Grund und der Materie sehr nahe gekommen, es sind die *eigentlichen Selbsterfahrungen*, die es im Leben gibt, meistens Erfahrungen von Verlust, Hoffnungs- und Sinnlosigkeit, doch gibt es auch die gegenteiligen der tiefen Freude und Befriedigung. Grunderfahrungen sind nicht inhaltlich, sondern durch ihren Zeitwert definiert. Dieser liegt aber in der Annäherung an die Selbstpräsenz. Sind diese Erfahrungen absolut, werden also diese Grunderfahrungen nicht entrückt und damit aufgerissen und zerissen, dann erzeugen sie eine unlebbare Enge und Angst. Der Riss und die Kluft sind Formen von Dereflexion, Zerstreuung, auch irrationalistischer Art. Sie führen aus der Enge der Selbsterfahrung als Grund heraus und schaffen so die Möglichkeit für einen neuen Zeitgewinn. Die Dereflexion ist deshalb das Prinzip vieler Psychotherapien. Sie ist eine methodisch herbeigeführte Form der Zerstreuung. Hier wird eigentlich nur die Zeit zurückgegeben, die die Grunderfahrung absorbiert hat.



### *Der Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

Der Grund ist wie ein schwarzes Loch dichtester und zeitloser Materie. Es war Nietzsche, der, den physikalischen Entdeckungen vorweggreifend, die Erfahrung des Grundes analog zur Gravitation und ihrer letzten Konsequenz gesetzt hat. Sein »Geist der Schwere« (Zarathustra) veranschaulicht die Kraft, die den illusionären Raum zusammenbrechen lässt. Über Schopenhauer hinausgehend und letztlich im Gegensatz zu ihm beschreibt er die Illusion nicht als Zerrspiegel armseliger Kreaturen, die zu täuschen sind, damit sie überhaupt ihr Leben fortsetzen können, sondern als die Voraussetzung, durch die wir uns Zeit nehmen, geben und behalten können. Nietzsche setzt dabei den Akzent ganz klar auf die lebenserhaltende Kraft der Verzeitlichung – die Verzeitlichung als Entrückung ist für ihn die Lebenskraft schlechthin.

## **Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung**

### **§ 1 Der Verlust des Grundes**

#### *Der Riss in der Erkenntnis und seine Fügung*

In der zeitlichen Entrückung vom Grund wird die Grunderfahrung zu der begründenden Erkenntnis und dem begründenden, relationalen Verstehen. Dieses relationale Verstehen ohne Grunderfahrung ist die Kausalität. Im kausalen Begründen bleibt der Grund zugunsten einer relationalen Folgerichtigkeit verborgen. Das Verhältnis zwischen Zeit und Grund führt deshalb dazu, dass im Erinnern das Vergehen und im Vergehen das Erinnern nicht wahrgenommen wird. Es herrscht hier das Verhältnis der gegenseitigen funktionalen Verbergung vor, das, wie oben schon angedeutet, zwischen Wahrnehmung und Bewegung besteht.

Zeit fungiert zwar als Sukzession und Bewegung, lässt aber hierbei kein Verstehen der Folge aufkommen. Der Begriff der Zeit erfasst also nur die Bewegung in Form der Sukzession, er kann aber die eigene Bewegung des Vergehens nicht erfassen, wenn etwas bewusst gemacht oder erinnert wird. Bewegung wird somit nicht aus sich heraus als Eigenbewegung, und Zeit nicht als Eigenzeit, sondern nur als Vorgang und Sukzession verstanden.

Nimmt man die Bewegung als erstes und einziges Indiz des Verlaufes und der Zeit, dann wird deutlich, dass die Selbstbewegung, die eigene Präsenz und der eigene Grund, dabei nicht erfasst und wahrgenommen werden. Das Nacheinander der kausalen Relation als Inbegriff des wahrgenommenen Verlaufes schließt die Grunderfahrung und die Grunderfahrung die kausale Relation aus. Indem ich also etwas in den Dimensionen der Zeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erkenne, bleibt der eigene Grund

*Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

verborgen. Umgekehrt schließt die Selbstwahrnehmung die Erkenntnis der äußeren Bewegung aus.<sup>1</sup> Indem etwas unmittelbar erinnert wird – und dazu gehört, wie sich noch zeigen wird, nicht nur Vergangenes, sondern auch Gegenwärtiges und sogar Zukünftiges – ist der äußere zeitliche Verlauf aufgehoben und damit der zeitliche Abstand zu dem Ereignis, das erinnert wird. Umgekehrt wird in der Rekonstruktion des zeitlichen Verlaufes die unmittelbare Erinnerung durch die Aufarbeitung des kausal geordneten Nacheinanders auf externe Indizien verwiesen, verdrängt und zerstört.

Versteht man unter der Grunderfahrung die Erfahrung eigener Ursprünglichkeit, dann schließt die Grunderfahrung, die Erfahrung der Nähe eigener Präsenz, die Zeiterfahrung, die Erfahrung des Vergehens und der Ferne, aus. Der Riss in der Grunderfahrung, von dem im Folgenden gesprochen wird, kommt somit von der Ausschließung der Selbstwahrnehmung im begründenden Vorgehen. Dadurch wird zwar wieder Zeit gewonnen, es wird aber die Einheitlichkeit, Einzigartigkeit und Ursprünglichkeit eines Ereignisses zugunsten des Neben-, Nach- und Wegeneinanders entfernt und unbewusst gemacht. So wird der Ursprung transzendent und bleibt jeglichem Erforschen gemäß dieser Kategorien des Entfernten, Verzeitlichten und Verwiesenen verborgen.

Der Skeptizismus Humes mit seiner Kritik des Satzes vom Grunde und des Satzes vom Widerspruch ist eine Darstellung des Grundes im Vorgang

---

<sup>1</sup> Darauf hat E. Straus in seiner Analyse des Räumlichkeitserlebens aufmerksam gemacht. Er unterscheidet hier die grundsätzlich verschiedenen Weisen des räumlichen Erlebens in der normalen Fortbewegung und im Tanz: »Bei jeder Handlung wird ein Zustand oder eine Lage aufgegeben, um einen anderen Zustand, eine andere Lage zu erreichen. Dadurch ist der Handlung Richtung und Grenze vorgeschrieben. Ist der neue Zustand erreicht, dann gehört der alte der Vergangenheit an; die Handlung ist ein historischer Prozeß. Die präsentische, nicht gerichtete und nicht begrenzte Bewegung dagegen kennt nur ein An- und Abschwollen, eine Steigerung und ein Verebben. Sie führt keine Veränderung herbei, ist kein historischer Prozeß. Darum nennen wir sie eben präsentisch; mit Recht, trotz ihrer Dauer in der objektiven Zeit. Die Aufhebung der Subjekt-Objektspannung, die sich in der Ekstase vollendet, ist also nicht das Ziel des Tanzes, sie fundiert vielmehr das Erlebnis des Tanzes von Anfang an.« (Straus, *FORMEN DES RÄUMLICHEN*, S. 172)

## § 1 Der Verlust des Grundes

seiner Entrückung. In der Geschichte des Denkens hatten seine Argumente für eine erhebliche Erschütterung gesorgt. Bekanntlich weckten sie nicht nur Kant aus seinem ›dogmatischen Schlummer‹, sie beenden auch heute noch manche idealistischen Träumereien von einer Letztbegründung. Der Skeptizismus bleibt eine Herausforderung für alles wissenschaftliche Arbeiten, das argumentierend und begründend vorgeht.

Hume hatte entdeckt, dass der Riss zwischen Ursache und Wirkung unüberwindlich ist.<sup>2</sup> Dementsprechend ist es *prinzipiell* unmöglich, eine Verbindung zwischen Ursache und Wirkung herzustellen. Damit zusammenhängend stellt Hume fest, dass die Dinge der Erfahrung nicht an sich widerspruchlos sind, weil es keinen zureichenden Grund für ihre Identität gibt. Mit dieser Kritik waren die aristotelischen Prinzipien des Denkens zunächst einmal aufgekündigt und werden seitdem in einem anderen Licht gesehen. Sie gelten nicht mehr apriorisch, als welche sie eigentlich zu gelten haben, sondern sind Ausdruck eines Erkenntniswillens, dessen einziges Interesse darin besteht, die prinzipielle Unfähigkeit des rationalen Erschließens durch die Vortäuschung von Halbwahrheiten zu überdecken und diese dann in Systemen zu wissenschaftlichen Wahrheiten zu befördern. Dass diese Wahrheiten Annahmen sind, wird dann zu einem geradezu verschwindenden Einwand. Die wissenschaftlichen Annahmen sind aber nach wie vor durch den Riss zwischen Ursache und Wirkung geprägt. Dieser Riss besagt, dass jegliche Verbindung zwischen diesen abgeschnitten ist. Dies ist einer unterbrochenen Leitung vergleichbar, durch die keine Information mehr fließt.

Das Erschreckende am Skeptizismus ist die Erkenntnis, dass der Riss die einzige sichere Gewissheit des Denkens ist, während die Begründungen selbst sich als Mutmaßungen und Analogien herausstellen. Analogien sind keine Gründe, die Grunderfahrung bleibt dem Bewusstsein im kausalen Erkennen vorenthalten. Was nach Hume den Analogien fehlt, ist eine exakte

---

<sup>2</sup> »Der Geist kann unmöglich jemals die Wirkung in der mutmaßlichen Ursache finden, nicht einmal durch die sorgfältigste Forschung und Untersuchung. Die Wirkung ist nämlich von der Ursache gänzlich verschieden und kann folglich niemals in ihr entdeckt werden.« (Hume, UNTERSUCHUNG ÜBER DEN MENSCHLICHEN VERSTAND, S. 46)

### *Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

Vorausbestimmung des Zukünftigen.<sup>3</sup> Der eigentliche Grund, den Hume vermisst, ist damit der Grund, der die *Einheit* von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bestimmen könnte. Diese Verbindung ist durch Analogie nicht möglich. Mit Analogien können nur vage und abstrakte Bestimmungen von der Art vorgenommen werden, wie sie Gewohnheiten und Bräuche haben.

Die rationale Blindheit liegt in der Unfähigkeit der Analogien, Zeiträume und Zeitverläufe zu bestimmen. Doch ungeachtet dessen werden Aussagen über Zeitverläufe getätigt. So macht jede Aussage über einen Grund, jede Bestimmung des Grundes Annahmen über die Zeit. Doch jede dieser Annahmen ist geprägt von einer steten Gewissheit, dass diese Aussagen abstrakt sind und keine unmittelbare Gewissheit dieser Zeiträume vermitteln.

Diesem Missverhältnis zwischen dem Erkenntnisanspruch nach Grunderfahrung und der tatsächlichen Leistung, Analogien zu bilden, wird Kants Begriff der *Erscheinung* in einer positiven Weise gerecht. Hier wird das Verfehlen und die bloße Annahme und Mutmaßung des Grundes nicht als Versagen und Missglücken von Erkenntniskräften angesehen, sondern, wie man sagen könnte, als deren Stärke. Diese liegt darin, dass in der Erkenntnis Grunderfahrung auch *vorgetäuscht* werden kann. Erkenntnis liegt damit nicht ausschließlich in der Grunderfahrung, sondern gerade auch in der Vermeidung, Verdrängung und Ausschließung der Grunderfahrung.

### *Die Gleichgültigkeit der Begründung in der scheinbaren Allgegenwart der Zeit*

Mit dem Begriff der Erscheinung hat Kant die faktische Erkenntnis von dem Anspruch der Widerspruchslosigkeit befreit und ihr die Möglichkeit

---

<sup>3</sup> »Es ist daher unmöglich, daß irgendwelche Erfahrungsbeweise diese Ähnlichkeit der Vergangenheit mit der Zukunft erweisen können. Mag der Gang der Dinge bislang auch noch so regelmäßig gewesen sein, so kann dies allein – ohne ein neues Argument oder eine neue Folgerung – nicht beweisen, daß es auch in Zukunft so bleiben werde.« (Hume, UNTERSUCHUNG ÜBER DEN MENSCHLICHEN VERSTAND, S. 56.)

## § 1 Der Verlust des Grundes

eingeräumt, einen Anspruch auf Erkenntnis zu haben, ohne im Besitz des Grundes zu sein. Die Erkenntnis ist fortan nicht unbedingt und gilt deshalb auch nicht absolut. Ihr liegt vielmehr die Absicht zugrunde, die Dinge als Erscheinungen in Form eines ›Als-ob‹ zu gründen und zu festigen.

Schopenhauer hat diesen Bezug der Erkenntnis auf ihr Inneres und auf ihre Absicht weitergehend untersucht. Er fand heraus, dass die Erkenntnis sich dabei auf den *Willen* bezieht. Die Gegenstände der Erkenntnis sind gar keine Objekte, und das Warum und Wofür der Erkenntnis ist auch nicht das Objektive, sondern der Wille, der sich auf sich selbst bezieht und dabei Reflexion und Erkenntnis ist. Was als Grund zureicht, ist die Absicht und der Zweck, mit dem sich der Wille manifestiert und erfasst.

Entscheidend für diesen Gedankengang ist die durch Descartes gezeigte Integration des Grundes in die Erkenntnis durch die bloße Fähigkeit, begründen zu wollen und diesen Willen durch die Gewissheit des *Cogito* auch immer erfüllt zu sehen. Das hat zur Folge, dass die empirische Realität der Dinge und des Selbst immer begründet *erlebt* wird, und zwar immanent durch die bloße Tatsache zu denken. Dadurch verliert das Erlebnis ganz und gar seine Transzendenz und Unzugänglichkeit. Der Grund scheint nicht mehr verborgen, er ist im Erkennen scheinbar immer gegenwärtig.

In dieser Allgegenwart der faktischen Begründung ist der unmittelbare Anteil der Grunderfahrung verdrängt. Die Verdrängung folgt dem Zwang, den Grund in die Erkenntnis zu integrieren, um ihn so fassbar zu machen. Doch ist dieses Anliegen zum Scheitern verurteilt, weil der Grund gerade dann, wenn er gesucht wird, auf dem Wege des relational geordneten Nacheinander in eine unvordenkliche Vorzeit oder in ein unbestimmbares Endziel hinein verschoben wird. Jeder Versuch einer willentlich herbeigeführten Grunderfahrung führt somit von ihr weg.

Diese eigenartige Diskrepanz und Paradoxie ist nur verstehbar, wenn der Grund nicht isoliert, sondern in seinem Verhältnis zu der Zeit gesehen wird. Eine gewollte Grunderfahrung führt vom Grund weg, sie wird geradezu zum Verlust der Grunderfahrung. Desgleichen führt eine gewollte Zeiterfahrung von der Erfahrung des Vergehens weg und lässt die Zeit immer mehr verlangsamen. So gesehen kann eine Grunderfahrung so wenig gewollt herbeigeführt werden wie eine Zeiterfahrung. Beide sind in erster Li-

### *Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

nie ungewollte Erfahrungen, die nur in einem beschränkten Maß der Willkür unterstehen. Im Fall der Zeiterfahrung ist dies leicht einsehbar anhand der Tatsache, dass in den Erinnerungen der Vergangenheit und in den Erwartungen der Zukunft nur wenig über diese Zeiten verfügt werden kann. Die Versuche werden zumeist enttäuscht. Das gleiche geschieht aber auch mit der Grunderfahrung, die nicht beliebig und gewollt herbeigeführt werden kann.

Trotz der prinzipiellen Unzugänglichkeit dieser Erfahrungen, trotz oder gerade wegen der prinzipiellen Verfügungslosigkeit über Zeit und Grund sind Zeit- und Grunderfahrungen Versuche, darüber verfügen zu können. Das liegt daran, dass im Vergehen der Grund immer gleichgültiger wird, so dass Alles zu Nichts wird, und das Verstehen bis zur Inhaltslosigkeit ausgeblutet erscheint. Andererseits wird in der unmittelbaren Erfahrung des Grundes das Vergehen aufgehoben, so dass die Zeit stillzustehen scheint. Solche einseitigen und sich ausschließenden Erfahrungen von Grund oder Vergehen wecken das Bedürfnis nach dem verborgenen Teil. Das Bedürfnis und seine Frustration sind Komponenten der Grund- und Zeiterfahrung.

In dem Verhältnis zwischen Grund und Zeit gibt es einen direkten und unmittelbaren Anteil an Erfahrung, der gleichsam spontan wahrgenommen wird, und einen kompensatorisch zu nennenden Anteil, der wie ein Vakuum wirkt, indem er den jeweiligen Erfahrungsverlust auszugleichen sucht. Ausgehend von der unmittelbaren Erfahrung des Grundes kommt es zu einem Erfahrungsverlust an Zeit, der durch eine Versöhnung mit dem Vergehen wettgemacht wird. Ausgehend von der unmittelbaren Erfahrung der Zeit als Vergehen kommt es zu einem Erfahrungsverlust an Grund, der durch verschiedene Techniken des Erinnerns kompensiert wird.

Der Riss in der Erkenntnis offenbart einen Erfahrungsverlust an Grund und an Erinnerung in letzter Konsequenz. Hier ist sich die Erkenntnis gleichsam auf die Schliche gekommen, indem erkannt wird, dass die Grunderfahrung nur scheinbar oder kompensatorisch ist. Nicht die Grunderfahrung – als Erfahrung des Grundes selbst – drückt sich hierin aus, sondern die Zeiterfahrung der Sukzession, durch die eine prinzipielle Zugänglichkeit zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit scheinbar zum Grund möglich erscheint.

## § 2 Die Suche nach dem verlorenen Grund

### *Die Einbildung des Grundes*

Grund- und Identitätssuche einerseits und Zeit- und Vergänglichkeitssuche andererseits sind die fundamentalen Bedürfnisse und Notwendigkeiten des Bewusstseins. Sie entstehen aus der Tatsache heraus, dass die Erfahrung von Grund immer den Erfahrungsverlust von Zeit, und die Erfahrung von Zeit immer den Erfahrungsverlust von Grund mit sich bringt. So können die Bedürfnisse, den Verlust aufzuheben, nicht einfach befriedigt werden – ja, ihre Befriedigung ist geradezu ausgeschlossen. Soll das Grund- und Identitätsbedürfnis befriedigt werden, dann kommt es zu Konstruktionen, die von der Grunderfahrung in dem Maß immer mehr wegführen, in dem der Grund gewollt ist. Dadurch zeigt sich gerade das Missverhältnis zwischen tatsächlichem und gewolltem Erlebnis auf. Gewollte und gewünschte Grunderfahrungen, etwa eine Erinnerung an Vergangenes oder das Nachdenken über den Tod, führen zu gar keinem Ergebnis, wenn dieses vergangene oder zukünftige Ereignis aus einem Erfahrungsdefizit heraus vergegenwärtigt werden soll.

Dies ist aber gerade dann der Fall, wenn im Diffundieren von Zeit diese Grunderfahrungen gesucht werden. Die Erfahrung des Grundes ist spontan nicht machbar, weil sie immer aus der Perspektive des Vergehens gemacht wird und sich dabei immer mehr vom Grund entfernt. Statt auf den Grund zu kommen und ihn zu erfahren, wird vielmehr gerade das Gegenteil, das Grundlose und Sinnlose wahrgenommen. Die Perspektive des Zusammenhanges von Grund und Vergehen gestaltet damit den Zeitmodus des Ereignisses und bestimmt, ob im Vergehen der Grund, oder ob in einer Grunderfahrung das Vergehen und Vergessen gesucht wird. Hierdurch wird gestaltet, wie ein Erlebnis oder ein Ding in zeitlicher Hinsicht wahrgenommen wird. Die Perspektive macht es dann aus, welcher Teil des Ereignisses real ist und welcher gesucht wird.

Aus dieser differenten Zeiterfahrung heraus haftet jeder Bewusstseinsform damit einerseits etwas Reales und andererseits etwas Künstliches und Vorläufiges an. Dies führt in jedem Fall zu einer Differenz zwischen der erlebten und der zu erlebenden und gewollten Welt. Aufgrund der kompeten-



### *Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

satorischen Anordnung und Abfolge der differenten Zeiterfahrung von Erleben und Erleben-Wollen ist das zeitliche Bewusstsein, da zu sein, *Erfüllung* und *Enttäuschung* zugleich – unabhängig, durch welche Inhalte dieses Dasein bestimmt ist. Es kommt dabei immer zu einer realen Vergegenwärtigung einer bestimmten Zeiterfahrung mit der gleichzeitigen Gewissheit des Defizits der dazu jeweils komplementären Zeiterfahrung. Durch diese ergänzende Gewissheit werden zugleich ein Sein und ein Nichts inhaltlich gemacht und erlebt.

So wird aus der Perspektive des Vergehens und der Erfahrung von Vergänglichkeit heraus die Grunderfahrung immer defizitär bleiben. Dies bedeutet, dass die Suche nach dem Grund, die sich in der Suche nach Sinn und Erfüllung verwirklicht, immer von der Enttäuschung bedroht ist, umso mehr, als die Suche in einer Situation der Gleich-Gültigkeit der Zeitformen unternommen wird. Die Grundsuche, die aus einer defizitären Grunderfahrung heraus geschieht, kann sich nur an externen Gründen orientieren und muss diese externen Sinnangebote in das eigene Erleben integrieren und einbilden.

Die Schwierigkeit einer solchen reflexiven Gründung des Daseins liegt nun darin, das Dasein so zu erfüllen, dass der externe Grund als eigener oder autonomer Grund eingebildet werden kann und dann als solcher anerkannt wird. Diese Täuschung ist notwendig, um die Wahrheit dieser bloß tautologischen Selbstbestätigung zu verbergen und den Anschein einer realen Grunderfahrung zu erwecken.

Das Selbstbewusstsein ist damit in einer Situation der Frustration, da die Suche nach dem Grund nur getäuscht oder enttäuscht werden kann. Ein der Grunderfahrung angemessener Ersatz wird dabei nicht gefunden. So wird entweder eine Begründung eingebildet oder die Grundlosigkeit des Vergehens gefunden. Deshalb ist das Selbstbewusstsein auf die Ein-Bildung angewiesen, wenn es darum geht, die auf die zeitliche Dauer sich erstreckende und durch sie begrenzte Existenz sinnvoll zu begründen und als erfüllbares und erfülltes Leben auszuweisen. Allein die Vorstellung, durch diese Dauer festgelegt zu sein, lässt das Bewusstsein zu einem geordneten Nacheinander, für das es irgendwann ein Nicht-Mehr gibt, diffundieren und damit von der Grunderfahrung wegtreiben.

## § 2 Die Suche nach dem verlorenen Grund

Diese in der Einbildung herrschende Gründungssituation lässt für die Selbstgewissheit keine stabile und von vornherein gesicherte Grunderfahrung zu. Sie arbeitet mit Übertragungen und Übersetzungen aus dem relational geordneten Nacheinander und in dieses hinein. In der Einbildung herrscht deshalb ein Mangel an zureichendem Grund, der nur durch den Übertragungsvorgang, durch die bloße Übertragung ausgeglichen oder kompensiert wird.

Durch die Kompensation wird dieser illusorische Status nicht bewusst, sondern erscheint als allerrealste Wirklichkeit. Immer wieder hat Sartre in DAS SEIN UND DAS NICHTS darauf hingewiesen, dass eine derartige Gründung von objektiver Existenz im menschlichen Dasein nur als Folge einer Mangelerscheinung, eines Mangels an *An-sich-sein* und damit an direkter und unmittelbarer Grunderfahrung möglich ist. In diesem Mangel liegen sowohl die Anfälligkeit als auch die Größe des menschlichen Daseins.

Mit dieser Einsicht verbindet Sartre seine Forderung, die menschliche Existenz nicht nach Kriterien der objektiven Gründe zu beurteilen – nicht deshalb, weil diese Gründe vielleicht falsch wären, sondern weil sie die spezielle Gründungssituation des Daseins nicht berücksichtigen und deshalb in keiner Weise einen Einblick in das Dasein gewähren, sondern diesen Einblick eher unmöglich machen. Die Möglichkeit, dieser Situation gerecht zu werden, sah Sartre in der <existentiellen Psychoanalyse>, einem Verfahren, das die durch die Einbildung geschaffene Gründungssituation zu erfassen und zu verstehen versucht, indem es das jeweilige Verhältnis von *An-sich* und *Für-sich* zutage bringt.

Die reflexive und kompensatorische Gründung ist eine Einbildung und Übertragung eines autonomen Grundes mit dem Ziel der Selbstgründung. Wie schon gesagt, baut die Selbstgründung auf der Grundlosigkeit des Grundes auf – darauf also, dass der Grund ohne die Grunderfahrung gebildet und eingebildet wird. Da die Gründung aus der Grundlosigkeit heraus nur eine gelungene Täuschung sein kann, ist es von Interesse, wie sie nicht nur Enttäuschung, sondern auch Erfüllung sein kann.

Deshalb fördert gerade die Grundlosigkeit, das *Fehlen* eines Wissens an sich und einer Grunderfahrung, die Einbildung und Übertragung. Die Zeiterfahrung des Vergehens muss die Grunderfahrung verbergen und da-

### *Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

mit eine Situation der Grundlosigkeit schaffen. Die Zeiterfahrung ist eine Erfahrung des ausbleibenden Grundes. Auf diesem Boden der Grundlosigkeit ist die reflexive Selbstgründung nur durch Ein-Bildung, durch Übernahme und Übertragung externer Gründe möglich, wobei diese externen Gründe jederzeit die Autonomie der Selbstgründung bedrohen.

Wie zerbrechlich aber diese kompensatorischen Gründungen des Gegenwartserlebens sind, zeigen alle Erlebnisse, in denen zu der gewollten und gesuchten Gründung eine ungewollte und damit spontane Grunderfahrung hinzukommt. Solche Grunderfahrungen kommen als Erinnerungen aus allen Dimensionen der Zeit, aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, herauf und heran und heben jegliche Gleichung abstrakter Grundgültigkeit auf. Dabei scheint der Inhalt dieser Grunderfahrungen beliebig zu sein. Es kann sich um Erfahrungen von schweren Verlusten handeln, es können aber auch kleine Ereignisse aus der Vergangenheit sein oder scheinbare Belanglosigkeiten in der Zukunft, die mit ihrem zwingenden Charakter in das Gegenwartserleben einbrechen und hier nur schwer zu beeinflussen sind.

Die Schwierigkeit, solche Einbrüche zu manövrieren und in den Griff zu bekommen, liegt darin, dass die Epochen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hier eine eigene Bedeutung haben, die sich nur zufälligerweise mit der des geordneten Nacheinanders deckt. Vergangenheit ist nicht einfach das vergangene Gegenwärtige, das Jetzt, das nicht mehr da ist. Ebenso ist Zukunft nicht einfach das noch nicht eingetretene Gegenwärtige. Eine solche Beurteilung geht von der Gleichgültigkeit, dem Gleich-Gelten der Epochen im Nacheinander aus. Wird aber das Bewusstsein, zum Beispiel durch ein Verlusterlebnis, erschüttert, dann kommt es in einen Zustand der Erinnerung, in dem es kein Gestern und kein Morgen, sondern ein aufdringliches *Jetzt* gibt: hier ist nichts mehr durch das geordnete Nacheinander sinnvoll. Die Grunderfahrung dieses Verlustes bricht mit einem eigenen Sinn in die Ordnung ein und lässt die Epochen zu einem zeitlosen Jetzt zusammenschmelzen. Dieses unvergehbare Jetzt hebt die Gleich-Gültigkeit der Epochen auf, es zwingt aber auch dazu, sie als Epochen neu zu bestimmen und zu gestalten, da ein solches dauerndes Jetzt nicht lebbar ist. Doch erzeugen nicht nur Verlusterlebnisse solche Veränderungen des Zeitbegriffes. Jede

## § 2 Die Suche nach dem verlorenen Grund

Form der Erinnerung, sowohl an Vergangenes wie an Zukünftiges, kann eine solche Veränderung hervorbringen.

Ein anderer Konflikt neben dem der spontanen Erinnerung in solchen Einbrüchen ist der des Ausbleibens der Erinnerungen. Die Erinnerungslosigkeit im Fließen und Vergehen und die in ihr diffundierende Grunderfahrung bilden den Ausgangspunkt für die Suche nach dem unmittelbaren, also nicht relational eingebildeten Grund. Der Grund ist in dieser Form ein Stück materiales Erleben, ein Ursprungerleben, das zeitlich nicht bestimmt ist und deshalb sowohl vergangen, gegenwärtig und zukünftig sein kann.

### *Die Urbarmachung in der Einbildung des Grundes*

Im Zusammenhang von Zeit und Grund wird der Verlust der Grunderfahrung durch verschiedene Verhältnisse zu dieser Transzendenz des verlorenen Grundes ersetzt. Sie zeigen sich im Begründen, der Rekonstruktion des Grundes, in der Illusion, dem Entrücken vom Grunde und im Zugrundegehen, der Offenbarung der Grundlosigkeit ohne jede Illusionierung und Täuschung. Diese drei Formen sind keine reale Grunderfahrung, sondern zeugen vom Verlust des Grundes, was sich inhaltlich darin zeigt, dass gegen die Grundlosigkeit und Sinnlosigkeit angekämpft wird. So wird am Riss im Verstehen deutlich, dass der Grund transzendent ist, dass diese Transzendenz aber urbar gemacht werden kann. Die in der Begründung urbar gewordene Transzendenz hat keine feste Substanz oder Materie, sie ist bestimmt durch die Grundlosigkeit, die sich sowohl in der Erfüllung als auch in der Enttäuschung der Grundsuche offenbart. Dies geschieht anhand des Begriffes der *Erscheinung*.

Die Einsicht, dass die Welt Erscheinung oder Vorstellung ist, resultiert aus dem Defizit an Grunderfahrung. Sie stellt sich sowohl bei der Erkenntnis so genannter objektiver Verhältnisse ein, wie sie sich in Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis offenbart, wenn, wie Sartre sagt, sich herausstellt, dass die Existenz des Menschen zwar *an sich ist*, dass dieses ›An-sich‹ aber über die externen Zugänge des ›Für-sich‹ faktisch aufrechterhalten

*Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

wird und damit in seiner Substanz grundsätzlich bedroht ist. Das Paradox der ›An-sich-Gewissheit‹ besteht darin, dass sie sich ohne weiteres als unwirklich herausstellt, wenn die hierbei erfahrene Substanz plötzlich transzendent erscheint. Dies geschieht nicht derart, dass der Grund überirdisch oder jenseitig würde – sondern beispielsweise in der von Sartre plausibel gemachten Erfahrung, das der Andere, der mich anblickt, der mich erkennt und beurteilt, der ›Besitzer meines Seins‹, dass dieser Andere der mir unzugängliche und transzendente Grund ist.

Trotz eines Erfahrungsdefizits wird im Schein die Transzendenz des Grundes urbar gemacht und der Grund in den Bereich des Verfügbaren gebracht, so dass hier von einer *Suche nach dem verlorenen Grund* gesprochen werden kann. Der Schein provoziert die Suche nach dem verlorenen Grund. Hierbei wird die Bedeutung der Zeit im Verhältnis zur Grunderfahrung bestimmt. Die Bestimmung dieser Bedeutung hängt davon ab, ob das Auf-den-Grund-gehen ein Zugrundegehen ist und dabei den Grund erreicht, ob der Grund auf Abstand bleibt oder ob er gar in die Ferne rückt. In diesen drei Formen wird das Defizit an Grunderfahrung ausgeglichen und ergänzt. Alle drei Formen stellen damit keine reale Grunderfahrung dar, sondern sind Kompensationen der realen Zeiterfahrung von Vergehen und Vergänglichkeit. Sie sind damit kompensatorische Zeiterfahrungen. Das Zugrundegehen, die Rekonstruktion des Grundes und die Entrückung entsprechen so den drei Zeitbedeutungen der Vergänglichkeit, des objektiven Bestehens und der »Aufhebung der Zeit in der Zeit« (Schiller) und sind deren kompensatorische Grunderfahrungen.

Die verschiedenen Einbildungen des Grundes sind aus dem Mangel an Grunderfahrung heraus von der Grundlosigkeit und dem Nichtsein gezeichnet. Einbildung kann deshalb immer nur Anschein, Schein oder Täuschung sein. Diese Scheinhaftigkeit hat aber nur aus der Sichtweise der Begründung, der begründeten Substanz, einen negativen Anstrich. Schein und Täuschung können auch, wie Nietzsche und Vaihinger gezeigt haben, einen fundamentalen Lebenszweck erfüllen. Dabei findet kein Missverständnis oder keine Irreführung statt, sondern die ergänzende und ersetzende Erfahrung zur unmittelbaren Gewissheit der Vergänglichkeit. Insofern dürfen der Schein und die Erscheinung nicht an dem Erfolg gemessen werden, den sie

## § 2 Die Suche nach dem verlorenen Grund

für die Grunderfahrung leisten, wie dies bei Schopenhauer zu finden ist. Hier kommt nur ein Defizit zum Vorschein.

Die Einbildung muss aus dem Vorgang der Illusionierung heraus verstanden werden. Die Illusionierung setzt sich zusammen aus der Gewissheit des zeitlichen Vergehens und der dadurch und deshalb ausbleibenden Gewissheit des Grundes. Im Zusammenhang der Gestalt von Zeit und Grund führt die Offenbarung des zeitlichen Vergehens zur Verbergung des Grundes und umgekehrt. Der verborgene Grund lässt nur noch eine Ahnung zu, die Ahnung, dass es einen Grund geben muss. Diese Ahnung führt zur Suche nach dem verlorenen Grund, sie führt auch zur Flucht in die Entrückung. Letztlich kann sie aber auch zur Gewissheit werden, dass der Grund verloren ist und das Leben sinnlos.

Die Suche nach dem verlorenen Grund muss nicht an diesem Verlust ansetzen, da ein solcher Beginn nur zur Gewissheit der Grundlosigkeit führen kann. Nietzsche hat gegenüber Schopenhauer erkannt, dass der Schein und die Illusionierung ein Phänomen der Zeit sind, die sich auf die Suche nach dem verlorenen Grund macht. Dies heißt aber, dass man den Schein auch aus dem Schein heraus verstehen muss und nicht aus dem Grunde. Das Verständnis des Scheins aus dem Schein heraus erfordert aber ein Kriterium, das selbst zu dieser Scheinbildung beiträgt und nicht der Scheinbildung äußerlich und transzendent ist. Dieses Kriterium ist nun der Zeitwert, den die Suche nach dem Grund selbst bildet.

Das Phänomen der Illusion und Metaphorik des Grundes wird nur dort problematisch, wo der Grund und die Begründung selbst zum Problem werden, wie dies bei Schopenhauer der Fall ist. Hierbei entdeckt die Begründung ihre eigene Grundlosigkeit und erfährt darin die Desillusionierung. Der Versuch einer solchen Begründung des Grundes erzeugt das Zugrundegehen der eigenen Substanz des Verstehens, da die Immanenz des Grundes illusionär ist, und das Verstehen sich nur in seiner Auflösung selbst begreift. Dies ist aber nur der Fall, wenn es den Modus der Illusion nicht mehr erträgt und auf Realität aus ist.

Die Sehnsucht nach Ursprünglichkeit ist eine Sehnsucht nach der im zeitlichen Vergehen verlorenen Grunderfahrung. Dieser Verlust kann gleichermaßen konstruktive wie verheerende und desillusionierende Folgen

*Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

haben. Dabei ist die Desillusionierung keine Auswirkung der Grundlosigkeit, denn diese bewirkt auch die Konsolidierung des Bewusstseins, vielmehr macht sich die Desillusionierung an der Form der Grundsuche deutlich. Die Grundsuche ist immer eine Inszenierung und Verbildlichung von Zeit, sie ist nie zeitlos. Die Grundsuche ist zeitlich, und die Zeit ist eine Ausformung der Grundsuche.

So wird das *Vergehen* immer als eine gewisse Diffundierung des Sinnes erfahren. Dabei diffundiert das Verstehen, weil es in seinen grundlosen Grund kommt. In der *Beständigkeit* des Objekts stabilisiert sich das Verstehen. Hier kann es am ehesten Realität erfahren, weil der Grund hier den Anschein von Zeitlosigkeit oder Ewigkeit hat. Die *Erwartung* bildet einen Grund, indem sie die Transzendenz des Zukünftigen zur Realität macht.

Gerade das Vergehen und die Erwartung sind nun von einer besonderen Bedeutung, da sie einerseits den Charakter des inneren Zeithofes, des Jetzt-Erlebens bestimmen, andererseits aber nicht im Sinne der Grunderfahrung stabil und damit auch nicht definiert sind. Erwartung und Vergehen können auch die Grundlosigkeit offenbaren, aus der sie stammen. Erwartung und Vergehen sind Umbildungen des Grundlosen, es sind die primären Gestaltungen und Gestaltungsversuche der Transzendenz.

Vergehen und Erwartung sind kritische Erfahrungen, in denen eine realistische Grundbildung, wie im Inneren des Jetztlerbens, noch nicht erreicht ist. Das Jetztlerben wird erst dann kritisch, wenn das Zeitfeld schrumpft, und die Grundbildungsproblematik nicht mehr in der diffusen Ferne am Rande des Zeithofes sich abspielt. Hier kommt es zu einer Problematik, die sich in dem oben erwähnten Phänomen der *auf Abstand* gekommenen Zeit schon ankündigt. Das Zeiterleben beginnt sich zu beschleunigen oder zu verlangsamen, es wird zum Stress, zur Ungeduld oder zur Langeweile, je nachdem, ob der auf Abstand gekommene Zeitrund das Vergehen oder die Erwartung definiert.

Umgekehrt ist jede Definition des Zeitfeldes kritisch, da hierbei immer eine bestimmte Form der Grundlosigkeit heraufbeschworen wird, die am Rande des Hofes aus der Transzendenz hereinwirkt. Definitionen des Zeitfeldes sind immer Begründungen primärer Art, bei der eine stabile Gleichgültigkeit noch nicht erreicht ist.

## § 2 Die Suche nach dem verlorenen Grund

### *Der paradoxe Grund in der Kantischen Formel der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck«*

Wenn, wie Augustin sagt, die einzelnen Zeitformen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vergegenwärtigt werden, dann bedeutet dies, dass ein Bezug vom jeweiligen Ort des Zeitfeldes zum Jetzt-Erleben hergestellt wird. Durch diesen Bezug ist eine Erfahrung nicht nur an einen bestimmten Zeitpunkt fixiert, der sich durch das Datum errechnen lässt, sie ist vor allem in eine bestimmte Entfernung gerückt. Diese Entfernung lässt sich nun nicht mehr kalendarisch errechnen, sie hat ein Maß, das sich aus dem Abstand zu der Grundlosigkeit der Selbsterfahrung ergibt. Die Grundlosigkeit ist nicht an sich negativ, sie kann in der Entrückung des Selbstverstehens von sich, die ja nur möglich ist, wenn das Selbstverstehen seine Grundlosigkeit einbildet, zu einer berausenden und verklärenden Erfahrung werden. So ist es entscheidend, wie die Grundlosigkeit eingebildet wird, um ermessen zu können, ob sie in eine verklärende Ferne oder in eine zerstörerische Nähe gerückt ist.

Schopenhauer hat mit seiner Konzeption von Wille und Vorstellung gerade den kritischen und problematischen Bereich der zerstörerischen Nähe erfasst. Der Grund hat hier den Zeitwert des Vergehens, wenn das Gründen die Grundlosigkeit findet, sich also nicht als Grundlosigkeit von sich entrückt. (Erst Nietzsche hat diesen anderen Aspekt der Grundlosigkeit in seiner Konzeption von dionysischem und apollinischem Selbstverstehen herausgestellt.) Die Vergänglichkeit ist die zeitliche Darstellung des Auf-den-Grund-gehens, das die Grundlosigkeit vorfindet, sie material oder real einbildet, ohne sie umzubilden oder zu gestalten. In der Vergänglichkeit wird deshalb nur das Zugrundegehen erfahren, wobei dies sowohl in die Vergangenheit, in die Gegenwart oder in die Zukunft gesetzt sein kann. Hier tritt etwas ein, was als *Enttäuschung* erlebt wird.

Wie schon jetzt sichtbar wird, ist das Bewusstsein nicht über einen inhaltlichen Mangel oder etwas konkret Fehlendes enttäuscht, sondern es enttäuscht sich über sich selbst, indem es auf seine Grundlosigkeit stößt. Diesen Aspekt hat nun Schopenhauer ausschließlich dargestellt und damit nur den einen Aspekt der Grunderfahrung genannt, bei dem das Gründen auf den Grund geht und hierbei seine Grundlosigkeit *vorfindet*.



*Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

Demgegenüber ist aber die integrale Grunderfahrung, also die paradox anmutende Doppeltheit der Erfahrung von Grundlosigkeit, in Kants heuristischer Formel der *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* beschrieben. Kant hat in dieser Konzeption den umfassenden Begriff für das urteilende Verstehen gegeben. In dieser Form einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck kann das Verstehen sich selbst erfahren. Konkrete Möglichkeiten dazu sind ihm in der Kunst, aber auch in dem wissenschaftlichen Forschen gegeben. Kant ist damit erstmals die Beschreibung des *Verstehens* gelungen.

Die Möglichkeit eines Selbstverstehens des Verstehens wird durch einen Einblick in die Funktion von Kausalität gewährt. Hierbei zeigt sich, dass jegliches Verstehen auf die Zweckmäßigkeit ohne Zweck gestützt ist oder sich aus dieser heraus bildet. Für Kant ist ein Verstehen überhaupt nur aus finalen Ursachen möglich. Hierbei wird ein Sinn impliziert, der letztlich der Sinn des Selbst ist. Dieser Sinn fungiert auch dann, wenn über Wirkursachen nachgedacht wird.<sup>4</sup>

Die Kritik von Hume an der Kausalität sieht die Wirkursachen nur als bloße Wirkursachen ohne Sinn und stellt dabei fest, dass hierbei keine Prognose auf die Zukunft gemacht werden kann. Diese Betrachtung als bloße Wirkursache ist das nüchterne Feststellen einer Abfolge ohne einen weiteren Begriff.<sup>5</sup>

Aus dieser Sichtweise kann aber Kausalität nicht die sinnbildende Kraft sein, die sie ja ist. Kant hat in der »Analytik der teleologischen Urteilskraft« gezeigt, dass immer eine leitende Idee, welche abstrakt zu Grunde liegt,

---

<sup>4</sup> Es ist dies das eigentliche Thema der KRITIK DER TELEOLOGISCHEN URTEILSKRAFT. Es sei hier besonders eine Stelle erwähnt: »Zu einem Körper also, der an sich und seiner inneren Möglichkeit nach als Naturzweck beurteilt werden soll, wird erfordert, daß die Teile desselben einander insgesamt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Produkt angemessene Kausalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Prinzip sein, folglich die Verknüpfung der *wirkenden Ursachen* zugleich als *Wirkungen durch Endursachen* beurteilt werden könnte.« (Kant, KRITIK DER URTEILSKRAFT, B 291)

<sup>5</sup> Hume, UNTERSUCHUNG ÜBER DEN MENSCHLICHEN VERSTAND, Sect. IV.

## § 2 Die Suche nach dem verlorenen Grund

welche sogar formal bleiben muss und nicht zur Anschauung kommen darf, aus der Kausalität erst ein *Verstehen* macht. Entscheidend dabei ist der formale und abstrakte Charakter dieses Grundes. Dies bewirkt, dass die Urteilskraft für Kant eine *reflektierende* Urteilskraft ist, andernfalls ist sie *bestimmend*, wobei sie aber nicht mehr verstehend ist.

Betrachtet man nun die Struktur der reflektierenden Urteilskraft, so fällt auf, dass hier auf einen finalen Grund zugegangen wird, der sich aber einer bestimmenden Erfassung entziehen muss. Es ist hier die Situation einer *Vermeidung des eigentlichen oder letzten Grundes* gegeben. In der reflektierenden Urteilskraft hat also das Begreifen die Form einer ständigen *Entfernung* von dem schon Begriffenen. Hierdurch kommt es nie zu einer Identifikation mit dem eigentlichen und letztlich angestrebten Grund, der ja formal bleiben muss.<sup>6</sup> Wird diese Distanz aufgehoben, kommt es zu der Situation des bloßen Reizerlebnisses, welches nicht den Anspruch erheben kann, reflektierende Urteilskraft zu sein. Erst die Loslösung aus dem bloßen Lust-erlebnis als Reizerlebnis ermöglicht die ästhetische Beurteilung.

Im Zuge dieser Entfernung bildet das Verstehen einen Raum und löst sich so aus der *Materialität einer selbstgegebenen*, von den eigenen Gründen her also gegebenen *Identität und Verschmelzung*, wie dies im Reizerlebnis noch vorliegt. Mit dem Vermögen einer reflektierenden Urteilskraft wird also gleichsam eine Wegbewegung aus der *Symbiose eines selbstgegebenen Verstehens* beschrieben. Die reflektierende Urteilskraft ist damit

---

<sup>6</sup> »Nun ist dieses Verhältnis in der Bestimmung eines Gegenstandes, als eines schönen, mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durch das Geschmacksurteil zugleich als für jedermann gültig erklärt wird; folglich kann eben so wenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorstellung von der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts anderes als die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand *gegeben* wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, das Wohlgefallen, welches wir, ohne Begriff, als allgemein mitteilbar beurteilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils, ausmachen.« (Kant, KRITIK DER URTEILSKRAFT, B 35)

*Der gegenseitige Ausschluss von Zeiterfahrung und Grunderfahrung*

eine dynamische Kraft, die nicht etwas festsetzt, sondern im Gegenteil ein Verstehensvorgang ist, der sich aus der Auflösung von materialen oder auch gleichgültigen Identifikationen ergibt.

Das Wissen, das sich auf ein solch entlegenes und fernes, letztlich unbekanntes Ziel hinbewegt, kann kein gliederndes und subsumierendes Wissen sein, sondern vollzieht, wie Nikolaus von Kues in der *DOCTA IGNORANTIA* erkannt hat, einen Prozess der Annäherung. Hierbei fällt auf, dass ein reales, wirkliches Erreichen des angestrebten Grundes oder Zieles den Wissensvorgang *beenden* und *aufheben* würde, weil der regulative Status und die Als-ob-Situation in diesem Fall nicht mehr bestünde. Wissen erhält sich nur dadurch als Wissen und Verstehen, dass die Approximation bestehen bleibt. Die *regulative Situation* der reflektierenden Urteilskraft ist also die Garantie für die Reflexion. Hier ist die Gleichzeitigkeit von Grund und Grundlosigkeit gewährleistet. Das begründende Verstehen zerbricht damit nicht an seiner eigenen Grundlosigkeit.

## Die Lust an der Vergänglichkeit

### Die Materialisation des Verstehens

Schopenhauer hat die integrale Fassung der Grunderfahrung durch die Kantische Formel wieder in ein Nebeneinander oder Nacheinander gebracht, indem er zwischen einer Erfahrung, die dem Satz vom Grunde unterworfen ist und einer anderen, die demselben nicht unterworfen ist, unterschieden hat.<sup>1</sup> Dass dies nicht nur eine Variante der Kantischen Formel ist, zeigt sich darin, dass die von ihm einseitig als *sinnlos* angesehene Zweckmäßigkeit (des Welt- und Naturwillens) durch Verneinung und Enthaltung überwunden werden kann. Dieses Ankämpfen gegen die Grunderfahrung wird aber erst dann akut und notwendig, wenn die Kantische Formel im Sinne der *Zwecklosigkeit* und nicht mehr der Zweckmäßigkeit ohne Zweck verstanden wird. Erst dann ist die Erfahrung der Grundlosigkeit in die Nähe gerückt und damit materialisiert, dass sie verdrängt werden muss. Diesen Vorgang gilt es näher zu untersuchen, da sich mit dieser Modifizierung der Kantischen Formel ein anderer Begriff von Zeit- und Grunderfahrung ergibt. Es zeigt sich, dass die Zeitwerte in ihrer Bestimmung der Nähe oder Ferne von Grenzerfahrungen dem Verstehen und Selbstverstehen eine bestimmte *Stimmung* geben.

Die regulative Situation mit ihrer Distanzierung vom tautologischen, an den Reiz gebundenen Sich-Verstehen und ihrem Auf-ein-Ziel-Hinlaufen bildet einen Raum, der die formale Grundvoraussetzung für das Verstehen ist. Die Zuspitzung, die Schopenhauer dem regulativen Prinzip gibt, indem er aus dem Prinzip der Zweckmäßigkeit ohne Zweck das Phänomen des ziellosen Willens konstruiert, macht aus einer regulativen Idee die Willkür ei-

---

<sup>1</sup> Die Aufteilung von Schopenhauers DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG.

nes im Prinzip orientierungslosen Wesens. Was für Kant als die Notwendigkeit des Verstehens gilt, ist für Schopenhauer, der den Vorgang des Verstehens *ontologisch* nimmt, der sinnlos rasende Wahn des gesamten lebendigen Organismus, vor dem die Kreatur und Individualität nur in Form des anderen Wahns der Täuschung bewahrt bleibt.

Immerhin verdeutlicht diese ontologische Beschreibung die *Funktion der Kausalität* und ist in diesem Sinne eine konsequente Fortführung der Kantischen Bemühung um die reflektierende Urteilskraft. Schopenhauer verstand das Fehlen eines letzten Zweckes und eines Sinnes *real*, statt es *funktional* als Notwendigkeit für das Verstehen zu nehmen. So machte er aus dem Raum des Verstehens einen kosmischen Raum, dem aber die Realität fehlt, weil er ja nur formal ist. Deshalb ist bei Schopenhauer auch die Täuschung ein *negatives* Phänomen, Ausdruck einer ständigen *Irreführung* der Kreatur, die nur dann durchschaut und überwunden wird, wenn die Sinnlosigkeit in der *Enttäuschung* durchbricht, um dann, so entlarvt, durch asketische Übungen verneint werden zu können.

Die Täuschung kann aber nur dann negativ sein, wenn sie *nicht* als funktionales Prinzip verstanden wird. Real verstanden muss sich nämlich die Zweckmäßigkeit durch und mit einem bestimmten Zweck darstellen. Schopenhauers Denken vollzieht also einen *Realisationsvorgang*, die Verwandlung eines formalen Prinzips, eines Regulativs, in Sein, die Verwandlung einer Funktion zu einem Existential. Hierbei wird aus dem Satz vom Grund der Grund selbst gemacht.

Da für Schopenhauer der Grenzbegriff real geworden ist, hat die Kausalität für ihn nicht ausschließlich die Funktion der Annäherung und Ergründung, der Approximation und Generation, sondern ist ursprünglich eine Ableitung vom Willen. Diese Fixierung des Sinnes in einen Grenzbegriff bedeutet aber nach dem vorher Gesagten zugleich das Beenden des Verstehens. Der Sinn ist nun nicht mehr möglicher Sinn, er ist Materie geworden. Dies ist gleichsam eine *Rückentwicklung zum Reizbewusstsein*, zu der Tautologie der im Reiz vorliegenden Selbstgegebenheit, von der Kant sagt, dass sie in Bezug auf die Lusterfahrung nur das direkte subjektive Erlebnis widerspiegelt. Diese Rückentwicklung kann als *Materialisierung des Bewusstseins* bezeichnet werden.

Auffällig an dieser Konzeption Schopenhauers ist, dass alle Dinge und Bezüge innerhalb der Welt sich als Verdinglichung des letzten Sinnes oder besser: Un-Sinnes, denn dieser ist ja grundlos, darstellen. Alle Erscheinungsformen sind für Schopenhauer Verdinglichungen dieses als Willen bezeichneten letzten Sinnes, sie sind zu *Materie gewordener Un-Sinn*.

Da Schopenhauer an der Konzeption der Zweckmäßigkeit ohne Zweck festhält, die er ja nur, im Gegensatz zu Kant, realbildend umdeutet, ist für ihn diese Materialisierung des Sinnes ein Ausdruck abgrundtiefer Sinnlosigkeit. Schopenhauer gibt somit indirekt zu erkennen, in welcher Weise das Verstehen *Stimmung* ist und sich *verstimmen* kann.

Die Verstimmung ist die Folge einer Realbildung oder Materialbildung der primären Grunderfahrung. Wie schon anhand des Allegorie-Begriffes in der Auslegung durch Benjamin gezeigt wurde, kommt es bei der Annäherung solcher Fernwirkungen, wie sie in der Kantischen Formel beschrieben sind, zu einer Provokation eines Todeserlebnisses, zu der Vorstellung der Endlichkeit und Nichtigkeit der Existenzen, nicht nur der menschlichen, sondern jeglicher Kreatur. In diesem Zusammenhang ergab sich, dass dies kein psychologisches Phänomen ist, sondern mit den Gründungsmöglichkeiten und den damit verbundenen Zeitbegriffen und Werten zusammenhängt.

Schon an diesem Punkt der Untersuchung ist deutlich, dass die Stimmung nicht allein aus der Situation der Geworfenheit heraus gebildet wird (Heidegger), sondern von der Dimension des im Verstehen entwickelten Zeitraumes abhängt. Hierbei ist die Nähe und Ferne der zeitlichen Ränder entscheidend. Das Heranrücken ist immer mit Todesvorstellungen verbunden. Das Wegrücken dagegen leitet eine Verklärung und Bezauberung ein. Im Heranrücken, im Realwerden und Materialisieren der Gründung des Grundlosen, bildet und verbildlicht sich der Tod, von dem wir ja objektiv nichts wissen. Er wird konkrete Idee, ja konkrete Erfahrung, und zwar auf die Weise des Negativen, der Zerstörung und Zersetzung. Genau betrachtet, zerstört sich hier bei dieser Einbildung die Grunderfahrung, indem die primäre und primitive Gründung im Bildhaften, im Symbolischen, durch die Kausalität des objektiven Verstehens eingeholt wird. Die Verstimmung ist also Folge davon, dass der imaginäre Zeitraum kontrahiert, schrumpft, so

dass die Zeitränder in das Blickfeld der objektiven, realen Bewertung kommen.

Aus dem Inhalt einer Vorstellung kann sich nicht ihr Sinngehalt bilden. Die Vorstellung des Todes kann auch Erlösung oder Entzückung bedeuten. Der Sinngehalt leitet sich aus dem Zustand des Zeitfeldes ab, das, wie im Moment noch behauptet werden muss, ständig in Bewegung ist. Kontrahiert das Zeitfeld, dann verstimmt sich die Wahrnehmung, das Bewusstsein, es verstimmt sich das Verstehen, weil das Verstehen immer dieses Zeitmoment *mitbekommt*.

Schopenhauers Philosophie ist damit das Dokument dafür, wie das Verstehen sich verstimmt, wenn es die Schrumpfung seines Zeitfeldes mitbekommt. Die Schrumpfung ist in diesem Fall so zu erklären, dass Schopenhauer, indem er den Satz vom Grund nicht als das Prinzip der imaginären Gründung belässt, sondern im Begriff des Willens ontologisiert, die Grenzerfahrung real macht. Ein Realismus in diesem Bereich der Ränder des Zeitfeldes ist aber gleichzusetzen mit dem Wunsch, das Zeitfeld aufzulösen. Es ist in dieser Hinsicht ein falscher oder primitiver Realismus, der darauf zurückzuführen ist, dass Schopenhauer das Phänomen der Täuschung im oben schon angesprochenen Sinn einseitig verstanden hat.

Das Syndrom einer Verstimmung der Erkenntnis ist schon der Aufweis einer Dynamik des zeitlichen Verstehens. Die Dynamik der Kausalität innerhalb des Willens ist das im und am bloßen Verstehen festgestellte Moment der Vergänglichkeit, ein Zeitmoment, das also nicht an Inhalten, sondern an der Form der Erkenntnis selbst erfahren wird. Sein Begriff des Grundes ist damit kein bloß statischer, er bekommt die zeitliche Bewegung des Selbstverstehens mit und ist deshalb dynamisch. Während aber Schopenhauer diese Dynamik nur einseitig im Sinne der Vergänglichkeit bemerkt, hat Nietzsche sie im vollen Ausmaß des Bildungsprinzips beschrieben.

### **Die Poetisierung des Verstehens**

Schopenhauers Darstellung eines Selbstbewusstseins aus dem Verhältnis von Wille und Vorstellung kann als die Ontologisierung der Grundlosigkeit der Existenz angesehen werden. Die Erfahrung der Grundlosigkeit muss

aber nicht zwangsläufig zur Verstimmung des Verstehens führen. Gerade die Ausführungen Nietzsches, die sich ja in ihren Anfängen eng an Schopenhauer anlegen, lassen erkennen, dass die Realität des Scheins nicht in seiner Entlarvung liegt. Der Schein ist keine Irreführung, sondern Einbildung und damit Realitätsbildung. Die Einbildung kann nun einen sehr euphorischen oder, wie Nietzsche sagt, dionysischen Charakter haben. Dies hängt aber auch wieder von der zeitlichen Form ab, in der diese Einbildung vollzogen wird. Hierbei ist es entscheidend, ob die Grundlosigkeit unter dem Zeitwert des Vergehens und der Vergänglichkeit oder unter dem Zeitwert der Vergegenwärtigung und Erinnerung erfahren wird.

Am Vergleich zwischen Schopenhauer und Nietzsche wird deutlich, dass nicht der Inhalt der Existenz Erfahrung maßgeblich für das Erleben der Sinnlosigkeit oder der Erfülltheit ist, sondern die Art und Weise der Einbildung der Grenzen und der damit verbundenen Zeiterfahrung. Die Grundlosigkeit des Daseins kommt nicht gleichsam an sich vor, es gibt sie nicht wie ein Faktum, sondern sie bildet sich in Zusammenhang mit der durch die Begründung erfahrenen Verzeitlichung des Vergehens, des Zugrundegehens oder des Gründens.

Wenn von der Art der Einbildung oder Scheinbildung die Deutung und Bedeutung der Existenz abhängt, dann stellt sich die Frage, ob diese Möglichkeiten der Willkür unterliegen, ob sie gewählt werden können. Hier hat Novalis die durchbrechende Erkenntnis gehabt, dass dies tatsächlich der Willkür untersteht, wenngleich einer Willkür, die die Zeit begriffen hat.<sup>2</sup> Das Leben kann sich von seiner Selbstgegebenheit, von seiner eigenen Materialität erlösen, indem es sich von seiner Befangenheit befreit, die es an den Realismus des Vorhandenen und der Gegebenheit bindet. Die Gegebenheit ist nämlich in jedem Fall auch gemacht, sie ist auch ein Produkt der Einbildung, wenngleich einer Einbildung, die nicht poetisierend ist, sondern rea-

---

<sup>2</sup> »[...] daß es bey uns steht, das Leben wie eine schöne, genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, daß wir schon hier im Geist in absoluter Lust und Ewigkeit seyn können, und daß gerade die alte Klage, daß alles vergänglich sey, der Fröhlichste aller Gedanken werden kann, und soll.«  
Novalis, *SCHRIFTEN*, Bd. 2, S. 667f.



lisierend.<sup>3</sup> So ist das passive und pathische Erleben wesentlich davon abhängig, wie das Leben und die individuelle Existenz eingebildet werden. Die grundsätzlichen Möglichkeiten für die Einbildungen sind danach unterschieden, in welcher Weise die Grundlosigkeit, die ja die eigentliche Grunderfahrung ist, verausgabt, verschwendet, verdrängt oder relationalisiert werden kann. Die Grundlosigkeit ist zunächst nur formaler Begriff und lässt nicht erkennen, in welcher Weise die Existenz sich hier gestaltet und gebildet worden ist. Sie kann sowohl in der Angst und Sinnlosigkeit, als auch in der Entrückung und Ekstase erfahren werden. Entscheidend ist also immer der Zeitwert, den die Grunderfahrung hat.

Die Einsicht, dass die Existenz zunächst eine Art poetische Eigen-gestaltung ist, schafft eine Verbindung und Brücke zu der Grunderfahrung selbst. Novalis versucht dabei, die Gegebenheit, die für Kant noch den Charakter des Unverrückbaren hat, über das nicht verfügt werden kann, zu relativieren und der eigenen Gestaltung aus der Grunderfahrung heraus zu unterstellen. Nicht das *Was* der Gegebenheit, des Vorhandenen und Faktischen ist allein wichtig, sondern das *Wie* – der Modus, wie der Ursprung vergegenwärtigt werden kann. Für Novalis ist das Poetisieren eine Form der Vergegenwärtigung, die die ursprüngliche Situation oder auch die *Gründungssituation aus dem Schein* rekapituliert. Im Gegensatz zu der Gründung aus dem *Sein*, bei dem das Selbst sich vorweg gegeben und damit sorgbereitend in sein Nichts gestellt ist (Heidegger), ist bei der Gründung aus dem *Schein* nichts gegeben und die Eigengestaltung in ihrer lustvollen Aktivität ergriffen.<sup>4</sup> Die Grundbildung und Grunderfahrung in ihrer aktiven Form ist damit eine Illusion und hat den Charakter der Irrealität. Dies bedeutet aber nicht, dass sie falsch wäre. Falsch bedeutet etwas, das einem Gegebenen nicht entspricht. Da für die Existenz und das Leben nichts vorgegeben ist, es sei denn, dass es sich selbst *vorweg* begibt, ist an der Illusion, in

---

<sup>3</sup> »Wer das Leben anders als eine sich selbst vernichtende Illusion, ansieht, ist noch selbst im Leben befangen. Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman seyn.« Novalis, SCHRIFTEN, Bd. 2, S. 563.

<sup>4</sup> »Ich begreife nun daß unsre ursprüngliche Existenz, wenn ich mich so ausdrücken darf, Lust ist. Die Zeit entsteht mit der Unlust.« Novalis, SCHRIFTEN, Bd. 2, S. 667.

der das Leben und seine Inhalte entworfen werden, nichts Falsches. Der fatale Irrtum liegt vielmehr darin, die hierbei sich bildenden Formen für Kategorien einer außenliegenden Welt zu halten.<sup>5</sup>

Wie später Nietzsche, sieht schon Novalis im *Gegebenen* einer außen liegenden Welt die Produkte aus einer absterbenden Metaphorik. Das poetisierende Gestalten und Einbilden hat sich aus dieser Welt bereits zurückgezogen. An den hinterlassenen Produkten ist aber nicht mehr das Eigene der Gestaltung zu erkennen. Die Produkte der Poetisierung sind fremd geworden und lassen so eine objektive Erkenntnis zu.<sup>6</sup> Der Zustand des Objektiven wird also durch ein Fremdwerden der Eigenbegründung und Gestaltung erreicht. Das Objektivwerden ist ein Zu-Grunde-gehen von der Art der Enttäuschung, das als letzte Konsequenz die Grundlosigkeit in realer Form, also als Sinnlosigkeit erfasst.

Die infolge der Transzendenz überhaupt erreichbaren Möglichkeiten der Begründung liegen in der Gründung aus dem Schein und in der Vernichtung durch das Zugrundegehen. Beides sind, wie dargestellt, die Konsequenzen aus der Grundlosigkeit der Erkenntnis. Einerseits ist die Täuschung eine *genialische Täuschung*, denn sie ist der Nachvollzug des Täuschens schlechthin, der Poesie, die nur durch das Versagen der Einbildung enttäuscht werden kann. Das Entscheidende dieses Täuschungsbegriffes liegt damit in der Erkenntnis, dass die Transzendenz nie als solche, sondern nur in der Immanenz des Täuschens oder Poetisierens verwirklicht wird.<sup>7</sup> Andererseits ist die Täuschung der Vorgang der Objektivation, bei dem der Modus der Gegebenheit und Vorhandenheit der Dinge durch Entfernung vom Ursprung und Veröden der Unmittelbarkeit gewonnen wird. In diesem

---

<sup>5</sup> »Alle Synthese – alle Progression – oder Übergang fängt mit Illusion an – ich sehe außer mir, was in mir ist – ich glaube es sei geschehn, was ich eben tue und so fort. Irrtum der Zeit und des Raums!« Novalis, *SCHRIFTEN*, Bd. 3, S. 372.

<sup>6</sup> »Wir verstehen natürlich alles Fremde nur durch Selbstfremdmachung – Selbstveränderung – Selbstbeobachtung.« Novalis, *SCHRIFTEN*, Bd. 3, S. 429.

<sup>7</sup> »Alle Illusion ist zur Wahrheit so wesentlich, wie der Körper der Seele – Irrthum ist das nothwendige Instrument der Wahrheit – Mit dem Irrthum mach ich Wahrheit – vollständiger Gebrauch des Irrthums – vollständiger Besitz der Wahrheit.« Novalis, *SCHRIFTEN*, Bd. 3, S. 372.

Fall erfahren wir die Enttäuschung darin, dass die Gegebenheit den Charakter von sinnloser Realität hat.

Der magische Transzendentalismus sieht die Täuschung in ihrer wirklichkeitsbildenden Funktion, indem er die Selbsterfahrung des Menschen als poetisierende Selbsterfahrung auslegen kann. Die poetisierende Selbsterfahrung ist dann auch keine Enttäuschung im Sinne einer Ernüchterung oder Frustration, wie bei Schopenhauer, da die Transzendenz in der Entfernung gelassen wird. Deshalb spielt hier die Ferne eine so bedeutsame Rolle.<sup>8</sup> Die Fernwirkung ist die poetisierende Wirksamkeit schlechthin. Das verlangt aber ein völlig anderes Bild von der Kausalität, die normalerweise immanent wirksam gedacht wird. Dem Grund wird nicht nur seine Transzendenz gelassen, sie wird sogar notwendig für die Wirksamkeit.<sup>9</sup>

Das Poetisieren ermöglicht die Erkenntnis und Erfahrung des Grundes aus der zeitlichen Stimmung des Augenblickes und der Entrückung. Damit ist eine bedeutende Erweiterung der Bewusstwerdung und Vergegenwärtigung gewonnen. Die Erweiterung liegt darin, dass der Grund nicht nur auf dem Wege der absterbenden Metaphorik und der dabei zunehmenden Realität der Grundlosigkeit erfahren wird, sondern auch in der Form, dass er selbst geschaffen und gebildet wird. So ist die Grunderfahrung nicht nur in der Verstimmung möglich. Es zeigt sich sogar, dass diese Form einseitig und doktrinär ist, da sie der Immanenz des Grundes im Schein und der Illusion nicht gerecht wird und auf der Offenbarung im Sein beharrt, bei der aber das poetisierende Gründen schon längst vergangen ist.

Die Grunderfahrung ist verstimmt, wenn sie auf die Transzendenz aus ist und diese als Sein will, denn hier kann sie nur die Grundlosigkeit in ihrer enttäuschenden Form erfahren. Diese Enttäuschung und Verstimmung ist

---

<sup>8</sup> »Ferne Philosophie klingt wie Poesie – weil jeder Ruf in die Ferne Vocal wird. [...] So wird alles in der Entfernung Poesie – Poem. Actio in distans. Ferne Berge, ferne Menschen, ferne Begebenheiten etc. alles wird romantisch, quod idem est – daher ergibt sich unsre Urpoetische Natur.« Novalis, SCHRIFTEN, Bd. 3, S. 302.

<sup>9</sup> »Je isolirter – desto wirksamer. Sollte dies der geheime Sinn des chemischen Grundsatzes seyn? – Corpora non agunt, nisi soluta. Alle Solution ist mehr eine complete Trennung – als eine Vereinigung. Hier giebs dann die wahre Actio in distans.« Novalis, SCHRIFTEN, Bd. 3, S. 472.

dann aber bis zur Gegebenheit der Objekte zu verfolgen. Auch hier ist die Gegenwart solcher Dinglichkeit aus dem Vergehen und der Zukünftigkeit gegründet und damit der Verstimmung unterworfen.

Novalis zeigt dagegen, dass die Wirklichkeit ursprünglich nicht eine bestehende, sondern eine zu verwirklichende ist. Damit wird die Gegenständlichkeit gelichtet oder auf ihren Ursprung gestimmt. Durch diese Lichtung in der Gegenständlichkeit wird das Verstehen durchsichtig und befreit sich von der zwingenden Abfolge der Reizbarkeit, der Irritation. Das kausale Verstehen befreit sich damit von seiner eigenen Prinzipialität, durch die es sich gerade von sich entfernt, verfällt, und kommt zu einer Selbstanschauung als kreatives Bilden oder Poetisieren. In dieser Selbstanschauung erlebt es seine Prinzipialität dann nicht mehr als Entfremdung oder Entfernung, sondern aktivisch als Entfernen.<sup>10</sup>

Die Gegenständlichkeit, das Gegebene ist als Äußeres, dem Verstehen fremd Gemachtes, verstimmend und zugrunde richtend. Ein positives und konsistentes Verständnis gelingt nur, wenn die Vergegenständlichung poetisiert, also ursprünglich gestimmt werden kann. Die ursprüngliche Stimmung des Verstehens wiederholt den Vorgang der poetisierenden Überschreitung der Transzendenz, der Gründung des Scheins. Hierin liegt das ursprüngliche Künstlertum.<sup>11</sup> Aus dem Ursprung des Symbols wird der Sinn gewonnen, der sich durch Abstraktion immer mehr verselbständigt, bis er

---

<sup>10</sup> »Die Frage nach dem Grunde, dem Gesetze einer Erscheinung etc. ist eine abstrakte, d.h. von dem Gegenstand weg, dem Geiste zu gerichtete Frage. Sie geht auf Zueignung, Assimilation des Gegenstandes. Durch Erklärung hört der Gegenstand auf, fremd zu sein. Der Geist strebt den Reiz zu absorbieren. Ihn reizt das Fremdartige. Verwandlung des Fremden in ein Eigenes, Zueignung ist also das unaufhörliche Geschäft des Geistes. Einst soll kein Reiz und nichts Fremdes mehr sein – der Geist soll sich selbst fremd und reizend sein, oder absichtlich machen können.« Novalis, SCHRIFTEN, Bd. 2, S. 646.

<sup>11</sup> »Fast jeder Mensch ist in geringem Grad schon Künstler – Er sieht in der That heraus und nicht herein – Er fühlt heraus und nicht herein. Der Hauptunterschied ist der; der Künstler hat den Keim des selbstbildenden Lebens in seinen Organen belebt – die Reizbarkeit derselben *für den Geist* erhöht und ist mithin im Stande, Ideen nach Belieben – ohne äußere Sollicitation – durch sie heraus zu strömen – Sie, als Werkzeuge, zu *beliebigen* Modificationen der wirklichen Welt zu gebrauchen – [...].« Novalis, SCHRIFTEN, Bd. 2, S. 574.

### *Die Lust an der Vergänglichkeit*

ein eigenständiges Wesen ist.<sup>12</sup> Dieses Individuum ist dann zwar von seinem Ursprung entfernt, es kann aber, indem es sich seiner auf seine Aktivität, das Entfernen, die Wirkung in die Ferne, besinnt, diese Ursprünglichkeit wieder holen und vergegenwärtigen. Diese Wiederholung und Vergegenwärtigung der Kreativität ist Lust. Die Lebenslust wiederholt die Zeugungslust und wird nur dort ernüchert, wo sie diese Erinnerung nicht mehr schafft und im *Sich-vorweg*, also im Zukünftigen, gegründet werden muss. Diese Gründung ist verstimmt und verstimmend, da sie den zukommend-zukünftigen Grund rekonstruieren muss und damit seiner eigenen Entfernung unterliegt. Der rekonstruierte Grund ist der entfernte, er gründet durch sein Nicht-sein, durch seine *différance*, wie Derrida dies bezeichnet. Hier offenbart sich dann nur noch das Nichts der Gegebenheit, sowohl der Dinge als auch des Ich.

Gegeben ist damit nur die Grunderfahrung in ihrer verschiedenen Form. Die Unmittelbarkeit des Grundes ist die eigentliche Substanz, die wir bilden und verbrauchen, in dem wir die Lust des Gründens (im Augenblick) oder die Unlust der Entfremdung (in der Differenzierung der Zeit) erfahren. Novalis hat mit seinem Konzept der poetisierenden Wirklichkeit deutlich gemacht, dass Gegenwärtigkeit entweder im Produzieren oder im Verbrauch dieser Ursprünglichkeit möglich ist.

Produzieren ist in dem Fall ein Erinnern, eine Erinnerung, nicht von bestimmten Erlebnissen in der Vergangenheiten, sondern der Ursprünglichkeit selbst und damit des kreativen Prinzips. Die Zeiträume sind dagegen angefüllt mit Erlebnissen, die prinzipiell unzugänglich sind, weil sie entweder vergangen und damit nicht mehr abzuändern oder noch nicht eingetreten sind. Die Unzugänglichkeit ist durch die Modalitäten des Notwendigen und Möglichen gekennzeichnet. Das Notwendige und das Mögliche sind

---

<sup>12</sup> »Von der unsinnlichen, oder unmittelbaren Erkenntniß. Aller Sinn ist repräsentativ – symbolisch – ein Medium. Alle Sinneswahrnehmung ist aus der 2ten Hand. Je eigenthümlicher, je abstrakter könnte man sagen, die Vorstellung, Bezeichnung, Nachbildung ist, je unähnlicher dem Gegenstande, dem Reitze, desto unabhängiger, selbständiger ist der Sinn – Bedürfte er nicht einmal einer äußern Veranlassung, so hörte er auf Sinn zu seyn, und wäre ein correspondierendes Wesen.« Novalis, *SCHRIFTEN*, Bd. 2, S. 550.

*Die Zeitlosigkeit des Augenblicks und die ›Unschuld des Werdens‹*

aber beide nicht-wirklich, in ihnen wird das Wirkliche verbraucht. Das Wirkliche ist gerade nicht notwendig und nicht möglich. Weizsäcker hat es als das Unmögliche bezeichnet. Um das Wirkliche aber in seiner produktiven Wirklichkeit zu verstehen und nicht aus seinen zeitlichen Entfernungen des Vergangenen und Zukünftigen, muss es aus der poetischen Verwirklichung heraus verstanden werden. Hier ist das Verstehen aus seiner Eigenzeitlichkeit gestimmt. Indem es diese Eigenzeitlichkeit vergisst, schafft es sich die fremde Zeit, die unzugänglichen Zeiträume.

Hölderlin hat vor allem in seinen Fluss-Hymnen diesem Zeitbewusstsein Ausdruck gegeben. Der Fluss ist das beste Bild einer solchen Vergegenwärtigung des Ursprungs, einer solchen Allgegenwart trotz und durch die räumliche Trennung hindurch. Doch nicht nur dieses Bildes wegen soll hier auf Hölderlin zurückgekommen werden. Hölderlin hat dieses Bewusstsein für Eigenzeitlichkeit gleichsam anschaulich gemacht. So steht in der Hymne *DER RHEIN* der Blindheit für das Zukünftige die Reinheit des Ursprünglichen gegenüber.<sup>13</sup> Das Erleben des kreativen Prinzips, der *natura naturans*, öffnet den Zugang zu den Geheimnissen des Lebens und macht deren Gesetze verständlich.

**Die Zeitlosigkeit des Augenblicks und die ›Unschuld des Werdens‹**

Der Ausgangspunkt für die poetische oder poetisierende Gestaltung der eigenen Existenz ist die Erfahrung des Augenblicks als *ewigen Augenblicks*. Hier verbindet sich die Interpretation der Zeit von Novalis mit der von Nietzsche. Ist am Augenblick die Ewigkeit erfahren, zeigt er sich als einheitlicher und vereinigender Ort aller Zeiterfahrung, dann hat die ekstatische Zeit ihre Eigenständigkeit verloren und wird nur noch ein Moment in der Dynamik dieser Aufhebung der Zeit, dieser Zeitlosigkeit und Ewigkeit des Augenblicks.

---

<sup>13</sup> Heidegger hat in den Vorlesungen über den RHEIN und den ISTER (GA Bd. 39 und 53) ausgiebig die verschiedenen Verhältnisse zum Grund in Hölderlins Flusshymnen dargestellt.

### *Die Lust an der Vergänglichkeit*

Nietzsche ist es gelungen, diese Dynamik aufzuweisen, indem er, über Schopenhauer hinausgehend, die vollständige Gründungssituation der Zeit-ekstasen beschrieben hat. Entscheidend dabei ist nicht nur ihre Bildung aus der Situation der Begründung, sondern eben auch ihre Aufhebung. Die Aufhebung entspricht der dionysischen Erfahrung, dieser direkten Lebenserfahrung, die nicht an bestimmte Formen der Erlebbarkeit gebunden ist.

Die direkte und unmittelbare Lebenserfahrung ist Augenblickserfahrung. Diese bewirkt, dass der Augenblick wiederholt werden will und soll. ›Noch einmal‹, so spricht in der Unschuld des Werdens das Leben in Anbetracht seiner Endlichkeit und Sterblichkeit zu sich selbst.<sup>14</sup> Nach diesem Prinzip versteht es sich auch, wenn es den Gedanken der Rache gegenüber der eigenen Vergangenheit und die Angst vor der Zukunft überwunden hat. Diese Überwindung ist letztlich nichts anderes als die Überwindung der ekstatischen Form der Zeiterfahrung, die nur eine *statische* ist. Die statische Form setzt aber die Berechnung der Zeit fest, da hier die Grenzerfahrung auf Abstand und Nähe gebracht ist. Die auf Abstand und Nähe gebrachte Gründung in der Vergangenheit oder der Zukunft ist aber auch die auf Abstand und Nähe gebrachte Grundlosigkeit. Diese perverse Form der zeitlichen Begründung spricht Nietzsche in dem krankhaften Zerfallen mit der eigenen Vergangenheit an. Demgegenüber ist die im ZARATHUSTRA ausgesprochene Utopie der Unschuld der Ausdruck für die Überwindung des rationalen Vernichtens und Zugrundegehens.

Die Selbstzerfleischung im Erleben des unzugänglich gewordenen ›Es war‹, die Erlösung dieser Selbstvernichtung im ›So wollte ich es‹ und letztlich die Erfahrung der Unschuld im ›Noch einmal‹ sind die drei Formen der Zeiteinbildung, die unmittelbar Realität werden. Die Erfahrung des ›Es war‹ ist die Erfahrung der Vergänglichkeit. Hier wird unmittelbar das Zugrundegehen erlebt. Die Erfahrung des ›So wollte ich es‹ ist unmittelbare Gegenwart, und die Erfahrung des ›Noch einmal‹ kann zur Erfahrung von Zu-

---

<sup>14</sup> »»War Das – das Leben?« will ich zum Tode sprechen. »Wohlan! Noch Ein Mal!« [...] Sobald die höheren Menschen seine Frage hörten, wurden sie sich mit Einem Male ihrer Verwandlung und Genesung bewußt [...].« Nietzsche, ZARATHUSTRA, KSA 4, S. 396.

künftigkeit führen. Diese drei Formen sind aber für Nietzsche, wie noch näher gezeigt wird, Ausdruck einer einzigen Augenblickserfahrung. Diese Augenblickserfahrung hat aber immer eine Dynamik. Die Dynamik des Augenblicks, sein Vergehen-sollen, sein Bleiben-sollen und sein Wiederkommen-sollen sind Ausdruck und Beleg für die *Bewegung des Zeitfeldes*. Die Ränder des Zeitfeldes bewegen sich und bewirken so nicht nur eine immer veränderte Form des Außer-sich-seins der Zeiterfahrung, sondern darüber hinaus die Stimmung und Verstimmung dieser Ekstasen, abhängig vom Verhältnis zum Grund. Der Augenblick gründet immer das Verhältnis zum Grunde und bewirkt so die Erfahrung des Vergehens, Bleibens und Kommens.

Diese Unterschiede sind, wie jetzt deutlich geworden ist, von der Nähe und Erkennbarkeit des Grundes und damit der Grundlosigkeit bestimmt. Somit ist die zeitliche Erfahrung ein ästhetisches Problem geworden. Jegliche Wahrnehmung bekommt eine dieser Grundwahrnehmungen mit und ist insofern immer zeitlich gestimmt.

Das Verhältnis zum Grunde kann, da es kein Verhältnis eines Hier zum Dort, eines Subjekts zum Objekt, sondern das Verhältnis zu einem Nicht-existierenden ist, das sich zeitlich konstituiert, als Täuschung bezeichnet werden. Dieser Begriff ist aber dann missverständlich, wenn in ihm nur die Irreführung gesehen wird. Es ist nicht in diesem Sinne zu sehen, wenn Täuschung das Absehenkönnen von der Grundlosigkeit ist. Die Grundlosigkeit ist selbst eine Erfahrung, die innerhalb der Täuschung gemacht wird. Es gibt keine dahinterliegenden Erfahrungen, wohl aber gibt es verschiedene Formen der Bewegung innerhalb des Zeitraumes, die sich als direktere, unmittelbarere, vielleicht auch wahrere Erlebnisse auszeichnen gegenüber solchen, die verspielter, versponnener und leichter sind. Insofern läge es nahe, vom Begriff der Täuschung überhaupt abzusehen. Schon Nietzsche, der die Einseitigkeit dieses Begriffes gesehen hat, ist mit seiner Konzeption einer apollinischen und dionysischen Form der Täuschung von diesem Begriff und seinem eigentlichen Gebrauch weit abgewichen. Dennoch spricht manches dafür, ihn beizubehalten, da die Täuschung ein bestimmtes Grundverhältnis bezeichnet, das das zeitlich gestimmte Grundverhältnis zum Ausdruck bringt, nämlich eine Art des Wissens, das sich in der Aufhebung, bis hin zu der Vernichtung seines Inhaltes bewahrheitet.



Nietzsches revolutionäre Erkenntnis besteht darin, dass Wahrheit die perfekte Form der Täuschung ist.<sup>15</sup> Er führte darin den Gedanken Schopenhauers zu Ende, dass die Welt und die Dinge in der Welt keine Fakten sind, sondern als Erscheinungen eines sich darstellenden und in dieser Darstellung sich verzehrenden Willens angesehen werden müssen.<sup>16</sup> Die Gegebenheit der Dinge, die Tatsache, dass die Dinge in ihrem bloßen Dasein erlebt werden können, ist für Schopenhauer nur möglich, wenn sich das sinnlos rasende Nichts beruhigt. Diese Beruhigung wird durch das geordnete Nacheinander und Nebeneinander im Kausalverständnis möglich. Kausalität oder unser Gefühl für Begründung ist somit eine Hinwegtäuschung über die Tatsache, dass sich im Willen das Nichts ständig reproduziert. Statt dieser Reproduktion des Nichts nehmen nun die Individuen einzelne Gründe wahr, die sich als bloße Dinglichkeit, als Relation zwischen Dingen, als Sinnstrukturen und nicht zuletzt als Gattungsaufträge manifestieren. Diese verschiedenen Formen von Kausalität täuschen über die Grundtatsache hinweg, dass es letztlich keinen Grund und keinen Sinn gibt.

Mit dieser Konzeption hat Schopenhauer den Grundstein für eine Erkenntnistheorie gelegt, die Erkenntnis als *Verdrängung* beschreibt. Der Erkenntnis ist damit völlig die einstige Vorzüglichkeit abgesprochen, das göttliche oder natürliche Licht der Vernunft zu sein. Statt dessen ist sie Vernebelung und Verdunkelung der unerträglichen Tatsache, völlig sinnlos zu existieren.

---

<sup>15</sup> »Und erst auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren! Nicht als sein Gegensatz, sondern – als seine Verfeinerung!«. Im gleichen Aphorismus beschreibt Nietzsche die Liebe zum Leben als Liebe zum Irrtum. Das Wahre steht hier als Symbol des Festhaltens, wogegen der Irrtum das Symbol des Über-sich-Hinausgehens ist, also Nietzsches Lebensbegriffes. Nietzsche, *JENSEITS VON GUT UND BÖSE*, KSA 5, S. 41.

<sup>16</sup> Jede Art von Erkenntnis, alle Phänomene also, die dem Satz vom Grunde unterworfen sind, sind Phänomene einer Selbstreflexion des Willens. Die ontologische Gewissheit ist so das Ergebnis von natürlichen Selbstfindungsprozessen. Diese These habe ich näher in dem Aufsatz *Wahnbildung und Wirklichkeit des Willens* (Schopenhauer-Jahrbuch 1990) dargestellt.

Wenn Erkenntnis durch Verdunkelung und Verdrängung fortschreitet, dann fragt es sich, wie hier überhaupt eine Selbstaufklärung möglich ist, wie also die Erkenntnis über sich selbst als Verdrängung klar werden kann. Auch hier hat Schopenhauer die entscheidende Einsicht gehabt, dass dies nicht durch eine weitere Täuschung geschehen kann, sondern nur durch Enttäuschung. Deshalb spielt für ihn das Wissen des Menschen vom Tode eine so bedeutende Rolle, weil der Tod die größte Enttäuschung ist. Über diese Erfahrung der Enttäuschung hinausgehend wissen wir vom Tode selbst gar nichts.

Die Konzeption der täuschenden und enttäuschten Vernunft war dann auch dasjenige, was Nietzsche aufgriff. Seine frühen Schriften *DIE GEBURT DER TRAGÖDIE UND ÜBER WAHRHEIT UND LÜGE IM AUSSERMORALISCHEN SINNE* zeigen eine Verarbeitung dieser Konzeption. Nietzsche stellt den Bewusstseinsvorgang hier ebenfalls als Verstellung und Täuschung dar und zieht hier, wie Schopenhauer, die Konsequenz, dass die Entdeckung dieser Täuschung und der Blick hinter die Kulissen eine grausame Lebenserfahrung bedeutet. Ein erster Unterschied liegt hierbei aber in der Beurteilung dessen, wie unsere sogenannte objektive, reale Welt, also die Welt der Täuschung, entstanden ist. Hier erweitert Nietzsche den Begriff der Gründung, wie er von Schopenhauer dargestellt wurde. Nach Schopenhauer beziehen wir mit Hilfe des Satzes vom Grunde den Reiz, den wir am Leib erfahren, auf ein diesen Reiz erzeugendes Objekt.<sup>17</sup> Schopenhauer gibt aber nicht näher an, wie dieses Beziehen beschaffen ist. Da das Objekt vor dem Beziehen ja noch nicht da ist, muss es dadurch erst entstehen, das Beziehen muss eine *Umwandlung* eines Reizes in ein Objekt sein.

Nietzsche nun versucht, diesen Umwandlungsprozess näher zu beschreiben. Für ihn ist die erste *Übersetzung* des Reizes eine *Verbildlichung* oder eine *Metapher*; da uns ja das zu Erschließende nicht bekannt ist. So stellt er

---

<sup>17</sup> »Die Veränderungen, welche jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d.h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines *Objekts*. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher.« Schopenhauer, *DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG*, Werke Bd. 3, S. 13.

die Frage, wie man von einem Stein sagen könnte, er sei hart, wenn wir gar nicht wissen, was hart bedeutet. Hier wird ein Nervenreiz übertragen in ein Bild, und dieses Bild wird wieder übertragen, so zum Beispiel in einen Laut, wenn wir Worte formen. Während aber ursprünglich diese Metaphernwelt als solche noch bewusst ist, löst sich diese Bewusstheit für das Bildhafte immer mehr auf. Es entsteht eine Bewusstlosigkeit für das Bildhafte. In dieser Bewusstlosigkeit kommt es immer mehr zu der Illusion, dass die objektive Welt als solche existiert. Objektivmachen, objektivieren heißt damit bewusstlos machen.

Im Unterschied zu Schopenhauer ist für Nietzsche die Illusion der objektiven Welt nicht mit einem Schlage mit Hilfe des Satzes vom Grunde da.<sup>18</sup> Sie entwickelt sich aus dem Absterben der Bilderwelt und Metaphorik. Dieser Unterschied ist keine bloße Nuance, da die Entstehung der objektiven Welt nicht eine Art Zaubertrick des Verstandes ist, sondern eine Geschichte bekommt. Aus einer ursprünglichen Ungetrenntheit lösen sich dann die Objekte nach und nach heraus. So kann man von alten oder ehemaligen Bildern sprechen, die dann zu Objekten geworden sind, und andererseits von unmittelbaren Bildererlebnissen, die diesen Status noch nicht erreicht haben, wie vielleicht die Träume. Die Geschichte der Objektwerdung bringt eine Räumlichkeit in die von Schopenhauer als schlagartig angesehene und immer gleiche Verwandlung von Unmittelbarkeit in Objekte. Die Geschichte ist ein Vorgang des mehr oder weniger langsamen Absterbens der Traumwelt. Die abgestorbenen Traumbilder sind dann unsere Objekte. Das Absterben wird wiederum durch eine Art des *Vergessens* bewirkt, eines Vergessens und Unbewusstwerdens des Ursprungs der Dinge aus der Einbildungskraft.<sup>19</sup> Aus dieser Selbstvergessenheit heraus kann erst die Logik entstehen, die auf dem Prinzip der Gleichgültigkeit gegründet sein muss.

---

<sup>18</sup> Für Schopenhauer ist die Gründung oder Objektivierung ein schlagartiger Vorgang. »Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht; so verwandelt der Verstand mit einem Schlage, durch seine einfache, einzige Funktion, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung.« A. a. O., S. 14.

<sup>19</sup> »Nur durch das Vergessen jener primitiven Metaphernwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmender Bilder- und Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, *diese* Sonne, *dieses* Fenster, *dieser* Tisch sei eine Wahrheit

Indem also Nietzsche diesen Geschichtsprozess der Entfernung und des Absterbens der Bilderwelt verdeutlicht, verändert er auch den von Schopenhauer inaugurierten Täuschungsbegriff. Die Täuschung ist dann nicht einfach die Funktion des Gründens durch den Satz vom Grunde, sie ist nicht dieses schlagartige Verdrängen der unmittelbaren Leiberfahrung, sie ist das langsame Vergessen der Ursprünglichkeit, das langsame Absterben und Leerwerden des Bildererlebens und damit das Abssterben der mythischen Welt.

Dementsprechend ist die Aufdeckung, der enttäuschende Vorgang, nicht einfach bloß eine Frustration, sondern kann, als Wiedergewinnung der Bilderwelt und Metaphorik, berauschend und bezaubernd sein. In jedem Fall, ob dionysisch-berauschend oder apollinisch-bezaubernd, ist die Enttäuschung eine künstlerische, eine kreative Erfahrung, weil sie zu der anfänglichen Ausformung der Bilderwelt zurückführt.

Nietzsche hat mit diesem Begriff der Täuschung den entscheidenden Anhaltspunkt und die entscheidende Möglichkeit gegeben, die Objektivität, die das Bewusstsein erreichen kann, aus dem gegenteiligen Vorgehen eines *Bewusstlosmachens*, einer Verstümmelung und eines Absterbens zu verstehen. Objektivität ist damit nicht nur das Ergebnis einer Täuschung im Sinne des Vorstellungsbegriffs Schopenhauers, sie ist das Produkt einer Zerstörung. Indem diese Zerstörung auch noch eine Geschichte hat, kommt in ihr ein Kriterium zum Tragen, das mit dem Vergessen der Ursprünglichkeit oder ihrer Erinnerung zu tun hat, das Kriterium der Zeit. Da ein Begriff, da ein begriffenes Ding oder eine Objektivität nicht einfach mit einem Schlag da ist, sondern eine Geschichte hat, an der einiges vergessen und einiges erinnert ist, so ist ein Ding, ein als Objekt Verstandenes, ein Stück Zeit. Es hat einen Zeithof, in dem seine Ursprünglichkeit ein Stück vergangen ist, und in dem diese Ursprünglichkeit, dieser Anfang, erinnert werden muss, damit überhaupt noch Verstehen ist. Denn dies ist deutlich: Hat das Objekt in seiner Objektivierung den analytischen Zustand der Gleichgültigkeit

---

an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem ›Selbstbewusstsein‹ vorbei.« Nietzsche, ÜBER WAHRHEIT UND LÜGE, KSA 1, S. 883.

(A = A) erreicht, dann wird es nicht mehr verstanden, dann ist sein Ursprung vergessen. Während das Vergessen den Weg des Absterbens geht und auf diesem Weg zur logischen Vergewisserung bis hin zur analytischen Gleichgültigkeit kommt, geht die Erinnerung diesen Weg wieder zurück, jedoch nicht einfach durch eine logische Inversion, sondern durch eine Inversion des Logischen. Der Ursprung des Verstehens in der Bilderwelt liegt in der urbaren Transzendenz, die auf dem Weg der logischen Vergewisserung nur den Riss in der Erkenntnis offenbart. Das Auf-den-Grundgehen kann zu Grunde richten, kann vernichten, wenn das Verstehen den Weg des logischen Absterbens geht. In dem Fall ist der Ursprung vergessen. Es kann aber ebenso zur Grunderfahrung der kreativen Verbildlichung führen. In dem Fall wird der Ursprung erinnert. Kriterium dafür, ob der Ursprung vergessen oder erinnert wird, ist die Ausformung der Zeit.

Versteht man den Vorgang der Täuschung funktional, statt ihn moralisch oder logisch zu sehen, dann nähert man sich dem Gedanken, dass die Kreatur der Täuschung durchaus nicht ausgeliefert, ihr unterworfen ist und in jeder Hinsicht passiv untersteht, sondern dass sie das *schöpferische* Werk einer jeden Individualität ist. Täuschung ist eine Art der kreatürlichen, *ästhetischen* Erfassung der Welt.<sup>20</sup> In dieser Erfassung aber wird die Welt erst geschaffen. Der Begriff der Täuschung ist damit die Kategorie, die auf Kants Formel einer *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* zurückgeht. Diese die reflektierende Urteilskraft gründende Begrifflichkeit ist als Form der Täuschung zugleich auch die Form oder Struktur der Kreativität.<sup>21</sup> Durch Krea-

---

<sup>20</sup> »Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln gilt hier tiefer und ursprünglicher ›metaphysischer‹ als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein: – letzterer ist selbst bloß eine Form des Willens zur Illusion. Ebenso gilt die Lust ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz ist nur bedingt als eine Folge des Willens zur Lust (des Willens zum Werden, Wachsen, Gestalten, folglich zur Überwältigung, zum Widerstand, zum Krieg, zur Zerstörung). Es wird ein höchster Zustand der Daseins-Bejahung concipiert, in dem sogar der Schmerz, jede Art von Schmerz als Mittel der Steigerung ewig einbegriffen ist: der *tragisch – dionysische* Zustand.« Nietzsche, NACHGELASSENE FRAGMENTE, KSA 13, S. 229.

<sup>21</sup> »Daß der Charakter des Daseins *verkannt* wird – tiefste und höchste Geheim-Absicht ›der‹ Wissenschaft, Frömmigkeit, Künstlerschaft. Vieles niemals sehen,

### *Der freie Zugang zur Vergänglichkeit als Erlösung von der Zeit*

tivität, also durch das reflektierende Urteil, befreit sich das Bewusstsein von der Selbstbezogenheit und dem tautologischen Zustand des Reizbewusstseins.

Nietzsche schafft es also, die Funktionalität der Reflexion darzustellen, indem er die Kantische Formel als Täuschung zum Zwecke der Selbsterhöhung und Steigerung auslegt. Die Entwicklung, die auf diesem Weg beschrieben ist, geht auf das im ZARATHUSTRA vorgestellte Ziel der *Unschuld des Werdens*. Ist diese integrale Zeitvorstellung erreicht, dann ist damit zugleich das Abgründigste und Berauschendste erfahren, der Augenblick in seinen zwei Dimensionen der Wiederkehr und der Ewigkeit.

### **Der freie Zugang zur Vergänglichkeit als Erlösung von der Zeit**

Das Erleben von Gründung und Vernichtung ist an die Möglichkeit zur Scheinbildung gebunden. Diese Bindung ist zeitlich gestimmt, sie schafft im Fall des Augenblickes ein Gründungserleben oder eine Gegenwärtigkeit, die andererseits im Zeiterleben als Vergehen wieder verloren geht. Da jegliche Erfahrung in diesem Sinn immer zeitlich gestimmt ist, und mit dieser Stimmung die Erfahrung, so oder so, als Gründungs- oder Vernichtungserlebnis gründet, so ist jegliche Erfahrung in diesem zeitlichen Sinn *affektuos*. Vom

---

Vieles falsch sehen, Vieles hinzusehen. [...] Oh wie klug man noch ist, in Zuständen, wo man am fernsten davon ist, sich für klug zu halten! Die Liebe, die Begeisterung, ›Gott‹ – lauter Feinheiten des letzten Selbstbetrugs, lauter Verführungen zum Leben! In Augenblicken, wo der Mensch zum Betrogenen wird, wo er wieder ans Leben glaubt, wo er sich überlistet hat: oh wie schwilt es da ihm auf! Welches Entzücken! Welches Gefühl der Macht! Wie viel Künstler-Triumph im Gefühl der Macht! [...] Der Mensch ward wieder einmal Herr über den ›Stoff‹ – Herr über die Wahrheit! [...] Und wann immer der Mensch sich freut als Künstler, er genießt sich als Macht. *Die Lüge ist die Macht* [...] / Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben [...]« Nietzsche, a. a. O., KSA 13, S. 193.

Ursprung bis zum Finalgrund des zukünftig gestimmten Gründens ist durch den Zeitwert eine Stimmung da, die lustvoll und unlustvoll gefärbt ist. Die Affektivität des Bewusstseins ist abhängig von der Möglichkeit der Vergegenwärtigung, von einem Gegenwärtigmachen. Dies ist auch zugleich die Art und Weise, in der ein Ereignis in den Augenblick eingebunden oder zum Augenblick wird. Die Möglichkeit dieser Einbindung ist von verschiedenen Komponenten abhängig, die im einzelnen untersucht werden müssen. Aus dem bisher Gesagten folgt bereits, dass die zeitlich versetzte Identitätserfahrung, die ekstatische Erfahrung, zu einer Dynamik der Selbsterfahrung führt. Das Identitätserleben des Ich ist kein statisches Grunderleben, es ist sich selbst immer vorweg oder hinterher und muss diese Versetzungen in ein Jetzt einbinden.

Nietzsche hat nun gezeigt, dass durch dieses zeitlich versetzte oder ekstatische Verstehen das Bewusstsein leidet, wenn es dadurch dissoziiert wird. Ist die eigene Zeit in die Zeiträume zerrissen, ist sie abgeschnitten und nicht zu vergegenwärtigen, dann kommt das Verstehen in eine passive Haltung gegenüber dieser fremd werdenden Zeit. Er sah die Gefahr der Dissoziation in dem Zerfallen mit der Vergangenheit, dem ›Es war‹ und dem Grausen vor dem abgründlichen Gedanken, dass alles wiederkommt. Sobald die Zeit in Form dieser Zeiträume ins Spiel kommt, sieht Nietzsche die Unschuld des Werdens angekettet und festgelegt.

Seine Vision des *Augenblicks*<sup>22</sup> ist keine einfache Verdrängung der Grundtatsache, dass es die Zeitformen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nun einmal gibt, sie zeigt vielmehr die Abhängigkeit des Zeitverstehens vom Willen.<sup>23</sup> Damit ist das Zeitverstehen und der Umgang mit den Zeitformen in einer bestimmten Weise *beliebig* geworden. Beliebigkeit bedeutet aber hier, dass die fremde Zeit auflösbar ist und zur eigenen Zeit gemacht werden kann. Das ›Es war‹ und die *Wiederkunft des Gleichen* können so umgedeutet werden, dass sie in die Selbsterfahrung integriert sind. Hier

---

<sup>22</sup> Nietzsche, ZARATHUSTRA, KSA 4, ›Mittags‹, S. 342–345.

<sup>23</sup> »Alles ›Es war‹ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grausiger Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ›aber so wollte ich es‹ – Bis der schaffende Wille dazu sagt: ›Aber so will ich es! So werde ich's wollen!« Ebd., S. 181

zeigt sich die ganze Dialektik der Zeiterfahrung, da das zeitlich versetzte, ekstatische Verstehen zugleich auch einheitlich sein kann und auch muss.

Zu dieser Vereinheitlichung ist es gleichermaßen notwendig, Erinnerungen an das Zukünftige und Vergangene zu leisten wie zu zerstören. Es ist gleichermaßen notwendig, zu verdrängen wie zu erinnern. Vergehen und Ewigkeit sind dabei völlig gleichberechtigt, sie sind nur verschiedene Formen der Selbstbejahung. Vergehen ist Ewigkeit und Ewigkeit ist Vergehen. Die Vergänglichkeit als leidvolle Erfahrung kommt in dieser Augenblickserfahrung nicht vor. Nietzsches Begriff des Augenblicks umfasst die zeitlichen Versetzungen und Ekstasen und fügt die zeitliche Zerrissenheit wieder zusammen.<sup>24</sup>

Kommt das Vergangene als Unvergangenes aus der Verzeitlichung herauf, dann spaltet sich die Einheitlichkeit des Selbstverstehens im zeitlichen Raum. Diese Spaltung führt zum Selbsthass, der sich dann auch in Form der Rache nach außen wendet.<sup>25</sup> Der Hass und die Rache beziehen ihre Energie aus der Tatsache, dass das Unvergängliche, das aus der Verzeitlichung herausragt, zugleich auch *unzugänglich*<sup>26</sup> ist. Das Vergangene als Unvergängliches kann nicht mehr in den Prozess der Verzeitlichung hineingenommen werden. Es ist, wie Nietzsche sagt, des ›Willens Zähneknirschen‹, dass das ›Es war‹ sich so und nicht anders gestaltet hat.

Gegenüber dieser Verdinglichung des Gewesenen führt die Selbstbejahung des ›So wollte ich es‹ zur integralen Selbsterfahrung zurück. Als So-Gewolltes verselbständigt sich das Vergangene nicht mehr, sondern wird der Kreativität unterstellt und damit nicht mehr als Ding vergegenwärtigt.

---

<sup>24</sup> »Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende. / Diese lange Gasse zurück: die währ eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit. / Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf: – und hier, an diesem Thorweg, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: Augenblick«*»*. Ebd. S. 199f.

<sup>25</sup> »Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ›Es war«*»*. Ebd., S. 180.

<sup>26</sup> »Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, – das ist des Willens einsamste Trübsal.« Ebd., S. 80.



Dies geschieht dadurch, dass Nietzsche mit dem Begriff der *Unschuld* die Kantische Formel der Zweckmäßigkeit ohne Zweck als leitendes und bestimmendes Verstehensprinzip zum Ausdruck bringen kann.<sup>27</sup> Die Kreativität hat als Unschuld des Werdens die Bedeutung der integralen zeitlichen Selbsterfahrung. Im Gegensatz zur Selbstverwirklichung durch Verwirklichung von Zielen und Zwecken, also durch die höchste Form der Selbstauslieferung an eine schon verdinglichte Zukunft, ist diese Art des kreativen Schaffens unter dem Prinzip der Zweckmäßigkeit ohne Zweck eine ständige *Vergegenwärtigung* von Zukunft, *die noch nicht vergegenwärtigt ist*. Die Unschuld des Werdens ist nur durch Vergänglichkeit und Zukünftigkeit in diesem Sinne garantiert. Diese Verzeitlichung wird durch das ›So wollte ich es‹ und durch Nietzsches Begriff des *Schaffens* ermöglicht.<sup>28</sup> Hiermit werden Werkzeuge der *Vernichtung* einer der Selbstbejahung entgegenstehenden Materialisierung gegeben.

Materialisierung und selbstbejahende Verzeitlichung sind zwei entgegengesetzte Funktionen des Urteils. Die Selbstbejahung hebt Fixierungen an bestimmte Ursachen und Zeitpunkte gemäß der Kantischen Formel auf. Hierbei entsteht eine Art von Bewusstlosigkeit, die aber keine Ohnmacht ist, sondern eine Desensibilisierung der Erfahrung des Risses und der Versetzung des Grundes. Bewusstlosigkeit ist hier eine besondere Art von Bewusstsein und bedeutet die Gewissheit der *Eigenbegründung* des Gewesenen und Zukünftigen in der Unschuld, über die ekstatische Versetzung hinaus. Die negative Formulierung dieser Gewissheit als Bewusstlosigkeit beruht darauf, dass sie kein angelerntes, angenommenes oder übertragenes Bewusstsein ist. Es ist dies die Bewusstlosigkeit einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, die Bewusstlosigkeit des unschuldigen Zeugens.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> »Wichtigster Gesichtspunkt: die UNSCHULD des Werdens zu gewinnen dadurch, daß man die ZWECKE ausschließt.« Nietzsche, NACHGELASSENE FRAGMENTE, KSA 10, S. 245.

<sup>28</sup> »Ja, viel bitteres Sterben muß in eurem Leben sein, ihr Schaffenden! Also seid ihr Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit.« Nietzsche, ZARATHUSTRA, S. 80.

<sup>29</sup> »Auch im Erkennen fühle ich meines Willens Zeuge – und Werdelust; und wenn Unschuld in meiner Erkenntnis ist, so geschieht dies, weil Wille zur Zeugung in ihr ist.« Ebd., S. 111.

*Der freie Zugang zur Vergänglichkeit als Erlösung von der Zeit*

Dies bedeutet die Vernichtung oder Auflösung von Unvergänglichem und Schon-gewesenem oder auch von ewig geltenden Gründen.<sup>30</sup>

Diese Zerstörung offenbart und demonstriert nichts anderes als die Dynamik des Zeitfeldes gegenüber statischen Verfestigungen. Dies ist kein Irrationalismus, sondern zeigt die physiologische Bedingung für Selbsterfahrung. Physiologisch ist Selbsterfahrung nur in der Bewegung möglich. Die Bewegung ist aber die des Zeitfeldes, der Annäherung an Grenzerfahrungen und die Entfernung davon. Für Nietzsche wird dieser Gegensatz in der Bewegung zum Gegensatz zwischen Fühlen und Wollen, zwischen Leiden und Schaffen.<sup>31</sup> Die Annäherung an die Grunderfahrung bedeutet immer Leiden, es ist das Leiden an der Grundlosigkeit, die sich in dieser Annäherung offenbart. Die Erfahrung wird hier gleichsam eingekerkert durch seine zeitliche Grunderfahrung als Vergänglichkeit. Vergänglichkeit ist aber nicht an sich etwas Leidvolles, sie kann unter dem Prinzip des Schaffens eine lustvolle Erfahrung sein.<sup>32</sup> Auch in ›Zarathustras Rundgesang‹, dem Lied von der Ewigen Wiederkunft der Dinge, ist die Vergänglichkeit als schaffendes Vergehen begriffen. Hier zeigt sich sogar, dass die Sehnsucht nach Zukünftigem aus dem Leid am Vergehen her stammt.<sup>33</sup> Das Leiden am Vergehen schafft erst den Zeitraum, es schafft erst die Kerkermauern, an denen der Wille sich brechen kann. Indem sich aber der Wille hierin als

---

<sup>30</sup> »Böse heisse ich's und menschenfeindlich: all diess Lehren vom Einem und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen! / Alles Unvergängliche – das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zuviel – / Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit!« Ebd. S. 110.

<sup>31</sup> »Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer.« Ebd.

<sup>32</sup> »Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung.« Ebd.

<sup>33</sup> »Weh spricht: ›Vergeh! Weg, du Wehe!‹ Aber Alles, was leidet, will leben, dass es reif werde und lustig und sehnsüchtig, / – sehnsüchtig nach Fernem, Höherem, Hellerem. ›Ich will Erben, so spricht Alles, was leidet, ich will Kinder, ich will nicht *mich*.« Ebd., S. 401f.

Schaffender erkennt, hat er diese Zeiträume auch schon wieder aufgehoben und lebt in der Erfahrung des Augenblickes.<sup>34</sup>

So ist für Nietzsche die Grunderfahrung nicht die Erfahrung der leidvollen Grundlosigkeit, die Erfahrung des Zugrundegehens, sondern die der Allgegenwart des Grundes im Schaffen.<sup>35</sup> Unter dieser Erkenntnis vereinigen sich die drei Zeitformen zu der integralen Zeiterfahrung des Augenblicks. Zugleich zeigt sich, dass nur das Vergangene das Zukünftige wollen kann, weil es das Jetzt als das unvergangene Vergangene erlebt (»Weh spricht: vergeh«). Für Nietzsche ist dieses Leiden an der unvergangenen Vergangenheit, das Leiden an der *präsent* gebliebenen Vergangenheit ein Leiden an den durch das Erkennen gesetzten Grenzen. Das Erkennen legt nicht nur das Zeitfeld und damit die Zeit statisch aus, es *legt* sie auch statisch *fest*. Diese statische Festlegung macht im Jetzt das Vergangene zum Unvergangenen und das Zukünftige zum Schon-erlebten. Es verkehrt gleichsam die physiologische Zeiterfahrung. Diese besteht in der Augenblickserfahrung, die aber gerade nicht nur das wieder statische Beharren auf dem Jetzt ist, sondern das Einbinden in das Vergehen und das Wiederkommen erfordert.

Nietzsche hat damit die Dynamik der Zeiterfahrung, die Dynamik des Zeitfeldes entdeckt. Das Jetzt ist kein bleibendes Jetzt oder ein Allgemeines, das sein Negatives, sein Nicht-jetzt, mit sich führt, wie bei Hegel, das Jetzt vereinigt Vergehen und Ewigkeit, indem es sich selbst nach sich zieht.<sup>36</sup> Diese integrale Erfahrung des Augenblickes ist aber für uns offensichtlich keine primäre Erfahrung, da wir uns auf Vergangenheit, Gegenwart und

---

<sup>34</sup> »Lust aber will nicht Erben, nicht Kinder, – Lust will sich selber, will Ewigkeit, will Wiederkunft, will Alles-sich-ewig-gleich.« Ebd.

<sup>35</sup> »Saget ihr jemals Ja zu einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu *allem* Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelte, verliebt, – / – wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei mal, sprach ihr jemals »du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!« so wolltet ihr *Alles* zurück! / – Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelte, verliebt, oh so *liebtet* ihr die Welt, – / – ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! *Denn alle Lust will – Ewigkeit!*« Ebd.

<sup>36</sup> »Und sind nicht solchermaßen alle Dinge verknötet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also – – sich selber noch?« Ebd. S. 200.

Zukunft festlegen. Um die Unschuld des Werdens wiederzuerlangen, bedarf es für Nietzsche des Mutes, obwohl dabei gerade das Leiden überwunden wird. Der Gegner in diesem Kampf ist aber der Geist der Schwere, das *Kausalitäts-* und *Schuldbewusstsein*. Dieses Bewusstsein sucht die Nähe der Gründe, weil es sich den Dingen annähern will. Der im Dingbewusstsein liegende Hang zum Begründen macht die Zeiterfahrung statisch und verkehrt damit die Zeiterfahrung der Bewegung. Indem es in den Zielen und Projekten die Zeit vorwegnimmt, macht es aus der Zukunft das Vergangene, das Schon-geplante. Aus der Vergangenheit aber macht es das Zukünftige, das Unvergangene und Unvergängliche des ›Es war‹. Im ›So wollte ich es‹ wird gerade diese Struktur zerbrochen und damit aber auch die Nähe zu den Dingen. Die Dinge werden damit dem Unbestimmten und Ungefährlichen überlassen.<sup>37</sup> So wird im integralen Zeiterleben die Vergangenheit und die Zukunft wieder unmittelbar an die Unschuld des Augenblickes angebunden und dadurch von der Schuld entbunden, es wird aber das Dingbewusstsein seiner fundamentalen Stützen beraubt. Die reine Unschuld des Werdens ist deshalb genauso wenig eigenständig wie das abstrakte und verkehrte Zeiterleben im festgelegten Zeitraum. Sie sind Momente eines physiologischen Selbstbewusstseins, der ›großen Vernunft‹.

Selbst für Nietzsche, der von Anfang bis Ende seines schriftstellerischen Lebens ein Denken der Entsubstanzialisierung betrieben hat, besteht das Problem, dass er seine Untersuchungen immer an einer Substanz, an etwas Vorliegendem, unternimmt. Ist dieses Vorliegende auch der täuschende Wille zur Macht und als solcher nie da, so wird er doch mit dem Instrumentarium eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses untersucht und beurteilt. Das führt dazu, dass man sich immer wieder die Frage stellt, welche Konsequenz der Wille zur Täuschung für die Erkenntnis eben dieses Willens hat. Genaugenommen ist die Theorie sich selber in die Falle gegangen, wie bei der berühmten Lügnerantinomie ›ich lüge immer‹, wenn man logi-

---

<sup>37</sup> »Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse; Gut und Böse selber aber sind nur Zwischenschatten und feuchte Trübsale und Zieh-Wolken. / Wahrlich, ein Segnen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: ›über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth‹«. Ebd. S. 209.

sche Richtlinien zugrunde legt. Nietzsche weicht dieser Problematik aus, wenn er sich einerseits als ›décadent‹ beurteilt, andererseits als das Gegenteil davon.<sup>38</sup> Hier versucht er eine substanzialistische Lösung, er versucht die Verschiedenheit der Erfahrung an verschiedenen Typen von Subjekten festzumachen. Der *décadent* mit seinem Typus des Sokrates ist der begründende Verstand, die ›kleine Vernunft‹, das Gegenteil davon ist die energetische Erfahrung der Selbstvermehrung, der Steigerung und der Auflösung oder die ›große Vernunft‹.

In diesen Begriffen findet sich die innere und äußere Willenserfahrung Schopenhauers wieder. Das heißt nun nicht, dass die Vernunftkonzeption Nietzsches darauf reduzierbar wäre. Dazu hat er sich zu weit über die Konzeption Schopenhauers hinausentwickelt.<sup>39</sup> Dennoch ist für Nietzsche das Subjekt sowohl der Ort der Täuschung als auch der Ort, an dem die Täuschung bemerkt wird. Die Differenz wird durch ein kompliziertes Verhältnis des Typus Sokrates (Untergang) zum Typus Dionysos (Selbststeigerung) verdeutlicht.

Dieses Verhältnis der Selbstbejahung hat Nietzsche selbst unter dem Aspekt der Zeit wesentlich vereinfacht. Das Subjekt nimmt nicht direkt und unmittelbar die Bewegungen und Energien seines Willens wahr, vielmehr nimmt es seine Bewegungen im Zeitfeld wahr. Das Subjekt nimmt wahr, ob es mit seiner Vergangenheit zerfallen ist, ob es sich zerfleischt, weil es nicht zurück kann, es nimmt wahr, ob es von seiner Zukunft ›gewürgt‹ wird, weil es die ewige Wiederholung des Schon-gelebten erfährt. Genauso gut nimmt es aber auch das Gegenteil wahr, dass es, wie in Zarathustras Sprichwort (›Was liegt daran‹) und seinem Rundgesang (›Noch Ein Mal‹) die Zeitformen einheitlich, als Einheit erlebt.

Die Differenz zwischen den beiden Wahrnehmungen der Zeit als Ewigkeit oder als Wiederholung liegt für Nietzsche einzig in der Möglichkeit beschlossen, die eigene Bewegung im Zeitfeld nicht nur wahrzunehmen, sondern auch zu beherrschen.<sup>40</sup> Die tiefste Erkenntnis ist diese Erkenntnis

---

<sup>38</sup> Nietzsche, *ECCE HOMO*, KSA 6, S. 266.

<sup>39</sup> Grätzel, *DIE PHILOSOPHISCHE ENTDECKUNG DES LEIBES*, Stuttgart 1989.

<sup>40</sup> »So rathet mir doch das Räthsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten! / Denn ein Gesicht war's und ein Vorhersehen: – was

der Zeit und die damit zugleich verbundene Verwandlung und Erlösung. Die Erkenntnis der Zeit (als ewige Wiederkehr) ist zunächst einmal eine Erkenntnis, die an sich selbst zugrunde geht.<sup>41</sup> In diesem Zugrundegehen erlöst und verwandelt sie sich.<sup>42</sup> Hierzu bedarf es aber nicht noch einmal einer Kraft oder einer externen Ursache, die dies bewirkt; die Verwandlung geschieht unmittelbar durch die Art der Bewegung des Begründens, da die Bewegung innerhalb des Zeitfeldes stattfindet, also immer eine bestimmte Zeiterfahrung einstimmt.

Was Nietzsche über Schopenhauer hinausgehend an der unmittelbaren Erfahrung, der Willenserfahrung feststellt, ist die Verschiedenheit ihrer Zeitmomente. Dabei wird nur dann ein sinnloses Nichts erkannt, wenn das Zeitfeld kontrahiert und dabei die Grunderfahrung in Sichtweite kommt. Expandiert die Zeiterfahrung, dann wird das gleiche Nichts zur ›stillsten Stunde‹<sup>43</sup>, in der die Zeitlosigkeit des Vergehens erfahren wird. Hier eröffnet sich für Nietzsche die Vision der ewigen Wiederkunft, in der sowohl die Erlösung vom Unvergangenen liegt als auch die Erlösung von der destruktiven Erfahrung der Vernichtung. So ist eine Erfahrung von der Vergänglichkeit möglich, ohne dass dabei die Erkenntnis sich selbst auflöst. Die Erkenntnis geht zum fernen Grunde, aber sie geht dabei nicht zugrunde.

---

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 rieth; 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 Umleuchteter, welcher *lachte!* Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie *er* lachte!« Nietzsche, ZARATHUSTRA, S. 202.

<sup>41</sup> »Der grosse Überdruß am Menschen, der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: ›Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt‹«. Ebd. S. 274.

<sup>42</sup> »Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Loos –, als Verkünder gehe ich zu Grunde! / Die Stunde kam nun, dass der Untergehende sich selber segnet. Also – *endet* Zarathustra's Untergang«. – – « Ebd. S. 277.

<sup>43</sup> Ebd. S. 187ff.

## **Die Zerstreung des ungelebten Lebens**

Das normale Zeiterleben ist von der Erfahrung des Vergehens und der Vergänglichkeit geprägt. Dies ist für jegliches Erleben die Ausgangsposition. Insofern ist die Einsicht Nietzsches in das Vergehen von großer Bedeutung. Vergehen heißt hierbei, dass Vergangenheiten, aber auch festgelegte Zukunften aufgelöst werden. Wird Vergangenheit als nicht aufgelöste Vergangenheit und Zukunft als nicht offene Zukunft erlebt, dann sind sie gegenwärtig. Solche unvergangenen Momente innerhalb des Vergehens werden gegenständlich erlebt. Diese Gegenständlichkeit hat psychopathologischen Charakter; sie wird als Fremdkörper oder als Verunreinigung erfahren.<sup>44</sup> Die Gegenständlichkeit besteht hierbei darin, die eigene, leibliche Existenz nicht im Vergessen, sondern gegenständlich oder dinglich zu erfahren. Der mit einer solchen Gegenständlichkeit verbundene Ekel, der ja ein Ekel an sich selbst ist, soll wohl zur Rückführung in das Vergessen der eigenen Materialität führen.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> »Ein Nichtloskommen von der Vergangenheit wird in der anankastischen Besessenheit durch Verunreinigungsgefühle offenbar. Das Vergangene muß abgesetzt werden wie Stuhl, Schmutz usw. und das gesunde Leben, das auf die Zukunft losgeht, setzt, sei es ausdrücklich, sei es in der allgemeinen Verfassung des Könnens, fortwährend Vergangenes ab, läßt es hinter sich, stößt es ab, reinigt sich von ihm. Anders der Zwangskranke. Hier nimmt das Vergangene die Perfektform nicht an, als Unerledigtes drängt es heran und überflutet den Kranken in den Symbolen des Unreinen, Schmutzigen oder Toten. Es ist eine dem Leben, das immer werdende Gestalt ist, entgegengesetzte, feindliche Ungestalt, welche den Kranken bedroht, und zwar bedroht sie mit Beschmutzung, Verunreinigung, Verwesung, lauter Symbolen einer der Persönlichkeit, ihren Werten, ihrer Schönheit, ihrer Vollkommenheit abträglichen Tendenz.« V. E. v. Gebattel, *DIE STÖRUNGEN DES WERDENS UND DES ZEITERLEBENS*, S. 368.

<sup>45</sup> Ein herrliches Beispiel für den ›Unsinn‹ dieses Ekels findet sich bei Jean Paul in der Erzählung *Dr. Katzenbergers Badereise*, besonders die Stelle in der 38. Summula: »Dies ist ein Beispiel vom Unsinn des Ekels; aber das stärkere kommt Wein, Bier, Likör, Brühe, kurz, nichts ist uns so rein, so einheimisch und so zugeartet und bleibt so gern tagelang (was nichts Fremdes sein kann) in unserem Munde als etwas, wovon der Besitzer, wenn es heraus wäre, keine halbe Teetasse trinken könnte – Speichel.«

### *Die Zerstreuung des ungelebten Lebens*

Die von Nietzsche erkannte Notwendigkeit zur Täuschung besteht darin, das gegenständliche Erleben von Existenz zu vermeiden oder darüber hinwegzutäuschen. Im Unvergangenen hat die Existenz aber einen materialen Charakter, sie wird sich selbst gegenständlich.

Für die Objektbildung ist zunächst eine zeitliche Zerstreuung notwendig, bei der die unmittelbare Präsenz des nervösen Erlebnisses distanziert und damit zu Vergangenheit gemacht wird. Die Objekte innerhalb dieses Bewusstseins sind deshalb zunächst vergangen, da sie aus der Unmittelbarkeit ihrer subjektiven Präsenz distanziert werden. Gelingt dieser Prozess nicht, bleiben sie gleichsam als Stachel im Fleisch bestehen. Die Objekte werden in diesem Fall nicht mehr zeitlich distanziert. Dies ist auch das Phänomen, das Heidegger mit dem Begriff *Entwurf in die Zeitlichkeit* beschreibt. Der Entwurf in die Zeitlichkeit ist nur möglich unter der Voraussetzung des Vergehens.

Das Selbst erlebt seine eigene Vergegenständlichung, wenn die Zeit nicht vergeht und Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig sind. Hier nimmt das Selbst eine passive Haltung sich selbst gegenüber ein, es erleidet sich, insofern es sich nicht auflöst, sondern im eigenen Unvergangenen verbleibt.

Dieses Leben im schon Geschehenen bringt es mit sich, dass es zu einer Differenz kommt zwischen dem Faktischen und dieser Gegenwärtigkeit im Unvergangenen, wo es also zum ungelebten Leben kommt.<sup>46</sup> Das Unvergangene projiziert sich dabei in die Zukunft und bildet dort ein Stück ungelebtes Leben.

Das ungelebte Leben ist sozusagen ein Stück unaufgelöster Materie innerhalb des Zeitraumes des Vergehens. Hierbei ›enttäuscht‹ sich das Bewusstsein durch seinen eigenen Verdinglichungsprozess. Die Enttäuschung

---

<sup>46</sup> »Es ist die Behauptung, daß nicht das Gelebte, sondern das Ungelebte allein wirksam ist, und zwar nicht das Mögliche, sondern das Unmögliche verwirklicht wird – sowohl im kranken, wie im nichtkranken Lebensgeschehen. Ja, ich behaupte, daß dies allein der Begriff von Wirkung ist, in welchem der Unterschied von krank und gesund verschwindet, aufgehoben und überflüssig wird [...]. Wenn wir also in anderen Zusammenhängen sagen, jede Krankheit habe einen Sinn, dann müssen wir jetzt genauer und abwehrend sagen: nicht aus den vorhergehenden Tatsachen ergibt sich dieser Sinn, sondern aus etwas, was nicht Tatsache wurde.« V. v. Weizsäcker, *PATHOSOPHIE*, S. 249f.



zeigt sich in diesem Moment als das *wahre* Verstehen, weil es aufgrund seiner Unentfertheit und Unmittelbarkeit zu sich selbst einen dinglichen und realen Charakter hat, der das Vergehen hemmt oder gar ausschließt.<sup>47</sup>

Mit der Kantischen Formel der Zweckmäßigkeit ohne Zweck ist somit die formale Grundform des Vergehens und vor allem des Vergehen-könnens gefunden. Eine Selbsterfahrung ist nur unter diesen Voraussetzungen möglich. Hierdurch hat das Selbst die Möglichkeit, sich aus dem reinen Erleben und Erleiden seiner eigenen Präsenz zu lösen und in ein Verhältnis zu sich zu treten, in dem es aktiv und gestaltend ist und sich als Schaffendes erlebt. Das Loslösen aus der Materialität des eigenen Existierens ist nie vollständig. Das bewusste Leben braucht die Reste des Unvergangenen, sie bilden seine Grunderfahrung und schlagen die Brücke zur sogenannten Realität. Es muss aber unterschieden werden, um welche Art des Unvergangenen es sich handelt. Es kann vernichtend sein, es kann aber auch den entscheidenden Halt im Existieren bedeuten. Dass Nietzsche diesen zweiten Aspekt ignoriert hat, soll im Folgenden dargestellt werden.

---

<sup>47</sup> »Wir sind in der Psychiatrie gewohnt, mit Ausnahme der Krankheitsgruppe der Neurosen, psychische Gegebenheiten zur Diagnose und Kennzeichnung biologischer Funktionsstörungen zu verwenden. Dabei wird die Eigenart biologischer Begriffsbildung zuweilen verwischt, und den psychiatrisch-biologischen Begriffen werden Merkmale beigelegt, die sie nur als psychologische Begriffe haben könnten. Auch die Hemmung gehört zu diesen oft halb biologisch, halb psychologisch gebrauchten Begriffen [...]. Aber nur in einem Erleben, in dem die an einen Zeitpunkt datierbaren Geschehnisse einem übergreifenden Zusammenhang der immanenten Zeit eingeordnet werden, nur in einem solchen Erleben hat das Nicht-Geschehen die Gestalt der Lücke, des Ausfalles, der Hemmung, kann Tun und Nicht-Tun den Sinn des Erledigens und nicht-Erledigens annehmen. Es zeigt sich hier, daß das Leib-Seele-Problem, soweit es lösbar, d.h. soweit es überhaupt Problem ist, nur im Hinblick auf das Zeiterlebnis seine Lösung finden kann. Je mehr sich die Hemmung verstärkt, das Tempo der inneren Zeit verlangsamt, um so deutlicher wird die determinierende Gewalt der Vergangenheit erlebt. Je fester dem Depressiven die Zukunft verschlossen ist, desto stärker fühlt er sich durch das Vergangene überwältigt und gebunden.«  
E. Straus, *DEPRESSION UND ZEITERLEBNIS*, S. 136.

## Die Lust am Unvergänglichen

### Die Statik des Unvergangenen

Vergehen und die Vergänglichkeit müssen nicht nur in der zerstörerischen Form des Zugrundegehens erfahren werden, sie können auch berauschend sein, wenn Vergangenheit und Vergehen im Sinne des ›Was-liegt-daran‹ und die Zukunft im Sinne des ›Noch-ein-Mal‹ in das Jetzt-erleben einfließen. Damit wird die Grundlosigkeit des Daseins nämlich nicht mehr im ›Geiste der Schwere‹ verstanden, sondern im Geist der *Entrückung* und des ›Tanzes‹ in vollständiger Selbstvergessenheit erlebt. Die Selbstvergessenheit ist das Ideal Nietzsches und seiner ›Physiologie‹ die aber einen pathologisch zu nennenden Substanzverlust zu erkennen gibt und damit nicht als Ideal gelten kann.

Schon von Beginn der vorliegenden Untersuchung an wurde die Beobachtung behandelt, dass das Zeitfeld pulsiert, dass es in der Zeiterfahrung zu Kontraktionen oder Expansionen kommt. Das Vergehen als Vergessen kennzeichnet den expandierenden Zeitraum, die Entrückung. Nun haben gerade die Beobachtungen Husserls gezeigt, dass die ständige Erinnerung eines Ereignisses vom ursprünglichen Erleben immer weiter wegführt, da bei jeder Erinnerung das Erinnern selbst die Originalität verändert und das Jetzt-erleben und zu einem immer weiter Vergangenen macht. So ist die ständige Präsentation und Repräsentation der sichere Weg zum Vergessen des Erlebnisses in seiner originalen Verfassung. Das Erinnern entfernt sich von ihm, indem es ihm auf dem Wege der Indizien und Daten nachspürt. Der Augenblick kann mit ihrer Hilfe nicht rekonstruiert werden, sondern wird gerade durch dieses Verfahren dem Vergehen und dem Untergang anheim gestellt.

Umgekehrt ist das Vergessen im Sinne des Entfallens und Verdrängens der sichere Weg, es in seiner ursprünglichen Form zu bewahren. Die schon

### *Die Lust am Unvergänglichen*

erwähnten Untersuchungen von Walter Benjamin zum Verlieren und Wiederfinden der Zeit haben auf Bergson, Proust und Freud zurückgreifend herausgestellt, wie die *Bewusstseinsbildung* eine Form der Vernichtung von Originalität bedeutet. Bewusstsein ist, physiologisch betrachtet, Schockabwehr. Alles Bewusstgewordene kann nicht mehr original erinnert werden. Das Bewusstsein ist damit der Vorgang, etwas vergehen zu machen, es vergehen zu lassen. Ein Erlebnis wird auf diese Weise verarbeitet bis zu seiner Vernichtung hin.

Der Verlust der Originalität wird zunächst gar nicht wahrgenommen. Proust beschreibt am Anfang seines Romans *AUF DER SUCHE NACH DER VERLORENEN ZEIT*, wie er zufällig beim Essen eines Gebäckes, einer Madeleine, in die Kindheit und in jene Umgebung versetzt wird. An dieser Erinnerung stellt er nun fest, dass sie nicht beliebig reproduzierbar ist. Sie verliert sich selbst, wie jede andere Erinnerung auch, je öfter daran gedacht wird und je öfter sie wiederholt wird. Sie gehört zu jenen *mémoires involontaires*, zu den unwillkürlichen Erinnerungen, die ein Eigenleben zu führen scheinen. Sie scheinen spontan zu entstehen und können nicht bewahrt werden, da sie im Zuge der bewussten und willkürlichen Erinnerung (*mémoire volontaire*) ihre Originalität verlieren. Proust sieht in der Erzähltechnik eine wengleich aufwendige Methode, diesen Verlust von Originalität wieder wettzumachen.

Walter Benjamin greift diesen Gedanken einer verlorenen Zeit, die unter bestimmten Umständen doch wiedergefunden werden kann, an mehreren Stellen in seinem Werk auf. Am eindringlichsten ist die Auseinandersetzung in der Abhandlung *BAUDELAIRE*, in der er auch eine Erklärung für den Erinnerungsverlust gibt. Sie liegt für ihn in dem Erfahrungsverlust durch die moderne Informationstechnik von Presse und Rundfunk. Die Masse der Information und die Art der Montage verschiedenster Informationen zu einem Nachrichtengebilde führt zu einer Entwöhnung von originaler Erfahrungsmöglichkeit. Der Erfahrungsverlust bewirkt dann auch den Verlust der Erinnerung. Da die Erlebnisse selbst also keinen originalen Charakter haben, können sie auch nicht original erinnert werden.

Diese interessanten Analysen Benjamins, die den Erinnerungsverlust als Ursache für den Erfahrungsverlust nennen und ihn dabei als eine kultu-

### *Die Statik des Unvergangenen*

relle und gesellschaftliche Angelegenheit ansehen, übersehen aber, dass dieses Phänomen der Zerstreung keineswegs eine gesellschaftliche Dekadenzerscheinung ist, wie er behauptet, sondern zum Vorgang der Bewusstmachung notwendig dazu gehört. Unter dem Aspekt der organischen Zeit ist Bewusst-machen das Vergehen-machen eines Erlebnisses. Dies widerspricht nicht der Tatsache, dass es dabei Information und Wissen ansammelt, dass es inhaltlich anwächst. Das im Vergehen gewonnene Bewusstsein verliert nur das unmittelbare Erlebnis, auch und gerade dann, wenn es immer wieder erinnert wird. Hier kann – im Sinne Nietzsches – von der physiologischen Notwendigkeit der Zerstreung gesprochen werden. Die Zerstreung ist damit nicht nur ein gesellschaftliches Phänomen wie in den Augen Benjamins, sondern ein organisches.

Die anhand von Proust (und Benjamin) einerseits und Nietzsche andererseits inszenierbare Kontroverse zeigt die beiden Komponenten der organischen Zeit: die notwendige Zerstreung und die notwendige Wiederfindung der in der Zerstreung verlorenen Originalität. Nietzsche sieht eine Notwendigkeit darin, das ›schwere‹ Erleben von lauter Unvergänglichkeiten zu zerstreuen, um dabei die Lust am Existieren zu erfahren, Proust beschreibt dagegen die beglückende Erfahrung angesichts einer Entdeckung eines solchen Unvergangenen, eines solchen Erlebnisses also, das seine Originalität bewahrt hat, als Teil einer wiedergefundenen Zeit. Es besteht also sowohl eine Notwendigkeit, die Zeit zu verlieren (Nietzsche) wie sie wiederzufinden (Proust).

Indem zum Vergehen ›ja‹ gesagt werden kann, kann die Lust am Vergehen und der ewigen Wiederkehr erfahren werden. Auf dieser Technik beruht auch die Psychoanalyse, die die Erzählung in freier Assoziation benutzt, um das Verdrängte zu erinnern und durch diese Erinnerung zu entmachten, ganz nach dem Prinzip, dass das Erinnern gerade Vergessen bedeutet. Die Psychoanalyse hat dabei hauptsächlich das Ziel, das unvergangene Material zu zerstreuen, weil es als Fremdkörper – als Unvergangenes – das Vergehen behindert. Die Psychoanalyse ist eher ein therapeutisches Modell im Sinne Nietzsches, sich mit seiner abgespaltenen Vergangenheit zu versöhnen.

Demgegenüber steht die Bejahung des Augenblickes und seines Verweilens und Wiederholens in Prousts Suche nach dem Unvergangenen, der

### *Die Lust am Unvergänglichen*

verlorenen Zeit. Ihr Wiederfinden und Erinnern ist beglückend. Die Schwierigkeit dieser Erinnerung liegt darin, dass sie spontan aufsteigt, so dass eine Technik gefunden werden muss, welche die Spontaneität anregt, eine Technik, die das Unvergangene birgt, ohne es zu zerstreuen, zu überlagern, und ohne es so gerade vergehen und vergessen zu machen.

Zunächst scheint solch eine Suche paradox und unmöglich zu sein. Kommen wir aber auf die anfänglichen Überlegungen zu dem Zusammenhang von Zeiterfahrung und Grunderfahrung zurück, dann zeigt sich, dass das Unvergangene seine hohe Energie und das Bewusstsein unmittelbaren Selbsterlebens daraus bezieht, dass das dynamische Zeiterleben zu einem statischen Grunderleben wird. Die Verschmelzung mit einem Unvergangenen ist ein Grunderlebnis, ist die Festlegung und Anbindung des dynamischen Sich-vorweg, der Entrückung und Verzerrung. Die Erfahrung des Unvergangenen als Grunderfahrung gibt dem Zeitfeld seine Statik. Es gibt der Diffusion einen Zusammenhalt, der gleichsam lebenswichtig ist. Diese Verschmelzung geschieht spontan und wird in den ungewollten und unwillkürlichen Erinnerungen erlebt.

Die Statik des Zeitfeldes lässt das Unvergangene geschehen, auch wenn es nicht gesucht wird. Hier meldet sich das Unvergangene in eigener Weise und offenbart sich in spontanen Erinnerungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Unvergangene der Vergangenheit besteht, wie bei Proust, aus Erinnerungen unwichtiger Nebenerlebnisse oder aus Verdrängungen. In beiden Fällen sind die Erlebnisse nicht bewusst bearbeitet, also nicht erinnert-überlagert und so, im Sinne der Auflösung, nicht vergangen. Das Nicht-erinnern oder das Nicht-daran-erinnert-werden-wollen hat sie unvergangen gemacht. Sie stellen damit das Reservoir des Unvergangenen in der Vergangenheit.

Das Unvergangene in der Gegenwart offenbart sich spontan im Durchleben der Langweile. Die Langweile ist ein Phänomen, bei dem die Zeit stehen bleibt und sich so in Erinnerung bringt. Dieses Verharren und Erinnern der Zeit wird bedrängend erfahren. Die von Heidegger beschriebenen Umstände, unter denen die Langweile aufkommen kann, machen deutlich, dass sie nicht nur der Ursprung für den Zeitvertreib ist, sondern auch die Auswirkung desselben sein kann. Gerade im ›lässigen‹ Zeitvertreib ist die

Gefahr groß, dass die Langeweile bedrängend einbricht. Der Zeitvertreib gehört zu den Verdrängungen solcher Grunderfahrung. Wird die Grunderfahrung verdrängt, dann kehrt sie spontan zurück. Im Fall der Langeweile bricht sie in den Zeitvertreib ein und macht ihn im Ekel und Leerwerden zunichte. Die Langeweile kann deshalb als eine ungewollte Erinnerung gelten, als ungewolltes Auftauchen und Aufzwingen eines unvergehbaren Jetzt. Heidegger hat auf den Zusammenhang zwischen Langeweile und Seins-erfahrung des Augenblicks hingewiesen.<sup>1</sup>

Das Unvergangene im Zukünftigen ist der Tod, die Tatsache also, dass die Vergänglichkeit nicht selbst vergeht. Auch hier gibt es ein Stehenbleiben der Zeit. Ganz im Gegensatz zu der Vorstellung der Vergänglichkeit ist der Tod das Unvergangene schlechthin, er ist das unvergängliche Faktum.

Die drei Formen der Unvergänglichkeit machen deutlich, dass es sich um die Erfahrung des Grundes ohne Zeitraum handelt. Hier wird der verlorene Grund in Form des früher Gewesenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen wiederholt. Jede Erinnerung, sei sie willkürlich oder unwillkürlich, ist somit eine Grunderfahrung, eine Verinnerlichung ursprünglicher Identität mit der Materie. Die Grunderfahrung modifiziert sich nur durch die Art der Erinnerung. Im bewussten und willkürlichen Erinnern ist eine Ahnung von Identität und Grund, die dann auf dem Wege des erinnernden Überlagerns immer mehr verloren geht. Die unbewussten und unwillkürlichen Erinnerungen sind dagegen Einbrüche von materialem Erleben des Grundes. Sie entstehen spontan dort, wo sich das Dasein den Grund selbst entzogen hat und wo er entzogen wurde, also gerade mitten in der größten Leichtigkeit der Entrückung. Die spontanen Einbrüche gehen dementsprechend auf mangelnde Grunderfahrung im Zeiterleben und damit auf Erinnerungslosigkeit zurück. Die Erinnerungslosigkeit, das reine Vergehen, das Nietzsche als Ideal propagiert, würde damit gerade schwerste Erinnerungen hervorbringen.

---

<sup>1</sup> »Es ist einem langweilig. *Gebannt in die Weite des Zeithorizontes* und doch damit *hingezwungen in die Spitze des Augenblicks* als des eigentlich Ermöglichenden, das sich als solches nur bekunden kann, wenn es sich als Mögliches aufzwingt, – das geschieht in dieser Langeweile.« Heidegger, *GRUNDBEGRIFFE DER METAPHYSIK*, S. 227.

### *Die Lust am Unvergänglichen*

Das Bewusstsein braucht die Grunderfahrung im Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, um sich als Vergehen zu entwerfen. So gehört die Suche nach Erinnerungen zu einer physiologischen Zeiterfahrung, und hier gerade in einer Situation, in der sie immer mehr vernachlässigt und zugunsten einer zeitlosen Allgegenwart ersetzt wird. Die Einbrüche des Unvergangenen in Form von Schuld, Langeweile, Sinnlosigkeit und Todesangst können die Selbsterfahrung zerstören, wenn sie keinen Spielraum des Vergehens mehr lassen und damit eine Präsenz darstellen, die eine durch Zeit geprägte Relation zur Welt nicht mehr zulassen. Die Suche nach der verlorenen Zeit und Erinnerung stellt das Gleichgewicht zu einer Kultur wieder her, die auf Erinnerungen meint verzichten zu können, da sie über Wissen und Information verfügt. Doch gerade die Verfügbarkeit, die scheinbare unbegrenzte Möglichkeit des Zugriffs auf Informationen und Emotionen steigert die Gefahr, von ungewollten Erinnerungen heimgesucht zu werden. Hier liegt keine Tücke des Objekts vor, sondern die Tatsache der Grunderfahrung, die jede einzelne Erfahrung begleitet. Deshalb ist gerade in einer zeitübergreifenden Allgegenwart des Wissens die Suche nach Unvergangenem zu einem primären Bedürfnis geworden.

### **Die Suche nach dem Unvergangenen**

Die Suche nach dem Unvergangenen geht verschiedene Wege. Da sie, als eine Suche nach Originalität, eine Grund- und Ursprungserfahrung ist, drückt sie sich vor allem in künstlerischer Erfahrung aus, aber auch in völlig alltäglichen Verrichtungen wie z.B. dem Sammeln. Benjamin hat den Typus des Sammlers besonders hervorgehoben und ihn neben den Erzähler und den Müßiggänger gestellt. Ihnen gemeinsam ist das ›Zeitladen‹.<sup>2</sup> Die Zeit ›zu laden‹ steht im prägnanten Gegensatz zu die Zeit ›zu vertreiben‹. Der

---

<sup>2</sup> »Man muß sich nicht die Zeit vertreiben – muß die Zeit zu sich einladen. Sich die Zeit vertreiben (sich die Zeit austreiben, abschlagen): der Spieler. Zeit spritzt ihm aus allen Poren. – Zeit laden, wie eine Batterie Kraft lädt: der Flaneur. Endlich der Dritte: er lädt die Zeit und gibt in veränderter Gestalt – in jener Erwartung – wieder ab: der Wartende.« W. Benjamin, *PASSAGENWERK*, S. 164.

### *Die Suche nach dem Unvergangenen*

Zeitvertreib ist eine Kompensation, mit dem das Bewusstsein dem Schock begegnet, es ist Schockabwehr. Das Zeitladen ist eine Kompensation des Grund- und Sinnverlustes.

Die Suche nach der verlorenen Zeit und das ›Zeitladen‹ werden dann dringlicher und notwendiger, wenn das Unvergangene unliebsam verdrängt ist. Je größer dieses Reservoir an ›bösem Unbewussten‹ ist, um so schwieriger und aufwendiger wird die Suche und das Auffinden der glücklichen Zeiten. Die Zeiterfahrung nimmt sich einfach einen Grund, ein Unvergangenes. Die Suche Prousts ist deshalb das Wahrzeichen eines Zeitalters, das zuviel verdrängt, zuviel unliebsame Unvergänglichkeiten geschaffen hat und deshalb eine glückliche Grunderfahrung suchen muss. Prousts Suche ist eine Technik, bei der das Bewusste dem Unbewussten zu Hilfe kommt – nicht, um es von seiner bösen Vergangenheit zu erlösen, sondern um die gute Vergangenheit zu aktivieren.

Geht man davon aus, dass das Unvergangene weder gut noch böse, sondern einfach *Grund* ist, dann zeigt sich der Ansatz Nietzsches in seiner Einseitigkeit. Nietzsches ausschließliche Befürwortung der Auflösung und Zerstreung von Unvergänglichem hat dann die fatale Konsequenz, dass Grunderfahrungen als verdrängte nicht mehr gesucht werden. Gerade dies führt aber keineswegs zu der erhofften Freiheit, sondern zu dem vollständigen Anheimfallen an das Unvergangene. Nietzsches Illusion, durch das bloße ›So wollte ich es‹ dem Unvergangenen zu entkommen, zeigt seine vollständige Verkennung desselben. Das Unvergangene ist nicht nur der Geist der Schwere von Kausalitätserfahrung, die das Vergehen verhindert und damit die Lust an der Ewigkeit des Augenblicks, es ist auch die Grunderfahrung, die in ungewollter Weise in das Bewusstsein einbricht.

Doch hat Nietzsche selbst auf die Notwendigkeit von Enttäuschungen hingewiesen. Sie bilden die Realprozesse innerhalb des Scheins. Jede Erinnerung oder jede Enttäuschung ist solch ein Realprozess. Entscheidend ist also nur, dass nicht die Existenz selbst als Erinnerung oder Enttäuschung vergegenständlicht wird. Die Existenz als ganze muss unbewusst und unauffindbar bleiben, um ihrem Charakter des Vergehens gerecht zu werden. Daneben aber haben die Reste des Unvergangenen eine besondere physiologische Bedeutung. Sie bestehen aus der Präsenz unvergangener Sub-



### *Die Lust am Unvergänglichen*

jektivität, die erinnert wird. Diese Erinnerung wird leidenschaftlich erlebt, denn hierbei wird unmittelbare Subjektivität vergegenwärtigt. Das passive Erleben eigener Materialität ist insgesamt Leidenschaft.

In der Leidenschaft des Erinnerns finden sich Freude, Schmerz, Ekel, Begierde und Scham. Das Erinnern ist so ein *assoziiierender* Vorgang, der dem Subjekt das Bewusstsein des Bei-sich-seins vermittelt. Im Gegensatz dazu ist das Vergessen ein *dissoziiierender* Vorgang. In ihm ist Subjektivität vergangen. Deshalb wiederholt das willkürliche und bewusste Gedächtnis (*mémoire volontaire*) den Genuss, ohne ihn erinnern zu können. Das Gedächtnis als Ausdruck des dissoziierenden Bewusstseins behält nur das vergangene Resultat, das – objektiv – als Produkt des Vergehens übrig bleibt.

Das Bewusstsein braucht die Assoziation des Erinnerns. Im Assoziieren des Erinnerns wird diejenige Subjektivität wahrgenommen, die im Vorgang der Bewusstwerdung, in der Schockabwehr oder Reizverarbeitung, aufgelöst, verschoben und verdrängt wird. Es ist dies die *Entdeckung* der Urbilder und des Leiblichen, die *Aneignung* von Besitz und die *Erschließung* der Geschichte.

Prousts Suche nach der verlorenen Zeit geht aus von einer Entdeckung eines Unvergangenen, von dem zufälligen Finden einstiger Subjektivität, die unvergangen ist. Sie stellt den Versuch dar, diese Entdeckung zu systematisieren und Unvergangenes verfügbar zu machen. Eine solche vollständige Beherrschung stünde als Gegenpol zu der Utopie Nietzsches, im Vergehen nur noch die Lust der ewigen Wiederkehr zu sehen. Beide Positionen stellen aber nur Momente einer Zeiterfahrung dar, die insgesamt sowohl dissoziativ wie assoziativ ist. Eine vollständige Verfügung wäre dabei eine vollständige Aufdeckung des Unbewussten, die den Verlust des Unbewussten und das völlige Anheimstellen an das Vergehen bedeuten würde. Entsprechend dem Prinzip der organischen Zeit, dass Erinnern das Vergessen der Originalität bedeutet, kann es deshalb kein Bewusstmachen des Unbewussten geben. Das Erinnern bringt immer einen bestimmten Verlust an Originalität. So sind alle Techniken, die zu einer einseitigen Zeiterfahrung des bloßen Vergehens oder der bloßen Erinnerung führen, nicht nur fragwürdig, sondern schlechthin erfolglos.

## **Die Entdeckung von Urgedanken**

Jede Erkenntnis beruht auf Erinnerung. Da im Erinnern aber die Originalität stetig verloren geht, wird die Erkenntnis immer abstrakter und zeitloser, sie wird zum Prinzip.

Das prinzipielle Wissen sucht einen Ursprung, den es schon vergessen hat, der im Zuge des Erinnerns schon vergangen ist. Es ist sogar so, dass es diesen Ursprung bei der Suche verliert, da er auf der Suche vom Jetzt überlagert wird. So geht gerade die im prinzipiellen Wissen gesuchte Ursprünglichkeit immer mehr verloren.

Das prinzipielle, begründende Wissen befindet sich in der eingangs beschriebenen Situation, dass es den Ursprung und Grund, auf den es zugeht, verliert, je mehr es sich ihm nähert – dass es im Auf-den-Grund-gehen zugrunde geht. Der hierfür maßgebliche Erinnerungsverlust kommt aber von der Zeitgestaltung der Überlagerung und der dabei sich vollziehenden Distanzierung und Entfernung von der Originalität. Insofern beschreibt auch das prinzipielle Wissen, das auf den Grund geht, nur den Vorgang des Vergehens.

Ein Wissen, das sich in dieser Weise aufhebt, kann letztlich nicht mehr prinzipiell gelten, es wird das Wissen, das sich selbst zum Zweifeln und zur Verzweiflung bringt. Dies gilt auch für den Fall, dass, wie bei Descartes, dieses Wissen eine eigene Substanz entdeckt oder hervorbringt. Auch die Selbstgewissheit im *Cogito* verliert auf diesem Wege ihre Originalität und löst sich in Nichts auf, in ebenjenen Grund, den es auf dem Wege der Begründung vergisst, verliert und so vernichtet.

Der Riss in der Erkenntnis und der unerfahrbare Grund sind in der Zeiterfahrung des Menschen angelegt. Der Grund ist genau so unerreichbar wie das gestrige Ereignis. Er ist vergangen und kann durch die willkürliche Erinnerung, im Gedächtnis, nur überlagert, modifiziert, mit anderen Ereignissen in Verbindung gebracht, wieder rekonstruiert werden. Die Rekonstruktion des Grundes ist nicht mehr der Grund. Wie im Falle des gestrigen Erlebnisses gibt es kein Zurück zum Grund, es gibt nur das Begründete. Der *Riss in der Erkenntnis* ist ein zeitlicher Riss. Es ist der Riss, der das Gestern vom Heute trennt. Die unüberbrückbare Kluft zwischen dem Grund und dem Begründeten ist die Kluft, die das Vergehen schafft.

### *Die Lust am Unvergänglichen*

Ist die Erfahrung des Grundes eine Erinnerung, dann ist das Zugrundegehen und Auflösen nur das Moment des Vergehens. Daneben muss auch hier von unvergangenen Ursprüngen ausgegangen werden, die aber nicht auf dem Wege der willkürlichen Erinnerung und der kausalen Rekonstruktion bewusst werden. Die Gründe, die unwillkürlich erinnert werden, können, entsprechend den unwillkürlichen Erinnerungen, nur Gründe sein, die noch nicht ergründet sind – die, ohne gesucht und erforscht zu werden, plötzlich da sind. Solche Urbilder sind die von C. G. Jung beschriebenen Archetypen.<sup>3</sup>

Die Archetypen haben die gleiche Form des unmittelbaren Erlebens von subjektiver Materie wie die unmittelbaren Erinnerungen, in denen Proust die verlorene Zeit wiederfindet. Geht normalerweise die Vergangenheit als immer wieder überlagerte Erinnerung in die Gegenwart ein, so liefern die Archetypen eine sinnliche Erfahrung der noch unvergangenen Vergangenheit. Hier wird noch gesehen, gehört, gefühlt, geschmeckt und gerochen, was sonst nur gedacht wird. Die Erkenntnis erinnert sich dabei ihrer primären Fähigkeiten.<sup>4</sup> So kommen hier nicht ehemalige Wahrnehmungen, sondern ehemalige Wahrnehmungsformen zum Ausdruck.

---

<sup>3</sup> »Schließlich kommen wir zum letzten Kern, der überhaupt nicht bewußtgemacht werden kann – zum Bereich des Archetypischen. Das in diesem Bereich vermutlich Enthaltene erscheint in Form von Bildern, die nur durch Vergleich mit historischen Parallelen verstanden werden können. Wenn man gewisse dieser auftauchenden Materialien nicht als historisch erkennt und die Parallelen nicht sieht, kann man diese Inhalte nicht ins Bewußtsein integrieren, so daß sie projiziert bleiben. Die Inhalte des kollektiven Unbewußten können durch den Willen weder gesteuert noch beherrscht werden. Man hat von ihnen den Eindruck, daß sie gar nicht in einem selbst liegen – man sieht sie beim Nächsten, aber nicht bei sich selbst.« Jung, ÜBER GRUNDLAGEN DER ANALYTISCHEN PSYCHOLOGIE, S. 61f.

<sup>4</sup> »Es genügt zu wissen, daß es nicht *eine* wesentliche Idee oder Anschauung gibt, die nicht historische Antezedentien besäße. Allen liegen in letzter Linie archetypische Urformen zugrunde, deren Anschaulichkeit in einer Zeit entstanden ist, wo das Bewußtsein noch nicht *dachte*, sondern *wahrnahm*. Gedanke war Objekt der inneren Wahrnehmung, nicht gedacht, sondern als Erscheinung empfunden, sozusagen gesehen oder gehört. Gedanke war wesentlich Offenbarung, nichts Erfundenes, sondern Aufgenötigtes oder durch seine unmittelbare Tatsächlichkeit Überzeugendes.« Jung, ÜBER DIE ARCHETYPEN DES KOLLEKTIVEN UNBEWUSSTEN, S. 43.

Archetypen sind deshalb nicht unerwünschte Bewusstseinsinhalte, die verdrängt wurden, sondern Urobjekte und Urgedanken, die selbst gar nicht bewusstseinsfähig sind.<sup>5</sup> Diese Urobjekte und Urgedanken können nun sowohl prinzipiell als auch unmittelbar erinnert werden. Zieht man die Parallele zum willkürlichen und unwillkürlichen Erinnern, dann entspricht die archaische Wahrnehmung dem unwillkürlichen Erinnern, während das kausale Ergründen und das so erzeugte prinzipielle Wissen der willkürlichen Erinnerung entspricht.<sup>6</sup>

Die Urgedanken und Urobjekte werden als Vergangenheit im prinzipialisierten und begründeten Wissen und als Unvergangenheit im archaischen Wissen bewahrt. Deshalb ist das Wissen zusammengesetzt aus Vergangenenem und Unvergangenem. Während aber die Kausalität das Vergehen erzeugt, indem sie in der Gegenwart, also im Schon-vergangenem auf das Vergangene zurückzukommen sucht, ist die archaische Erfahrung eine unvergangene Vergangenheit im Jetzt. Das kausale Begründen geht zugrunde, weil es sich im Gründenwollen immer mehr vom Grund entfernt. Das archaische Wissen ist dagegen eine unmittelbare Erfahrung von Grund und damit Sinn.<sup>7</sup> Wie im Falle der unwillkürlichen Erinnerung aber verlieren die

---

<sup>5</sup> »Das Unbewußte hat auch noch eine andere Seite: in seinem Umfang sind nicht nur die verdrängten Inhalte einzubeziehen, sondern auch alles dasjenige psychische Material, das den Schwellenwert des Bewußtseins nicht erreicht. Es ist unmöglich, die Unterschwelligkeit aller dieser Materialien aus dem Prinzip der Verdrängung zu erklären, sonst müßte ja durch die Aufhebung der Verdrängung der Mensch ein phänomenales Gedächtnis bekommen, das nichts mehr vergisst.« Jung, *DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN DEM ICH UND DEM UNBEWUSSTEN*, S. 135.

<sup>6</sup> Nietzsche hat gezeigt, dass die Kausalität von der archaischen Wissensform der ›Schuldsuche‹ abstammt. Indiz dafür ist auch das mit dieser Suche verbundene Ressentiment, den Täter haftbar zu machen und zu vernichten.

<sup>7</sup> Jung weist darauf hin, dass auch die sinnhaften Erfahrungen (die hier abstrakt genannt werden) archetypische, wenngleich den Anima-Archetypen nachgeordnete Erfahrungen sind: »Wenn alle Stützen und Krücken gebrochen sind und auch nicht die leiseste Rückversicherung noch Deckung verspricht, dann erst ist die Möglichkeit gegeben zum Erleben eines Archetypus, der sich bisher in der bedeutungsschweren Sinnlosigkeit der Anima verborgen gehalten hatte. Es ist der Archetypus des Sinnes, wie die Anima den Archetypus des Lebens schlechthin darstellt.« Jung, *ÜBER DIE ARCHETYPEN*, S. 42.

Archetypen im Wiederholen ihre Originalität und werden zu Schattenfiguren. Das Phänomen der Abschattung betrifft auch sie, sobald sie bewusst bearbeitet und hinterfragt werden. Damit verlieren sie zwar nicht ihre innere Bedeutung, es wird nur der Mechanismus der Projektion deutlich.<sup>8</sup>

C. G. Jung hat mit seinen Archetypen die Grunderfahrung entdeckt. In den Archetypen fundiert sich der Sinn, ohne noch einmal bedeutet werden zu müssen. Eine solche archaische Grunderfahrung ist vor aller Begründung, die sie zu rekonstruieren sucht und sie nur abschatten kann. Soll die archaische Grunderfahrung noch einmal begründet werden, dann kann sie nur zugrunde gehen.<sup>9</sup> Sie lebt in ihrer Originalität, die im Versuch des Erinnerns und Begründens verloren geht, die aber im Belassen und Vergessen erhalten bleibt.

Die von Nietzsche vorgestellte Erlösung von Vergangenheit würde auch die Auflösung der Grunderfahrung bedeuten. Im rein diffundierenden Vergehen, welches dann als ganzes der Augenblick wäre, gäbe es kein Unvergangenes und keine Grunderfahrung mehr. Eine solche Erlösung von der Vergangenheit ist unmöglich und wäre auch nicht wünschenswert. Schon bei diesem ersten Blick in die Tiefenpsychologie zeigt sich, dass die Grunderfahrung (Geist der Schwere) nicht aufgehoben werden kann, ohne pathologisch zu werden. Die pathologische Zeiterfahrung ist nicht das bloße ›Es war‹, sondern die Bestimmung der Gegenwart durch das Unvergangene.

Die im Vergehen angelegte Sehnsucht nach dem Unvergänglichen wendet die Zeiterfahrung natürlicherweise immer wieder auf dieses an sich bedeutete Material zurück. Über das spontane archaische Erinnern hinaus sucht sie Wege einer willkürlichen Erinnerung, sie sucht Spuren des Archai-

---

<sup>8</sup> »Alle Inhalte unseres Unbewußten sind konstant projiziert in unsere Umgebung, und nur insofern wir gewisse Eigentümlichkeiten unserer Objekte als Projektionen, als Imagines durchschauen, gelingt es uns, sie von den wirklichen Eigenschaften derselben zu unterscheiden.« Jung, PSYCHOLOGIE DES TRAUMES, S. 292f.

<sup>9</sup> »Archetypische Bilder sind eben a priori so bedeutungsvoll, daß man schon gar nie danach fragt, was sie eigentlich meinen könnten. Darum sterben von Zeit zu Zeit die Götter, weil man plötzlich entdeckt, daß sie nichts bedeuten, daß sie von Menschenhand gemachte, aus Holz und Stein geformte Nichtsnutzigkeiten sind.« Jung, ARCHETYPEN, S. 22.

ischen im Bewusstsein. Den Spuren nachzugehen, ohne es selbst aufzustöbern, ist der Versuch einer willkürlichen und bewussten Herbeiführung einer unwillkürlichen Erinnerung.

So zeigt sich in dem Bedeuten und in der Bestimmung des Sinnes die paradoxe Tendenz, zu der verlorenen Präsenz zurückzugelangen, obwohl sich die Entfernung und der Abstand zu der Präsenz gerade dadurch immer mehr vergrößert. Etwas zu bedeuten heißt immer, der Spur des Vergangenen nachzugehen, um das hier angedeutete Unvergängliche zu erinnern. Eine Spur ist die Präsenz einer Sache, die nicht mehr da ist. Es ist die Gegenwart einer absoluten Vergangenheit.<sup>10</sup>

So sind alle Zeichensysteme, angefangen von der Bilderschrift über die Lautmalerei bis hin zu der phonetischen Schrift Anstrengungen, die durch das Vergehen verlorengelungene Präsenz wiederzugewinnen. Sie bleiben so der Präsenz auf der Spur.

Der durch die Aufschiebung erzeugte Riss in der Erkenntnis führt nicht zu einer Zersplitterung des Selbstbewusstseins in völlig disparate Teile, da das Unvergangene im Vergehen eine Spur hinterlässt. Der Begriff, so wie er von Derrida benutzt wird, kann auf die Bedeutung zurückgeführt werden, wie wir sie bei Benjamin finden. Er drückt die Art der Verzeitlichung aus, die nach der verlorenen Präsenz sucht. Hierbei wird deutlich, dass die Präsenz nicht die Augenblickserfahrung bei Nietzsche ist, die ja ihre Ewigkeit im Vergehen erfährt. Die Präsenz der Spur führt zu dem Unvergangenen, das von der Verschiebung, der Aufschiebung und Verdrängung zurückbleibt.

Die Spur führt also zu der verlorenen Zeit zurück. Dies kann durch Sprache geschehen, aber auch durch Musik oder Impressionen, durch Riechen, Hören, Schmecken, Tasten und Sehen. Derrida, der die Spur nur in der Sprache sieht, da er nur die Sprache für ein Mittel der Aufschiebung (*différance*) hält, verkennt den Zeitcharakter sowohl der Aufschiebung als auch der Wiederfindung. Die Zeitgestalt ist jeder Form der Wahrnehmung eigen. Gerade

---

<sup>10</sup> »Diese Unmöglichkeit, die Evidenz einer ursprünglichen Präsenz unumschränkt wiederherzustellen, verweist uns also auf eine absolute Vergangenheit. Dies aber berechtigt uns Spur zu nennen, was sich nicht in der Einfältigkeit einer Gegenwart fassen läßt.« Derrida, GRAMMATOLOGIE, S. 116.

### *Die Lust am Unvergänglichen*

der kurze Exkurs zu C. G. Jung zeigt, dass die Grunderfahrungen im eigentlichen Sinn gar nicht in der Sprache gemacht werden können. Die Sprache legt auch nicht die Spur zu solchen Grunderfahrungen. Vielmehr werden diese in die Sprache gelegt. Das willkürliche Gründen, die bewusst herbeigeführte Begründung führt nur zu Abgründen, da die Rekonstruktion des Grundes zugleich seine Abschattung, seine Auflösung und Vernichtung ist. Die Sprache kann deshalb das Wiederfinden der Zeit nicht inszenieren. Der Versuch, auf dem Wege von Synthesen den Blick für das Wesen zu bekommen, kommt dem Versuch gleich, sich bewusst und willentlich an ein vergessenes Wort zu erinnern. Der willentliche Akt, zu Grunde zu kommen, ist ein Akt der Zerstreung. Er führt gerade weg vom Grund und zeigt die Grunderfahrung des Grundlosen.

Die Spur muss somit schon gelegt sein, sie kann nicht angelegt werden. Das Bewusstsein kann seine Grunderfahrung nicht selbst bewerkstelligen, weil es nur vergehend und rekonstruierend schaffen und anlegen kann, nicht auf originale Weise. Das Jetzt im Bewusstsein ist eine Originalität, die vergeht, das Eben ist schon nicht mehr original und kann nur bei ständigem weiterem Verlust an Originalität erinnert werden. Dennoch gibt es Spuren zu dem Vergangenen, die erahnen lassen, dass nichts verloren geht, noch nicht einmal, wie die Archetypen zeigen, diejenige Vergangenheit, die wir gar nicht selbst gemacht haben, sondern die Ahnen. Wie Nietzsche sagt, ist Vergangenheit Leib geworden, wird Vergangenheit also angeleibt. So können wir das erinnern, was als Leib zu unserer subjektiven Materie geworden ist. Unser Bewusstsein besteht darin, die leibliche Präsenz mit all der archaischen Erinnerungsmaterie und dem Unvergangenen in der Vergänglichkeit, im Vergehen zu erleben. Das ist unsere Zeit.

Jede Begegnung mit solchen Resultaten des Daseins der angelebten Geschichte und jede Übernahme eines solchen Resultates ist eine Begegnung und Übernahme von Subjektivität und rein innerlicher Erfahrung und damit eines Reiches des Unbewussten. Das geschichtliche Material hat eine Unterwelt, in welcher die nicht erlebte oder gleich verdrängte, aber in der Erinnerung erlebbare Subjektivität sich befindet. Insofern reizt jedes Unvergangene, sei es der eigenen oder angelebten oder auch der fremden, objektiven Geschichte, dazu, in diese Geschichte zu gehen. Obwohl eine

### *Die Aneignung des Unvergangenen*

solche Geschichte nicht bekannt ist und vielleicht auch nie bekannt werden kann, hat jede Erinnerung, unabhängig, was sie erinnert, die Ahnung von unvergängerlicher oder verdrängter Subjektivität. Nach dieser Vergangenheit besteht ein Sehnen, das sich bis zur Begierde steigern kann.

Jede Erinnerung hat die Ahnung eines von ihm entfernten Selbst, einer fernen Subjektivität, die es wiedererlangen will. Die Ahnung, die ja noch kein Besitz dieser unvergängerlichen Vergangenheit ist, sucht Mittel und Wege, das von sich entfernte Selbst wiederzugewinnen. Dabei handelt es sich nicht oder nicht nur um das willkürliche Erinnern, das ja oft keine Ahnung hat, es handelt sich um ein Erinnern, das die verlorengegangene Zeit schon erahnt.

Da diese Ahnung aber noch lange keine Erfüllung ist, wenn sie überhaupt je erfüllt werden kann, wächst die Sehnsucht nach dem Unvergangenen in dem Maß, in dem sie nicht oder nicht angemessen erfüllt wird. Dies bedeutet, dass sich im Vergehen das Unvergangene meldet, dass es sich bemerkbar macht. Dies geschieht nicht nur in den spontanen Erinnerungen, die ja nur einen kleinen Teil des subjektiven Erlebens ausmachen und deshalb auch so kostbar sind. Das Unvergangene kommt aus all den Gründen hervor oder kann hervorkommen, in denen das Vergehen festgehalten wurde, in denen die Zeit stehen geblieben ist und sich dem Erleben übereignet hat oder fundamental angeeignet wurde.

### **Die Aneignung des Unvergangenen**

Im bewussten Erinnern, das eine gezielte Suche des Grundes ist, findet sich der Wunsch nach Aneignung unvergängerlicher Subjektivität und Materialität, den Goethe im FAUST als Sehnsucht nach dem Reich der Mütter ausgesprochen hat. Das bewusste und gewollte Erinnern bedient sich gewisser Techniken, die zum Teil schon genannt wurden, wie Erzählen, Chroniken Verfassen und Lesen oder Sammeln. Hierbei wird ja eine gezielte Aufarbeitung der Vergangenheit vorgenommen, und der Wunsch, in ihren Besitz zu kommen, ist offensichtlich. Anders ist es in den Fällen, in denen es zunächst einmal gar nicht um Zeit und Vergangenheit geht, im Aneig-



nen und Besitznehmen überhaupt. Doch gerade hier wird die Begierde durch den Zeitwert ausgelöst, da er den Fetischcharakter des Besitzes bildet.

Dieser Fetischcharakter liegt in seiner ihm anhaftenden unvergangenen Vergangenheit und Subjektivität. Dieses unvergangene Subjektive regt die Leidenschaft an, den hier verborgenen Grund zu nehmen und zu erfahren. Die Leidenschaft im Besitzergreifen ist damit eine Form der Sehnsucht nach Ursprünglichkeit.

So bietet der Besitz die Möglichkeit, in der Bewertung und dem Dafürhalten als echt, authentisch und einmalig, über Ursprünglichkeit zu verfügen. Diesen Versuchen ist gemeinsam, dass der Grund für zeitlos gehalten wird, dass der Grund unvergangen ist. Die Aneignung eines Fetisches verschafft die Erinnerung an Originalität in Form von Einmaligkeit, Authentizität und Echtheit.<sup>11</sup> Dabei muss aber bedacht werden, dass die Aneignung eines Originals die Aneignung fremder Subjektivität und damit immer substitutiv ist. Der Kunstsammler oder der Archäologe, der sich in Besitz eines ›Originals‹ bringt, verschafft sich grundsätzlich ein Substitut. Das Substitut ist ein Ersatz dieser hier geronnenen und gelebten Zeit. Dabei wird das nicht-eigene Unvergangene, das Fremde für das Eigene genommen. Zunächst scheint dieses Substitut originaler Zeit eine hervorragende Weise des Erinnerens zu sein. Der scheinbare Vorzug des substitutiven Erinnerens vor dem originalen liegt nicht nur in der Verfügbarkeit des gegenständlich und immanent gewordenen Grundes, sondern auch in der Zeitlosigkeit und damit Unvergänglichkeit dieses Substituts selbst. Hier ist eine scheinbar originale Erinnerung, deren Originalität sich auch im ständigen Gebrauch nicht abnutzt, wie das sonst der Fall ist.

Der Fetisch hat also die Einmaligkeit des Ursprunges und des Grundes eingeholt und eingehandelt. Dadurch ist der Ursprung in eine direkte Nähe gekommen und kann ergriffen werden.<sup>12</sup> Die entscheidende Funktion des

---

<sup>11</sup> »Die Echtheit einer Sache ist der Inbegriff alles vom Ursprung her an ihr Tradierbaren, von ihrer materiellen Dauer bis zu ihrer geschichtlichen Zeugenschaft.« Benjamin, DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT, S. 13.

<sup>12</sup> Benjamin hat erstmalig auf den Zusammenhang zwischen Ware und Allegorie aufmerksam gemacht: »Gescheiterte Materie: das ist die Erhebung der Ware in

### *Die Aneignung des Unvergangenen*

Fetisches liegt somit gerade darin, dass der Ersatz interessanter und wichtiger ist als das Original, dass also über dem Ersatz das Original nicht nur vergessen werden kann, sondern völlig vernachlässigbar ist. In der Fetischierung des Grundes haben wir eine Grunderfahrung, die völlig ohne den Grund auskommt. Der Fetisch bewahrt also die Grunderfahrung vor dem Auf-den-Grund-gehen und damit auch vor dem Zugrundegehen.

Die Fetischierung führt dazu, dass der Ersatz reeller ist als das Original. Der Ersatz für das Erfassen des lebendigen Nun, des Originals und des Augenblickes, der sich entzieht, ist zwar nur ein Objekt, ein Ding, an dem aber eine Erfahrung von Ursprünglichkeit möglich ist, wenn Reste von Subjektivität noch erahnt werden können.

Bei einem sogenannten neutralen Gegenstand ist diese Erfahrung von Subjektivität völlig verdrängt und zurückgetreten. Der Gegenstand ist dann in dem Zustand bloßer Vorhandenheit und wirkt gereinigt und gleichsam aus dem Nichts erschaffen. Wenn aber das Unvergangene aus seiner Geschichte hervortritt, erregt es den Wunsch nach Vereinnahmung, um so mehr, wenn die Originalität die Form eines Fetisches hat, sich also in der Erinnerung nicht verbraucht.

Das Aufspüren seiner Geschichte wird durch das Unvergangene erregt und den Wunsch, dieses zu vereinnahmen. Die große Bedeutung des Fetisches liegt nun darin, dass diese Vereinnahmung des Grundes durch ein gewolltes Erinnern, soweit sie überhaupt gelingt, die ersetzte Originalität des Grundes, die ursprüngliche Zeiterfahrung nicht zerstreut, wie dies bei gewollter Erinnerung der Fall ist. Er ist damit nicht der Gefahr der Enttäuschung ausgeliefert, die sonst im gewollten Erinnern liegt, weil dieses durch die Einbeziehung der Jetzt-Zeit des Erinnerns die Originalität des Gewese-

---

den Stand der Allegorie, Fetischcharakter der Ware und Allegorie.« PASSAGENWERK, S. 274. Das in beiden zum Ausdruck kommende Scheitern liegt darin, dass die Transzendenz, für Benjamin die ›Aura‹, nicht mehr als solche gewahrt werden kann, und die Ursprungssehnsucht sich in einer Sucht nach Nähe, nach Annäherung niederschlägt. Dagegen ist das Erleben der Feme, das auratische Erleben, der Ausdruck dafür, dass der Riss in der Erkenntnis und die Transzendenz des Grundes positiv erfahren werden können.

nen zerstreut und überlagert. Jede Aneignung und Inbesitznahme ist der Gefahr einer solchen Enttäuschung ausgesetzt, wenn die Fetischierung, als ursprüngliches Erinnern, welches nicht von einem Jetzt aus etwas Gewesenes rekonstruiert, nicht gelingt. Dann zeigt sich nämlich, dass das Ding bloß Vergangenheit und Vergehen ist. Damit wird der Besitz fad und auch wertlos. Weder die Originalität noch ihr Substitut können im gewollten Erinnern gefunden werden, da sie spontan ohne Überlagerung durch das Jetzt gleichsam eigenständig sind.

Die Erinnerung hat als Aneignung und Besitz eines Fetisches eine andere Struktur als im bloßen Erinnern. Während im bloßen Erinnern die Möglichkeit ungewollter Originalität besteht, indem hier spontane Erinnerungen im Sinne der *mémoire involontaire* entstehen können, ist dies im Aneignen von Besitz ausgeschlossen. Der Besitz ist von vornherein nur ein Substitut verlorener Zeit. Er kann niemals ein Original sein, weil er immer auch in der Jetzt-Zeit präsent ist. Die Ausblendung der Jetzt-Zeit, die Unterdrückung des Überlagerns und Abschattens durch das Fetischieren in Form einer Einbildung von Authentizität, Echtheit und Einmaligkeit ermöglicht aber den Ersatz für die originale verlorene Zeit. Die Einbildung dieser ersetzten Originalerfahrungen und Grunderfahrungen stellt dann diesen verhältnismäßig beständigen Vorgang der Fetischierung dar, der nicht mehr im Erinnern nur noch den Verlust seiner Grunderfahrung feststellen muss, sondern, im Gegenteil, eine ständige Festigung der Grunderfahrung, wenngleich der substitutiven, erfährt.

Die sich hier stellende Frage, warum diese offensichtliche Täuschung nicht entdeckt wird, wird durch die eingangs dieser Arbeit vorgestellte Konzeption der zeitlichen Grunderfahrung erklärlich. Die Enttäuschung oder Aufdeckung der Täuschung besteht ja nicht darin, dass ein Irrtum aufgedeckt wird, wenngleich dies inhaltlich natürlich so ist oder so sein kann. Die Enttäuschung entsteht durch das Ausbleiben einer gewollten Zeiterfahrung, sei es die der Erinnerung oder die des Vergehens. Eine Enttäuschung kann ein Stück Erinnerung im Vergehen-sollen sein, es kann aber auch ein Stück Vergehen und Vergessen im Erinnern-wollen sein. Die Fetischierung ist dabei ein Stück Erinnern-wollen, das aber aufgrund der Eigenart des Fetisches, dass er gerade nicht vergessen werden kann, auch nicht enttäuschbar ist.

### *Die Aneignung des Unvergangenen*

Die Enttäuschung ist nicht logisch, sondern zeitlich gegründet und tritt einerseits auf, wenn das Vergehen nicht mehr erfahren wird, so dass die Zeit zu einem einzigen, unvergangenen und unvergehbaren Etwas wird, wie der ›Wille‹ bei Schopenhauer. Dagegen ist die Begierde nach Erinnerung, die Begierde, verlorene Zeit zu sammeln, die Folge der Erfahrung von Diffusion, in der jede materiale Grunderfahrung, also auch die Enttäuschung im Sinne Schopenhauers, willkommen ist.

Die Eigenart des Fetisches liegt darin, dass er seine Echtheit durch eine scheinbare Verfügung über Originalität und Ursprung erhält. Die Fetischierung als Erinnerungstechnik kann also erst enttäuscht werden, wenn die Einbildung der Originalität in Form von Einmaligkeit, Authentizität und Echtheit nicht mehr gelingt. Dies bedeutet dann aber einen Verlust des Originals und des Substituts, der Erinnerung selbst und der vorzüglichen Technik, sie in originaler Weise einzubilden.

Die Sehnsucht nach Erinnerung steigert sich in dem Maß, in dem die Zeit diffundierend und zerstreut erlebt wird. Das diffundierende Erleben bildet also die Leidenschaft nach Erinnerung aus. Diese reicht von der Nostalgie bis zur zerstörerischen Raserei in der Vernichtung von Dingen und Menschen, die sich nicht im Sinne des Fetischierens aneignen lassen. Der von Nietzsche im *Geist der Schwere* vermutete Ursprung des ›physiologischen‹ Bösen – nicht des moralischen – bezieht sich dabei allerdings auf das Scheitern der Erinnerung, nicht auf das Gelingen. Nietzsche hat den Geist der Schwere, den Geist der Grunderfahrung, letztlich für schädlich gehalten, wohl deshalb, weil dabei etwas zurückgeholt werden soll, was sich nicht original zurückholen lässt. Für ihn ist die Lebenserfahrung progressiv auf Selbststeigerung und Selbstüberhöhung angelegt. Dementsprechend kann auch nur hierbei, und nicht in der Regression auf den Grund, überhaupt eine originale Erfahrung gemacht werden.

Diese Einseitigkeit Nietzsches verkennt die physiologische Bedeutung von Erinnerung überhaupt, gerade auch in seinem Verständnis von Physiologie, und die dazu nötigen Substitutionen und Fetische. Ihre objektive Seite und ihr Gegebensein ermöglicht eine ständige Wiederholung der Erinnerung, die sie sind und die sie ausdrücken. Der Fetisch ermöglicht durch die Einbildung von Einmaligkeit, Authentizität und Echtheit eine Grund-

### *Die Lust am Unvergänglichen*

erfahrung in Form einer zeitlichen Grunderfahrung, da hier die Erinnerung an einen *Zeitanfang*, an einen Beginn, gemacht wird. Dem Anfang, dem Beginn, der Geburt und der Quelle gelten die primären Interessen allen Wissens und aller Erkenntnis, sie sind das allein Wissenswert, nicht etwa aus einer angeborenen Neugier heraus, die, wie der Name schon sagt, keine Besinnung auf das Gewesene darstellt, sondern vielmehr aus dem Bedürfnis, die Zeit in ihrem Grund und Anfang zu erkennen und darüber hinaus zu erfahren. Dieses Bedürfnis ist nun nicht mehr biologisch zu rechtfertigen, es zeigt sich als Bedürfnis eines Wesens, das die Erfahrung des Existierens oder des Seins macht.

Jeder wiedergefundene Ursprung, jede Form von authentischer, einmaliger und echter Erfahrung gibt der Zeit ihren notwendigen Grund. Die zerstörerische Seite des *Geistes der Schwere*, von der Nietzsche spricht, kommt erst dann hervor, wenn die Einbildung des Ursprungs nicht gelingt. Die ungesättigte Erinnerung steigert die Begierde nach dem Unvergangenen gerade dann, wenn die Dinge objektiv bleiben, wenn keine Spuren von subjektiver Geschichte und Erinnerungen an ihnen erahnt werden können. Nicht das Scheitern im Wiederfinden des Originals, sondern das Scheitern im Substituieren ist hierbei maßgeblich. In diesem Fall beginnt die unerbittliche Suche nach dem Original, nach ursprünglicher Subjektivität und materialem Erfahren. Hier kommt es zu einem Mechanismus, den Hegel im *Herr-Knecht-Verhältnis* dargestellt hat. Die Begierde ist in diesem Zustand nicht mehr durch Substitute zu befriedigen. Hier wird von Hegel eine Begierde beschrieben, die nicht mehr nach Dingen begehrt, sondern nach Selbständigkeiten und damit nach dem Original, nach dem Ursprung.

Die Begierde des Selbstbewusstseins unterscheidet sich nach Hegel vom bloßen Trieb dadurch, dass sie nicht nur nach Dingen begehrt, etwa wie die animalischen Triebe, sondern nach Dingen, die *selbständig* sind. Ein solches selbständiges Ding ist aber nur ein anderes Selbstbewusstsein, das seinerseits das gleiche Begehren hat. So kommt es zu einem Kampf, bei dem jedes Selbstbewusstsein in den Besitz des anderen Selbst, als die objektive oder auch gespiegelte Form des eigenen, kommen will. Dies geschieht aber weder durch die Vernichtung noch durch die Unterwerfung eines der Kämpfenden, weil in beiden Fällen die Selbständigkeit durch das

### *Die Aneignung des Unvergangenen*

Unterliegen oder den Tod verlorengegangen wäre. So kommt es zu einem Arrangement der von Hegel sogenannten Herr-Knecht-Beziehung.

Der entscheidende Punkt dieses berühmten Kapitels der PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES liegt in der Definition der Begierde. Die Begierde sucht einerseits, den Gegenstand zu vernichten, um sich als Selbst zu erfahren, wird sich aber dabei bewusst, dass das Selbst diese Selbsterfahrung nur erreicht, wenn es durch das andere Selbst, das es eigentlich vernichten will, anerkannt wird.

Die Begierde ist damit nicht nur eine einfacher Wunsch oder Trieb nach Aneignung, sondern die Suche oder auch die Sucht nach der eigenen originalen Substanz, die in der spiegelnden Begründung seines Wesens durch den anderen zu liegen scheint.

Die menschliche Selbsterfahrung ist damit an eine sie in ihrer Selbständigkeit bestimmende Umwelt ausgesetzt und ausgeliefert. Dieses Ausgeliefertsein bricht nicht passiv über das Individuum herein, es ist und wird *gesucht*. Die menschliche Selbsterfahrung ist danach *begierig*. Die höchste Begierde, ja die einzige Begierde der Existenz ist die *Suche nach der Selbständigkeit*, die nur eine andere Selbständigkeit, eine objektiv spiegelnde Existenz ihm geben kann. Diese Suche kann zur Sucht ausarten und ist auch der nicht-biologische Hintergrund der Sucht.

Diese Begierde ist für Hegel die Folge der Selbsterfahrung, des Selbstbewusstseins, sie tritt erst dann auf, wenn sich das Individuum als Ich erfahren hat. Die Ich-Erfahrung ist die Erfahrung einer *Selbständigkeit*, die nur als Begierde wirklich ist. So ist die Ich-Erfahrung die Erfahrung einer Eigenständigkeit, die unselbständig ist.

Der Vorgang, den Hegel hier aufweist, zeigt, dass es sich bei dieser Suche nach Selbständigkeit um die Suche nach originaler Erfahrung, nach Erfahrung des Unvergangenen handelt, das auch nicht mehr substitutiv zu ersetzen ist. Er zeigt eine tragische Haltlosigkeit, die nur durch einen vollständigen Erinnerungsverlust entstehen kann. Wie gezeigt wurde, ist der Erinnerungsverlust der Verlust des materialen Grundes, der Grunderfahrung bei gleichzeitiger Versicherung einer formalen Gewissheit, einer gegenwärtigen Selbstgewissheit. Eine formale Gewissheit und gegenwärtige Selbstgewissheit sind mit dem Verlust jeglicher materialer Erinnerung erkauf.

### *Die Lust am Unvergänglichen*

Die Begierde des Menschen, die als Begierde nach Anerkennung über die Besitznahme bis hin zur Vernichtung des Anderen geht, wird durch diesen Seinsmangel ausgelöst.<sup>13</sup> Der Seinsmangel kennzeichnet den höchsten Verlust und die damit stärkste Form der Suche als Sucht, weil in ihm die Zeit und die Erinnerung verlorengegangen sind. Objekte sind hier nicht nur wertlos geworden, sie stören den Prozess der Fundierung eines abstrakt gewordenen Gegenwärtigseins. Die Begierde ist deshalb kein Drängen und kein Trieb, weil sie aus dem Wissen um sich, aus einer abstrakten und schattenhaften Gewissheit des eigenen Ichs entsteht. Die Begierde ist auch kein Besitzwunsch mehr, sondern ist in ihrer stärksten Form die Sucht nach einer Originalität, die sich selbst auch als Originalität zu erkennen gibt, also die Suche und Sucht nach einer anderen Begierde.<sup>14</sup> Das Ziel der Begierde, die allen Besitzes überdrüssig geworden ist, ist eine andere Begierde. Die Begierde des Anderen aber wird nur in der Selbstverschwendung und im Anbieten der abstrakten Eigengewissheit des Ichs erregt. Hegels Herr-Knecht-Verhältnis ist damit im Grunde ein Spekulieren um eine Substanz, die real auf keiner Seite existiert. Sein Begriff von Selbständigkeit zeigt nur die gegenwärtige und erinnerungslose Selbständigkeit, das reine Jetzt-erleben dieser Form, das zu einer maßlosen Begierde ausarten muss.

---

<sup>13</sup> Sartre geht von diesem Phänomen in seiner ›existentiellen Psychoanalyse‹ aus: »Der Mensch ist grundlegend *Seinsbegierde*, und die Existenz dieser Begierde muß nicht durch eine empirische Induktion aufgewiesen werden; sie ergibt sich aus einer apriorischen Beschreibung des Seins des Für-sich, denn die Begierde ist Mangel, und das Für-sich ist das Sein, das sich selbst sein eigener Seinsmangel ist.« Sartre, *DAS SEIN UND DAS NICHTS*, S. 970.

<sup>14</sup> Diese Eigentümlichkeit der Begierde hat Lacan in die Psychoanalyse integriert und sie damit wesentlich verändert. Siehe Lacan, *DU ›TRIEB‹ DE FREUD ET DU DÉSIR DU PSYCHANALYSTE*, Paris 1966.

## **Die Entfesselung der Begierde nach dem Unvergangenen**

Hegels Herr-Knecht-Verhältnis ist die Darstellung und Konsequenz eines extremen Erinnerungsverlustes und damit auch ein Zeitproblem. Dieser Erinnerungsverlust führt zur Verschwendung der Gegenwart des abstrakten Jetzt-erlebens. Dabei wird der abstrakte Schatten von Selbstgewissheit durchstoßen, letztlich immer in dem Verlangen, auf einen realen und materialen Selbstgrund zu kommen.

Das von Hegel herausgestellte Aufs-Spiel-setzen des eigenen Schattens ist von seinen Interpreten (Kojève, Bataille, Lacan, Sartre) ganz zu Recht als Anbietung und Angebot ausgelegt worden. Dieses Sich-anbieten hat grundsätzlich zwei Spielarten, das Sich-interessant-machen und das Sich-opfern. Dabei muss bedacht werden, dass in beiden Fällen eine eigene Begierde zugrunde liegt, die jetzt nur nicht mehr auf ein Ding, auf einen Gegenstand oder einen Menschen geht, sondern auf eine Erinnerung. Es ist die Begierde nach originalem Erleben in einem Moment, in dem immer stärker das Vergehen und die Vergänglichkeit bewusst wird.

Das Vergehen, das bei Nietzsche eine geradezu hygienische Bedeutung hat, indem hier über alles Erleben ein Hauch von Unverbindlichkeit gelegt wird, höhlt das Bewusstsein aus und macht es empfindlich und empfänglich für alles Unvergangene und Originale. Aus diesem Grund sucht das Bewusstsein alles Gegenwärtige nach Ursprung und Erinnerung ab. Über diese Suche im Gegenständlichen und Objektiven hinaus entdeckt die schattenhafte Selbstgewissheit des Ich die Möglichkeit, sich selbst als Original anzubieten und in dieser Offenbarung das Ende seiner abstrakten Grunderfahrung zu erleben. Im Untergang der schattenhaften Gewissheit wird die Materialität des Seins spürbar, es kommt zu einer Erinnerung. Das geschieht jedoch nur dann, wenn dabei die Begierde des Anderen erregt wird. Die Begierde zeigt sich als die Begierde nach der Begierde des Anderen.

Hat Hegel noch von einer Begierde nach Anerkennung gesprochen, so sprechen die hier genannten Autoren also von einer Begierde nach der Begierde. Die Begierde nach der anderen Begierde ist keine wechselseitige Herausforderung, sondern ein wechselseitiges Sich-anbieten. Durch die



### *Die Lust am Unvergänglichen*

völlige Spiegelsituation ist jemand, der Begierde zeigt, zugleich jemand, der Begierde anbietet.

Dies ist nun der entscheidende Punkt für die hier gestellte Frage nach dem Erinnerungsverlust. Die Begierde nach Originalität, die sich nicht mehr mit Substituten zufrieden geben kann, sucht die Originalität in dem Begehrtwerden. Indem sie dies tut, kann sie selbst zum Gegenstand einer anderen Begierde werden. In diesem Augenblick wird der Begehrende selbst zu einer Materialität und Originalität in den Augen der Anderen. Diese Metamorphose muss näher dargestellt werden, da sie selbst etwas über das Wesen der Erinnerung zu erkennen gibt.

Der Begehrende, der weder selbstzufrieden noch mit Substituten zufrieden ist, ist ganz Sucht nach der Sucht geworden. Hierbei geht die schattenhafte Selbsterfahrung vollständig zugrunde, da das gierige Sichanbieten oder die sich anbietende Gier gar nichts anderes zu bieten haben und sich deshalb auch nichts nehmen können außer der schattenhaften Selbstgewissheit. Insofern kann sich diese Suche zugleich als Grunderfahrung anbieten, wobei aber der Grund eben nur in der Vernichtung, im Zu-Grundegehen festgestellt wird.

Damit wird aber die wechselseitig sich herausfordernde Begierde eine Anregung zur Erinnerung, der Erinnerung an das Leben selbst, das hinter der schattenhaften Selbstgewissheit steht. In der wechselseitigen Gier wird so das Leben erinnert.

Sehr aufschlussreich ist es, unter diesem Aspekt einige Punkte der Konzeption von Bataille heranzuziehen<sup>15</sup>. Batailles Überlegungen gehen aus von der fundamentalen Unterscheidung zwischen Kontinuität und Diskontinuität, die wir in der Selbsterfahrung machen. Dabei ist die abstrakte und schattenhafte Selbstgewissheit diskontinuierlich. Wir erleben uns als einsame Wesen und haben Sehnsucht nach der verlorenen Kontinuität, die wir

---

<sup>15</sup> Der historische Bezug zu der Hegelschen Thematik von ›Herrschaft und Knechtschaft‹, der hier nicht weiter beachtet werden soll, liegt in den Vorlesungen von Kojève zu diesem Kapitel der PHÄNOMENOLOGIE.

in der Erotik und im Tod erahnen.<sup>16</sup> Die in der abstrakten Selbstgewissheit entstehende Sucht nach Erinnerung führt anhand dieser Ahnung zu jener geradezu unnatürlichen Heftigkeit, mit der der Mensch Erotik und Tod erlebt. Sie ist nicht aus der Animalität dieser Triebe zu erklären, was sich für Bataille darin zeigt, dass beim Tier das Todesbewusstsein überhaupt nicht ausgebildet ist und die Sexualität zwar heftig werden kann, aber nicht diesen verzweifelten und wahnhaften Charakter annimmt wie beim Menschen. Der Mensch verbindet den Tod mit der Sexualität und bekommt so eine Ahnung von der Kontinuität des Lebens.<sup>17</sup>

Diese Ahnung macht aus den natürlichen Vorgängen von Zeugen und Sterben eine Art existentielle Raserei, da im Bewusstsein der Trieb nicht nur als Trieb erlebt wird, sondern auch Erinnerung ist, Erinnerung an das Leben im Bewusstsein der Kontinuität von Leben. Was die Begierde über den Trieb und zu dessen unnatürlicher Steigerung führen kann, ist damit das Anbieten-können und Offenbaren-können von Ursprünglichkeit. Während der erinnerungslose Trieb sich nur nimmt, verausgibt und dabei vergeht, verfügt der Mensch in der Begierde nach der Begierde über Originalität und damit über spontane, ungewollte Erinnerungen.

Die gewollt-spontanen Erinnerungen im Selbstoffenbaren und Anbieten sind für Bataille das Heilige.<sup>18</sup> In den heiligen Handlungen der Sakra-

---

<sup>16</sup> »Wir sind diskontinuierliche Wesen, Individuen, die einsam in einem unvorstellbaren Abenteuer sterben, aber wir haben Sehnsucht nach der verlorenen Kontinuität.« [Übers. v. Verf.]. Bataille, *L'ÉROTISME*, S. 21.

<sup>17</sup> »Es hat tatsächlich den Anschein, als sei Erotik unlösbar mit Geburt verknüpft, mit Erneuerung, die ohne Ende ersetzt, was der Tod hinwegrafft. Dabei sollte man nicht außer acht lassen, daß das Tier, der Affe etwa, dessen Sinnlichkeit eine verzweifelte Intensität erreichen kann, von Erotik nichts weiß. Und in eben dem Maße nichts weiß, in dem es vom Tod nichts weiß.« Bataille, *LES LARMES D'ÉROS*, dt. S. 35.

<sup>18</sup> »Das Opfer stirbt, und die dem beiwohnen, haben an einem Element teil, das der Tod des Opfers offenbart. Dieses Element ist das, was man, mit den Religionshistorikern, das Heilige nennen kann. Das Heilige ist eben die Kontinuität des Seins, denen geoffenbart, die ihre Aufmerksamkeit in einem feierlichen Ritus auf den Tod eines diskontinuierlichen Wesens richten. Durch den gewaltsamen Tod wird die Diskontinuität eines Wesens gebrochen. Was bleibt, und was in der eintretenden Stille die angstvollen Seelen spüren, ist die Kontinuität des Seins, der das Opfer zurückgegeben wurde.« [Übers. v. Verf.]. Bataille, *L'ÉROTISME*, S. 92.

### *Die Lust am Unvergänglichen*

mente wird in einer ritualisierten Weise an das Leben erinnert.<sup>19</sup> Die Sakramente der Religionen sind an den Ritus gebundene und damit zugleich gewollte und gehemmte Erinnerungen.

Im Verlaufe dieser Abhandlung ist schon mehrfach das eigentliche Motiv des Erinnerns, das Unvergangene erleben zu wollen, angesprochen worden. Dass dies nicht ein müßiger Gedanke ist, wie man etwa bei Proust zu vermuten geneigt sein könnte, zeigt ein Verfolg dieses Motivs durch alle Lebenslagen. Die Suche nach der verlorenen Zeit wird, so zeigt sich dabei, nicht nur in ausgiebigen literarischen Exkursen unternommen, obwohl die Literatur ein primäres Medium des Erinnerns ist. Das Motiv, die verlorenen Zeit zu suchen, findet sich auch in den oben erwähnten Liebhabereien zu Dingen, im Sammeln, Kaufen und Erbeuten von Dingen, also im Aneignen und Besitz von einbildbarer Ursprünglichkeit und Originalität.

Hier ist der Zusammenhang mit dem Zeiterleben noch verhältnismäßig leicht zu sehen, wenngleich bis zu diesem Punkt der Nachforschungen der zwingende und gleichsam lebensnotwendige Charakter der Erinnerung nicht sichtbar wird. Dies wird erst dann deutlich, wenn in solchen Spielereien und Liebhabereien die Erinnerung des Unvergangenen ausbleibt, wenn alles historische und sonstige Bemühen nur zum überlagernden Zerstreuen des gewollten Erinnerns führt und so nur die Diffusion und das Verlieren der eigenen Zeit und Realität beschleunigt.

Versagen die Bemühungen um die Erinnerung, und an einem gewissen Punkt versagen sie immer, da sie, wie oben gezeigt werden konnte, substitutiv sind oder sich verbrauchen, dann kommt die Suche in ein neues Stadium. Hierbei wird die verlorene Zeit nicht mehr im Vergangenen gesucht, sondern im Gegenwärtigen und Zukünftigen. Bei der Suche im Gegenwärtigen bietet sich das Selbst als Original an, indem es die Begierde des anderen erregt und, aufgrund der Spiegelsituation der Begierde, die fremde Begierde als eigene erleben kann.

---

<sup>19</sup> Siehe hierzu die Abhandlungen von Roger Caillois, *DER MENSCH UND DAS HEILIGE*, Paris 1950 (dt. München 1988) und von Mircea Eliade, *DAS HEILIGE UND DAS PROFANE*, Paris 1965 (dt. Frankfurt a. M. 1987).

### *Die Entfesselung der Begierde nach dem Unvergangenen*

Es ist das große Verdienst Hegels, die Bedeutung dieser Spiegelsituation für das abstrakte Selbstbewusstsein (cogito) zumindest im Ansatz herausgefunden zu haben. Der in der Begierde nach Anerkennung erbrachte Einsatz des eigenen Lebens zeigt sich bei näherer Betrachtung und unter Zuhilfenahme der Auslegungen seiner Interpreten als Sucht einer abstrakten Identität nach Erinnerung.

Die Erinnerung, die immer Erinnerung des Lebens selbst ist, das in der Zeitwahrnehmung des Vergehens diffundiert und seinen Grund verliert (im Zuge der Entrückung), greift nicht nur auf das in der Vergangenheit Unvergangene zurück, sondern kann auch durch eine Inszenierung originaler Situationen das gleichsam Unvergängliche in der Gegenwart und Zukunft ergreifen. Dabei sind Begierde und Opfer zwei Spiegelsituationen, in denen sowohl die eigene Ursprünglichkeit als auch die fremde gespiegelt wird, so dass nicht zu unterscheiden ist, wer Subjekt und Objekt in diesem Verhältnis ist. Derjenige, der ein Opfer betrachtet, erlebt diese Hingabe in der gleichen Weise wie der, der sich selbst hingibt. Auch in der Begierde nach der Begierde ist die fremde Begierde von der eigenen nicht mehr zu trennen (weshalb dieses Verhältnis irrtümlich auch als Narzissmus eingeschätzt wird).

Von einer Spiegelsituation, wiewgleich in modifizierter Form, kann auch dann noch gesprochen werden, wenn diese Erinnerungen, wie sie hier trotz ihrer Zeitform der Gegenwart genannt werden, Ekel und Abscheu hervorrufen. Die Erregung des Ekels ist grundsätzlich nicht von der der Lust zu unterscheiden, da beides Erinnerungen originaler Situationen sind. Der Unterschied zwischen Ekel und Lust liegt vielmehr darin, dass der Ekel auf eine Verdrängung zurückgeht und deshalb zur Art der ungewollten Erinnerungen gehört. Nun sind gerade die spontanen Erinnerungen ungewollt, so dass eine Inszenierung spontaner Erinnerungen durch das Spiegeln (Begierde, Opfer) nicht das Rezept ist, angenehme Reaktionen hervorzurufen. Da Begierde und Opfer Erinnerungstechniken sind, da sie also Suchprozesse in Gang bringen, so ist nicht garantiert, was inhaltlich dabei hervorgerufen wird. Die gewöhnliche Reaktion auf provozierte Suchprozesse wird sogar eher Abscheu und damit auch Abwehr sein, da das Sich-anbieten und die Hingabe für ein an Erinnerungen gesättigtes Bewusstsein obszön wirkt. Ob eine Begierde oder ein Opfer obszön oder lustvoll gespiegelt wird, ist für

das Spiegeln selbst ohne Belang. In jedem Fall ist es zu einer Erinnerung gekommen. In dieser Anamnese wird die zeitliche Entfernung aufgehoben und die Einheitlichkeit des Erlebens erinnert. Diese Aufhebung der Entfernung muss als Veränderung einer *Bewusstseinsstruktur*, keines Bewusstseinsinhaltes, gesehen werden. Die Struktur, die das Bewusste in das Nacheinander und Nebeneinander ordnet, wird dabei zugunsten der Unmittelbarkeit des Erlebens verändert.

### **Das Unvergangene in der Zukunft**

Die Ambivalenz des Gegenwartserlebens besteht in der Gemeinsamkeit von Vergessen und Erinnern. Die Gegenständlichkeit von Dingen und Ereignissen ist nicht durch bloßes Sein oder auch Dasein gegründet, sondern ebenso durch Auflösung und Vernichtung von materialen, also unvergangenen Zeiterlebnissen. Dieser diffundierende Entwurf braucht zu seiner Zerstreung die Erinnerung an das Vergangene und Gegenwärtige, um nicht von der Zukunft eingeholt und überholt zu werden und dabei jeglichen Verlust von Selbstvergessenheit und Entrückung zu erleben.

Es ist das Verdienst Hegels, den auflösenden und erinnernden Charakter der Erfahrung gezeigt zu haben. Für ihn ist die ständige Auflösung von räumlich und zeitlich Feststellbarem der Beginn des sich nur in Allgemeinheiten erfassenden Geistes. So hat für Hegel schon die empirische Erfahrung den Modus der Allgemeinheit, da sich eben kein konkretes, sondern aufgrund des ständigen Verschwindens nur ein allgemeines Hier und Jetzt feststellen läßt.<sup>20</sup> Dass das Konkrete nur als Allgemeines konkret sein kann, war für ihn der Beleg für den Ursprung der Dialektik in der sinnlichen Erfahrung.

Gerade durch die in der Tiefenpsychologie erreichten Erkenntnisse über den Komplex des Unbewussten ist es möglich geworden, diese in der sinn-

---

<sup>20</sup> Hegel, PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES, S. 79–89.

lichen Erfahrung vorkommende Dialektik nicht als bloße Kontraposition hinzustellen, aus der dann eventuell etwas geistig Höheres hervorgeht. Es gelingt vielmehr, das Paradox des Seinsbegriffes aus der Tatsache abzuleiten, dass das Bestreben der Erfahrung nicht nur nach Bewusstheit, sondern nach Unbewusstheit geht. Die Tatsache, dass das Bewusstsein das Ergebnis eines Bewusstlosmachens von direkter, unmittelbarer und gegenständlicher Erfahrung ist, erhellt schon mehr diese von Hegel aufgezeigte eigenartige Verflüchtigung von konkreten Erfahrungen.

Die für Hegel maßgebliche Entwicklung des Geistes besteht darin, das unmittelbare Erleben selbstvergessen und doch vergegenwärtigend zu entwerfen und damit zukünftig zu machen. Bei diesem Zusammenspiel von Selbstvergegenwärtigung der Originalität, die auch rekonstruktiv sein kann, und Selbstvergessenheit in der Entrückung von unmittelbarer Eigen Erfahrung wird ein Zeitfeld entwickelt, in dem das Ich auf sich selbst zurückkommen kann, ohne in der fundierenden Selbsterfahrung zu Grunde zu gehen, und ohne sich in der diffundierenden Selbsterfahrung aufzulösen. Es überwindet sein reines Vergehen und entkommt seinem absoluten Bedrängtwerden durch sich. Hierdurch ist ein willkürliches Gestalten der Zukunft möglich. Was Hegel als Entwicklung des Geistes beschrieben hat, ist nur eine bestimmte Möglichkeit der Zeiterfahrung, zukünftig zu werden.

Hierbei hat Hegel aber nur einen Aspekt dieser Erfahrung berücksichtigt, den der Gestaltung der Zukunft aus der gewollten Erinnerung. Wie aber schon im Zusammenhang mit der Erfahrung der Vergangenheit und Gegenwart deutlich wurde, sind diese Erinnerungen an sich selbst flüchtig, indem sie sich gerade dadurch bilden, dass sie ihre Originalität verlieren. Auch im Hinblick auf die Zukunft und das Zukünftige kommt es zu diesem Problem, dass das Bedürfnis nach Erinnerung unbefriedigt bleibt oder nur teilweise erfüllt wird. Auch hier sind die gewollten Erinnerungen die schwächsten und eigentlich gar nicht so zu nennen. In ihnen wird kaum etwas von der Zukunft erfahren, vielmehr geht es hier darum, einen Lebensplan oder Entwurf zu erfüllen und dabei eher ein Vergangenes und Zurückliegendes zu erinnern. Die Dimension des *Sich-vorweg* wird bei dieser Abgeschlossenheit der Selbstverwirklichung nach einem Entwurf ausgespart und gerade vergessen. Das planende und entwerfende Selbstverstehen

### *Die Lust am Unvergänglichen*

vergisst die Zukunft in dem Maß, in dem es die eigene Existenz durchorganisiert. Hier finden wir die Struktur des vergessenden und vergehenden Erinnerns wieder.

Heidegger hat diese Form der Entwurfs *uneigentlich* genannt, da hier nur ein Vorgegebenes verwirklicht wird. In der Tat ist dieses Erinnern auch gar nicht zukünftig, da es auf Vergangenes, auf den Plan, zurückgeht. Das Erinnern der Zukunft ist damit immer Erinnern der Vergangenheit, wenn es sich um dieses gewollte Erinnern handelt, das wir im Ausführen eines Entwurfes finden.

Da dieser Planvollzug das Bedürfnis nach Grunderfahrung nicht befriedigt, sondern gerade anregt, beginnt auch im Bereich des Zukünftig-vergangenen eine Suche nach Unvergangenem. Diese orientiert sich, wie die Suche in den anderen Zeitformen auch, an dem, was als ungewollte Erinnerung aus der Zukunft auftaucht.

Was sind aber Erinnerungen an etwas, das noch gar nicht stattgefunden hat? Ist hier nicht der Begriff der Erinnerung falsch gewählt, müsste man hier nicht eher von Visionen sprechen?

Erinnerungen bezeichnen in der vorliegenden Arbeit das materiale Erleben, bei dem eine, wenngleich rational unbefriedigende, Grunderfahrung gemacht wird. Diese unmittelbaren Erfahrungen, in denen ein Stück Eigenerleben und ureigene Präsenz von sich erlebt wird, sind an sich nicht zeitlich modifiziert. Man kann eigentlich nicht von einer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Präsenz sprechen. Das Eigentümliche der Präsenz ist es ja eben, dass sie unmittelbar da ist und keiner Zeitform unterliegt. Die von Augustin festgestellte Struktur einer Präsenz in den verschiedenen Zeitformen als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind räumliche Vorstellungen, die auf das Zeiterleben angewandt werden. Hierin liegt die Quelle aller Verwirrungen, die auch Augustin zu seinen Untersuchungen angeregt haben. Das eigentliche Zeiterleben findet sich in der Spannung zwischen Erinnerung und Vergessen, dem Auftauchen materialer Reste, die als unmittelbares Eigen-erleben wahrgenommen werden, und dem Verschleiß und Verbrauch dieser originalen Momente in einer räumlichen Ausgestaltung der Existenz, in der dann Revision, Restitution und Rekonstruktion des Erlebten durch das willentliche Erinnern möglich ist.

### *Das Unvergangene in der Zukunft*

Wie durch den Zeitbegriff deutlich wird, sind die materialen Reste nicht durch ihren Inhalt bedeutungsvoll. Die intensive Wahrnehmung hängt auch nicht mit dem übertragenen Inhalt zusammen, der hier womöglich unterhalb der Deckerinnerung verborgen ist. Dies ist ein Irrweg der Tiefenpsychologie, soweit sie davon ausgeht, dass das sogenannte Unbewusste genau so denkt und im Denken über die gleichen Mittel verfügt wie das Bewusste. Die Bedeutung solcher direkten Wahrnehmungen geht auf die Bewegung des Zeitfeldes zurück und dabei auf die Notwendigkeit von Grunderfahrungen in der Diffusion. Dabei werden diese Grunderfahrungen nicht wahllos aus einem Repertoire herausgegriffen und auch nicht erfunden. Es sind die Reste, die auf dem Wege des Bewusstmachens zurückbleiben, die kleinen Nebenerlebnisse, die nicht weiter bearbeitet und in ihrer Originalität deswegen nicht vernichtet wurden. Natürlich spielen auch die verdrängten Inhalte eine Rolle, wenngleich sie mit besonderer Anstrengung ferngehalten werden und deshalb nicht zur Kostbarkeit des Unvergangenen gezählt werden können, sondern eher zu dem Fundus des Unvergebar-gemachten zu zählen sind.

Unvergangen ist dasjenige, was nicht durch das diffundierende Erinnern gegangen ist, und deshalb nicht den Grad an abstrakter Bewusstheit erlangt hat, der durch permanente Revision und Rekonstruktion möglich wird. Das Unvergangene ist gerade nicht durch diese Zersetzung des diffundierenden Bewusstseins gegangen. Es ist erhaltene Präsenz. Dass diese Präsenz völlig unabhängig von den Zeitformen existiert, wird schon daraus deutlich, dass sie im sogenannten Vergangenen zu finden ist. Ein weiterer Fundort ist nun eben die Zukunft.

Abgesehen von Visionen und deren unbestechlicher und faszinierender Wahrnehmung von Eigenerleben, finden wir eine solche Präsenz des Zukünftigen in der Vorstellung vom eigenen Tod. Hier war es wiederum Heidegger, der diese Präsenz herausgestellt hat, wenngleich er sie nicht unter dem Aspekt der Erinnerung betrachtet hat. Doch gerade dieser Gesichtspunkt verleiht der Problematik eine Perspektive, die ein klares Verständnis der unterschiedlichen Erscheinungsweisen dieser Vorstellung erlaubt. Die rein schematische Trennung zwischen eigentlichem Zeiterleben (im Vorlaufen auf den Tod) und uneigentlichem (im Besorgen des Man)



### *Die Lust am Unvergänglichen*

stellt sich als unterschiedliche Erinnerung dieser originalen Erfahrung heraus.<sup>21</sup>

Die gewollte Erinnerung in bezug auf die Zukunft ist immer ein Planen und Entwerfen aus dem heraus, was verfügbar ist, und entspricht dem Besorgen bei Heidegger. Zukunft wird gegenständlich gemacht, indem Entwürfe erinnert und ausgeführt werden. Dabei verdinglicht sich das Selbst, weil es sich in seine eigenen oder fremden Vorstellungen hineinbegibt und zu diesen wird. Die Entwürfe und Gestaltungen der Zukunft haben eine Abgeschlossenheit, die sich im Maß der Konkretheit der Vorstellungen immer mehr schließt, so dass vom Gesichtspunkt der Zeiterfahrung letztlich die so oder so gewollte Zukunft als Vergangenheit, als Vergangenheit der Zukunft – grammatikalisch als Futur II – erlebt wird.

Immer wieder stellt sich die Verfügbarkeit solcher gewollten Erinnerungen für die Zeiterfahrung als verhängnisvoll heraus. Die Dimension der Zukunft und des Vergehen-könnens der Zeit wird aufgelöst, wenn der Entwurf nicht mehr über das Schon-vergangene hinausgeht. Auch die Zukunft braucht den Entwurf aus dem Unvergangenen, um ihrem Modus entsprechend erfahren werden zu können. Die Zukunft als der Inbegriff des Möglichen bleibt nur dort reine Zukunft, wo sie reine Möglichkeit bleibt und nicht durch die Wirklichkeit des Entwurfes eingeholt und sogar überholt wird. Als möglich bleibende Möglichkeit wird Zukunft zu einem Unvergangenen. Das hierbei Noch-nicht-vergangene hat die Bedeutung von ungelebtem Leben, jedoch nicht in der Form, dass hier etwas verpasst oder verdrängt wurde, sondern dass hier etwas noch offen ist. Eine Art dieser ständig offenbleibenden Zukunft hat Heidegger in der Vorstellung vom Tode erkannt.

Für Heidegger wird das Dasein in der Vorstellung vom Tode mit seiner eigenen Unmöglichkeit konfrontiert.<sup>22</sup> Heidegger macht dabei deutlich, dass

---

<sup>21</sup> »Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*. Das Sein *zum* Ende hat den Modus des umdeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden *Ausweichens vor ihm*.« Heidegger, SEIN UND ZEIT, S. 254.

<sup>22</sup> »Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu ›Verwirklichendes‹ und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu (...) jedes Existierens. Im Vorlaufen in

diese Unmöglichkeit des Existierens keine Vernichtung der Dimension der Möglichkeiten ist, sondern die Möglichkeit erst ermöglicht, also auch den Entwurf und Plan von der Wirklichkeit des Schongelebten befreit und für das Zukünftige offen macht.<sup>23</sup> Die Befreiung des Zukünftigen von seiner bloßen Vergangenheitserfahrung im Vollzug von Entwürfen geschieht durch eine Erinnerung ureigenster Selbsterfahrung, wie sie in der Vorstellung der Unmöglichkeit des Daseins offenbart wird. Wie Heidegger gezeigt hat, bringt diese Vorstellung das Dasein vor seine eigenste, weil unbezügliche Situation.<sup>24</sup> Es wird hierin konkret in dem Sinne, dass es sich selbst unmittelbar und direkt erfährt. Die Ambivalenz solcher direkten Erinnerungen zeigt sich in diesem Fall auch darin, dass sie zunächst verwiesen, verdrängt und verschlossen werden, wie Heidegger am Beispiel des alltäglichen Umgangs mit seiner Eigentlichkeit gezeigt hat.<sup>25</sup> Das Dasein flieht vor dieser unmittelbaren und unbezüglichen Erfahrung in die Welt der Bezüge und Beziehungen, also gleichsam von sich weg.<sup>26</sup>

Das Vergehen-können ist aber notwendig, ohne Vergehen-können ist eine Zeiterfahrung grundsätzlich nicht möglich. So erscheint der von Heidegger

---

diese Möglichkeit wird sie ›immer größer‹, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet.« Ebd., S. 262.

<sup>23</sup> »Das Sein zum Tode ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.« Ebd.

<sup>24</sup> »Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. [...] So enthüllt sich der Tod als *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*. Als solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand. Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg. Dieses Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprüngliche Konkretion.« Ebd., S. 250f.

<sup>25</sup> »Die Alltäglichkeit drängt in die Dringlichkeit des Besorgens und begibt sich der Fesseln des müden, ›tatenlosen Denkens an den Tod‹. Dieser wird hinausgeschoben auf ein ›später einmal‹ und zwar unter Berufung auf das sogenannte ›allgemeine Ermessen‹. So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, daß er *jeden Augenblick möglich ist*. Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen.« Ebd., S. 258.

<sup>26</sup> »Nunmehr wird phänomenal sichtbar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht vor innerweltlichem Seienden, sondern gerade zu diesem als dem Seienden,

### *Die Lust am Unvergänglichen*

gebrauchte Begriff der Verfallenheit als deplazierte Moralisierung, auch wenn er nur struktural gebraucht wird. Die Flucht von sich und der hier erfahrenen Beziehungslosigkeit weg in den Bereich der Beziehungen ist keine Verfallenheit, sondern ermöglicht eine Leichtigkeit, die gerade nur im Vergessen der *Eigentlichkeit* möglich ist. Dennoch entwickelt sich in diesem Vergessen des eigentlichen Seinkönnens eine Sucht nach Erinnerung, wie sie in den anderen Zeitformen auch zu beobachten ist. Auch hier kommt es zu einer leidenschaftlichen Suche nach der verlorenen Zeit, wenn die Erinnerung unmittelbarer und unbezüglicher Erfahrungen ausbleibt. Dabei ist auch der Wunsch da, das Zukünftige als Unvergangenes präsent zu haben.

Der Verlust der Todesvorstellung in dem *Besorgen des Alltages* ist zwar eine Verfallenheit, die aber von der Leidenschaft nach Erinnerung abgelöst wird, sobald die Diffusion zum Verlust der Grunderfahrung geführt hat. Die sich dann zeigende Leidenschaft nach dem *eigentlichen Seinkönnen* hat die gleichen Züge der Verfallenheit, wie die Flucht in den Alltag. Die Faszination, die der Tod ausüben kann, kommt, wie oben schon angedeutet, von der hier vermittelten Erinnerung an das eigenste Seinkönnen, an *Eigentlichkeit*. Dabei muss aber bedacht werden, dass er diese Bedeutung nicht von dem logischen Superlativ der möglichsten aller Möglichkeiten ableitet, sondern von dem Status, materiale Erinnerung zu sein. Insofern gelingt diese Vorstellung an den Tod durchaus nicht in beliebiger Weise. Der Tod, auch der eigene, kann vorgestellt werden, er kann als möglichste Möglichkeit, als Unmöglichkeit der Existenz gedacht werden, und doch wird sich aus solchen Vorstellungen und Gedanken zunächst nicht mehr und nicht weniger ergeben als aus anderen beliebigen und gewollten Vorstellungen. Sie bleiben Indizien für eine Sache, die darüber hinaus verborgen, verschwunden oder vergessen ist. Werden sie zu Erinnerungen, dann wird in ihnen die *eigentliche* Existenz erfasst. Dies geschieht dann, wenn die Zeit

---

dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann. Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt.◀ Ebd., S. 189.

ihren Modus des Vergehens verloren hat und das Ereignis als unvergangenes gegenübertritt. Die zeitlose Präsenz eines solchen Ereignisses kann nicht willkürlich und beliebig hergestellt werden, da gerade die Willkür und das bewusste Rekonstruieren mit der Überlagerung des originalen Ereignisses durch das Jetzt-erleben diese Distanz und Fremdheit schafft.

Gewollte und gewünschte Vorstellungen brauchen die Erinnerungstechnik der Suche nach der verlorenen Zeit, um als Erinnerungen erlebt werden zu können. Materiale Erinnerungen sind zunächst immer spontan, es zeigt sich aber, dass sie in einem bestimmten Maß auch in ihrer Spontaneität angeregt werden können und müssen. Diese Suche nach der verlorenen Zeit wird gerade dort dringlich, wo diese Spontaneität aufgrund von Erfahrungsverlust zu versiegen droht.

Der Erfahrungsverlust durch den Anschein totalitärer Verfügbarkeit des Erfahrbaren macht sich auch gegenüber dem Noch-nicht-vergangenen, dem Zukünftigen geltend, indem gerade hier alles unter dem Siegel des Machbaren und Nicht-machbaren verwaltet wird. Auch und gerade die Erfahrung des Todes wird machbar, wird zu einer faktischen Zukünftigkeit gemacht, der jede Erfahrung von *Unbezüglichkeit*, also unmittelbarer Gültigkeit für das Selbst, ermangelt. Solche Aussparung von Grunderfahrung führt, wie schon öfters gezeigt, zu spontanen Eruptionen von Unvergangenem oder zu einer leidenschaftlichen Gier danach. In diesen Formen entartet aber die Suche, weil sie nicht über die Techniken der Erinnerungen verfügt.

Techniken der Erinnerung sind, wie oben schon gezeigt, Fetischierungen, in denen die Ursprünglichkeit und Originalität ersetzt wird. In den Techniken der Erinnerungen wird also die Ursprünglichkeit ritualisiert, indem sie in einem Ersatz zu einer bedingt-verfügbaren Erinnerung gemacht wird. Dies gelingt in bezug auf die Zukunft damit, dass die Erfahrung der Eigentlichkeit, der eigentlichen Existenz, in das Schicksal verlegt wird. Die Wahrnehmung des eigenen Geschicks anhand der Prophezeiung leistet dabei ein Stück Selbstbegegnung, die im Tod als möglichste Möglichkeit nur annähernd erreicht ist. Das vorausbestimmte Schicksal ist ein Erlebnis unmittelbarer Präsenz, die mit der Macht des Unvergangenen in die Gegenwart wirkt.

Alle Arten, in die Zukunft zu blicken gründen auf der Möglichkeit, das Unvergangene der Zukunft zu erkennen und dieses Unvergangene gegen-

### *Die Lust am Unvergänglichen*

wärtig in Form einer Erinnerung einzubilden. Das Unvergangene als Noch-nicht-vergangenes bedeutet eine Selbsterfahrung materialer Art, da hier ein Stück unverwiesener und unverdrängter Grunderfahrung vorgestellt wird. Die Macht solcher Grunderfahrungen liegt, wie in den anderen Zusammenhängen mit der Zeiterfahrung auch, in der auf äußerste Nähe gebrachten Selbstbegegnung. Die Selbstbegegnung und Erfahrung, die sonst immer nur diffus ist, stößt hier auf ein Stück eigene Materie, auf ein Stück von sich, das konkret und gegenständlich wahrgenommen wird und erst im weiteren Bewusstwerden diffundiert.

Da der Prozess des Bewusstwerdens und das Bewusstsein auf ein Vergehen und Vergessen-machen solcher direkten Wahrnehmungen angelegt sind, bildet das Unvergangene die Ausnahme im Selbsterleben. Diese Eigenart ist schon im Zusammenhang mit dem Unvergangenen des Gewesenen und des Gegenwärtigen aufgefallen. Das Unvergangene ist gleichsam ein Relikt im Bewusstseinsprozess, das aufgrund bestimmter Umstände vor dem Vergehen und Vergessen bewahrt bleibt. Diese Umstände mögen darin bestehen, dass Erfahrungen der Vergangenheit nebensächlich sind, als unangenehm verdrängt werden oder durch einen besonderen Ritus vor der ›Abnutzung‹ durch das Wiedererinnern geschützt werden. Auf die Gegenwart bezogen, werden Unvergänglichkeiten gebildet, solange die Begierde nach der Begierde nicht befriedigt wird.

Im Bereich der Zukunft ist die Suche nach der verlorenen Zeit leichter als in den anderen Dimensionen, weil das Unvergangene als Noch-nicht-vergangenes beliebig rekonstruiert werden kann. Dies bedeutet auch, dass sich die Gier nach Unvergangenem besonders hier ausleben kann. Der Glaube an das Schicksal, an eine Vorherbestimmung und an eine wie immer gestaltete Zukünftigkeit durch den Tod und nach dem Tod sind Erinnerungen, die nicht in Konkurrenz stehen zu dem Vergessen und sich im Wiedererinnern abnutzen. Es sind Realitäten, die noch nicht wirklich geworden sind und trotzdem schon Realitäten sind, weil die Zeitdimension des Früher oder Später für sie nicht besteht. So ist die möglichste aller Möglichkeiten im *Sein zum Tode* bei Heidegger eine erregende Erfahrung, weil durch das Zusammenschrumpfen der Zeitdimensionen der Tod das immer unmittelbar Bevorstehende ist. Ich erfahre mich in meinem eigenen Ende nicht mehr im

*Das Unvergangene in der Zukunft*

Vergehen, in der Diffusion und der Entrückung, sondern gleichsam gegenständlich, wobei der Gegenstand mein eigenes unverdrängbares und unlebbares Leben ist.



## Der Begriff der ›Eigenzeit‹

### Enteignung und Zueignung von Zeit

Vergessen und Erinnern untersteht einer eigenen Gesetzlichkeit und kann nur eingeschränkt von der Willkür erfasst und beeinflusst werden. Die Kompensationserscheinungen gleichen jeweilige Erfahrungsdefizite aus, ohne dass dies eigens gewollt werden muss. So kommt die Frage auf, inwieweit eine organisierte und gewollte Zeiterfahrung diesen Prozess von Erinnern und Vergessen beeinflussen kann. Es hat sich gezeigt, dass eine dem Belieben und der Willkür unterstehende Gestaltung des Vergehens im Sinne des von Nietzsche konzipierten ›So-gewollten‹ zu einer Zerstreuung unvergangener Momente führen kann, und dass umgekehrt eine Suche nach unvergangenen Erfahrungen erfolgreich sein kann. In diesen Beeinflussungen des Zeiterlebens ist eine Kultivierung der Zeiterfahrung bemerkbar, die der Kultur der Zeitlosigkeit entgegenstehen soll. Diese Kultur der Zeitlosigkeit will die Zeitdimension aus der Erfahrung tilgen und das anamnestiche Element aus dem Wissen herauslösen, um es vollständig verfügbar zu haben.

Die durch die modernen Techniken der Produktion und Reproduktion scheinbar ermöglichte Allmacht der Verfügung über Wissen und Gedachtes will ein neutrales Verhältnis gegenüber den verschiedenen Zeitformen, in denen Gefühltes und Gedachtes immer vorkommt, entwickeln. In diesem neutralen Verhältnis wird das Wissen nicht mehr seinen zeitlichen Ursprüngen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern einer künstlich geschaffenen Allgegenwart, also in einer Art von Zeitlosigkeit ewig geltender Gesetze, entnommen und zugeordnet. Die Allgegenwart des Wissens und der Gründe in den Wissenschaften und die hiermit erzeugte Illusion einer Verfügbarkeit, die nur von der Technik der Reproduktion dieses



### *Der Begriff der ›Eigenzeit‹*

Wissensvorrates abhängt, verbannen das Erinnerungsmoment, das anamnestische Moment, aus dem Wissen und machen aus der Erfahrung ein beliebig abrufbares Potential. Das Wissen wird im Maß seiner Inventarisierung durch die wissenschaftliche Aufarbeitung immer mehr gewollte Erinnerung, also verfügte Zeit. Doch auch die gewollte Erinnerung verändert durch die ständig kürzer werdenden Zugriffszeiten ihren Charakter, so dass das Wissen zuletzt überhaupt nicht mehr Erinnerung ist, sondern selbst eine wenngleich künstliche Präsenz im grammatikalischen Präsens darstellt. Die Erinnerung verliert sich dort, wo die künstliche Präsenz einer Allgegenwart des Wissens vorherrscht. In dieser Allgegenwart schrumpfen die Dimensionen der Zeit zu einem zeitlosen, dem Vergehen entrissenen Material.

Die bloße und faktische Information, die auf der Technisierung der Verdrängung, Vernichtung und Eingliederung beruht, lässt die Präsenz des Unvergangenen immer mehr veröden zugunsten einer künstlichen Präsenz von Allgegenwart verfügbaren Wissens. Mit zunehmender Verarmung und Ersetzung der unmittelbaren Präsenz bekommen die Dinge einen zunehmenden Charakter von Ewigkeit und künstlicher Statik. Die Grunderfahrung in der Verzeitlichung, die Erfahrung des zeitlichen Auf-den-Grund-gehens wird dabei nicht mehr gemacht. Statt dessen verwandelt sich die subjektive Wirklichkeit in eine zeitlose und formale, allgemein verständliche Wirklichkeit, die aber, weil sie allgegenwärtig sein soll, erinnerungslos ist. Hierbei wird die eigene Ursprünglichkeit kausal aus übergeordneten und zeitlosen Gründen abgeleitet.

Die kausale Begründung der menschlichen Existenz, die mittlerweile paradigmatisch geworden ist, kann den Schwund der anamnestischen Begründung nicht ausgleichen. Die erinnerungslose Rekonstruktion und Ableitung des Sinnes aus zeitlosen Angeboten kann zwar eine Sinnbegründung leisten, sie erzeugt aber dabei ein Vakuum im Präsenzerleben von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denn das Präsenzerleben ist nicht beliebig herstellbar. Das Vakuum führt zu der Begierde nach Erlebnissen, Dingen, Abenteuern, nach der Begierde selbst, insgesamt nach Erlebnisformen, in denen das Selbsterleben eine Nähe zu sich gewinnt, die hier als materiale Erinnerung bezeichnet wurde.

### *Enteignung und Zueignung von Zeit*

Wird diese Begierde nach Nähe befriedigt, so tritt das ein, was bei jeder vollzogenen Erinnerung zu beobachten ist, sie wird durch das Vergessen und Vergehen entfernt und überlagert. Dabei wird die Ursprünglichkeit vom Jetzt durchwirkt und bei dieser Vergegenwärtigung immer blasser und entrückter. Es kommt zur Enttäuschung, dass gerade bei dem Erinnern das ursprüngliche und originale Erlebnis immer mehr entgleitet. Wird Erinnerung gewollt, kommt es zu Vergessen.

Bei den ungewollten Erinnerungen hat sich aber gezeigt, dass sie aus dem Vergessen meist kleiner und unbedeutender Ereignisse hervorsteigen und somit das Verdrängen gerade zur Erinnerung führt. Dieser Widerspruch spiegelt den Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Grunderfahrung wider. Das Vergessen und Vergehen als Entrückung von der Grunderfahrung der Grundlosigkeit führt zur Zerstreuung und Auflösung des Selbsterleben. Es kann die Entrückung von sich und seiner Grundlosigkeit nicht genießen, sondern wird in dem Wirbel der Diffusion enttäuscht und zersetzt. Es verliert sich und seine Zeit.

Hier beginnt nun die Suche nach der verlorenen Zeit, die Suche nach dem Unvergangenen, nach den ungelebten Resten an Leben, die nicht zerstreut wurden, sondern als Kleinodien irgendwo in der Erinnerung und als Erinnerung bewahrt blieben. Hier beginnt die Suche nach Präsenz von sich selbst in jeder Form, auch als gegenwärtige und zukünftige Präsenz. Als Kultivierung der Zeiterfahrung wird diese Suche dann notwendig, wenn eine Kultur der Zeitlosigkeit das Erinnern nur als Verfügung und das Vergessen nur als Verdrängung betreibt.

Präsenz wird als Rausch empfunden; berauschend ist, was sich nicht im Vergehen entzieht und auflöst. Die Präsenz von sich in den Resten von Erinnerung ist gleichsam ein Stoff, eine Materie, die wie ein Suchtmittel wirkt, da sie den Verlust nicht kompensieren kann, sondern ihn sogar um so deutlicher zeigt. Die Suche nach den verlorenen Resten von sich macht das Ausmaß des durch das Vergehen und Entrücken erzeugten Selbstverlustes deutlich und steigert die Gier und Sucht nach den unvergangenen und unvergehbaren Resten.

Das materiale Selbsterleben kann substituiert werden. Die verschiedenen Arten von Fetischierung sollen den Selbstverlust, den Verlust eigener

### *Der Begriff der ›Eigenzeit‹*

Ursprünglichkeit und Originalität, ausgleichen. Doch der hier geschaffene Ersatz an unechter oder falscher Ursprünglichkeit höhlt das Selbsterleben noch mehr aus, weil es zu täuschenden Befriedigungen führt und den wachsenden Selbstverlust verdeckt. So ist es letztlich entscheidend, die echte oder eigene Ursprünglichkeit von der unechten und fetischierten zu unterscheiden. Durch die Darstellung der verschiedenen Zeitformen und Verzeitlichungen ist eine solche Unterscheidung möglich geworden.

Da der Prozess des Bewusstmachens ein Prozess der Vernichtung und Verdrängung unmittelbaren und unbezüglichen Erlebens zugunsten einer formalen Gegenwart ist, gehört zur echten oder eigenen Ursprünglichkeit alles das, was bei diesem Prozess nicht verwertet wurde und liegen blieb. Die Ursprünglichkeit, die diesem Verweisen und Vernichten entgangen ist, ist damit nicht einfach das Unbewusste, denn dieses ist selbst das Produkt einer Bearbeitung. Es ist Bewusstsein und die Gewissheit des Eigenen.

Das Unvergangene hat seinen hohen Affektwert darin, dass das Eigene hier noch nicht durch die Möglichkeiten des Bewusstmachens, also der Verdrängung und Verweisung, enteignet worden ist. Das Unvergangene kann nur das eigene Unvergangene sein. Es besteht keine Möglichkeit, es real zu übertragen, wohl aber besteht die Möglichkeit einer scheinbaren und eingebildeten Übertragung. Nur das eigene Unvergangene ist von echter Ursprünglichkeit, das übertragene ist unecht.

Es gibt verschiedene Möglichkeit, fremde, aber auch enteignete Zeit zu übertragen, sich scheinbar anzueignen oder nach der Enteignung durch das Bewusstmachen wieder zurückzugewinnen. So zeigen sich am Besitz eines Menschen Spuren des Verbrauchs, die auf seine eigene Zeit hinweisen und diese auf unvergängliche Weise dokumentieren. Die Aneignung solchen Besitzes zeugt von dem Wunsch, die eigene verlorene Zeit wiederzugewinnen.

Echtheit, Authentizität und Einmaligkeit sind Kategorien, die mit der gelebten und verlebten Zeit eines Menschen in Verbindung stehen. Die Wertlosigkeit einer Reproduktion, nicht nur eines Kunstwerkes, sondern auch eines geschichtlichen, archäologischen Dokumentes, kommt nicht von der mangelhaften Ausführung, sondern von seinem Mangel an unvergänger, eigener Lebenszeit. Das Unvergangene an Lebenszeit hat nur das

Original, die Reproduktion kann dies nicht einbilden, da sie nicht in Verbindung mit dem Ursprung eines Kunstwerkes oder einer Antiquität gebracht werden kann. Doch auch die am Original erfahrene Ursprünglichkeit ist nicht echt, da sie nicht die eigene Ursprünglichkeit ist. Sie ist auch objektiv nicht wahrnehmbar, sondern wird eingebildet, nachdem durch äußere Gründe, etwa durch ein Gutachten oder ein fachmännisches Urteil, dokumentiert, eine solche Einbildung möglich gemacht worden ist. Die Originalität wird in diesem Fall nicht direkt und unmittelbar erfahren, sondern durch einen zureichenden Grund, der dann die Einbildung möglich macht.

Die Bedeutung einer solchen Einbildung liegt in der Fähigkeit, die eigene verlorene Ursprünglichkeit darin zu substituieren. Es geht also in der Sehnsucht nach Geschichte und ihrer Aneignung nicht um den dokumentarischen Wert oder um Neutralität des Inhaltes, sondern gerade um die Befangenheit, die in einer Erinnerung liegt. Diese Befangenheit sucht im ständigen Vergehen die Substanz, die sich im Vergehen verbraucht.

Die Erinnerung, sei sie nun die der Vergangenheit in der geschichtlichen Aufarbeitung, der Gegenwart in der Erfahrung unmittelbarer Präsenz des Selbst an sich oder dem Anderen und der Zukunft in der Erfahrung der Endlichkeit, ist ein Stück Selbsterleben anhand original gebliebener, also nicht überlagerter oder durch Bewusstsein verwiesener Reste. Die Kultur der Zeitlosigkeit mit ihrer Ideologie der Neutralität verpönt das natürliche Auftauchen unvergangener Erinnerungen sowohl in allgemeiner Art als auch im individuellen Erleben. Sowohl die allgemeinen Erinnerungen in den Riten und Gebräuchen der Religionen, in den Märgen und Erzählungen und dem archetypischen Erinnern durch Kunstwerke als auch die persönlichen Erinnerungen der eigenen Kindheit werden als primitiv, unsachlich oder unangenehm abgetan und verdrängt. Die Kunstwelt der Sachlichkeit und des erinnerungslosen Zugriffes auf Gegenwärtiges, Vergangenes und sogar Zukünftiges bedeutet aber nicht nur eine Verdrängung dieser einzelnen kulturellen oder persönlichen Inhalte, sie bedeutet die Verdrängung einer ganzen Erfahrungsmodalität, die hier als materiale Erfahrung bezeichnet wurde. Gleichzeitig mit dieser Verdrängung materialer Erfahrung ist aber ein Ansteigen substitutiver Kompensationen dieses Erfahrungsverlustes zu beobachten. Dieses Zurückgreifen auf, wenn nicht gerade beliebige, so

doch durch einen zureichenden Grund zugeeignete Originale macht ein Verhalten deutlich, das den Zusammenhang von Zeiterfahrung und Grunderfahrung deutlich macht. Wird das Unvergangene nicht mehr natürlicherweise, das heißt jetzt auf dem Wege der Erinnerung, erfahren, dann wird es substituiert. Dabei wird es ersetzt durch den zureichenden und geeigneten Grund des Fetisches. In diesen Wahnwelten schafft sich die Selbsterfahrung einen Grund, von dem aus sie erinnern und entwerfen kann.

Die unvergangenen Reste unmittelbarer Subjektivität und Materialität bilden gleichsam die Nahrung für das Selbstvergessen. Die Materialität wird als Nahrung verbraucht, indem sie als Vergangenheit vergessen, als Zukunft entworfen und als Gegenwart genichtet und vernichtet werden kann. Sie bilden das Material der zeitlichen Aufhebung und der zeitlichen Verweisung. In dem Sinn ist das Paradox des erinnernden Vergessens und des vergessenden Erinnerns, das sich in diesen verschiedenen zeitlichen Formen darstellen kann, eine Konsequenz aus der Tatsache, dass die Zeit die innere Bewegung eines Kreises annimmt. Wie Bewegung und Wahrnehmung aneinandergebunden sind und nicht unabhängig voneinander vorkommen, sondern jeweils nur gegenseitig verborgen sind, so ist Erinnern nur durch Vergessen und Vergessen nur durch Erinnern möglich. Dabei bleibt aber das jeweils andere verborgen. Vergessen ist immer schon da, wenn erinnert wird, und Erinnerung ist immer schon da, wenn vergessen wird. Hierin liegt die Spontaneität jeglicher Erfahrung. Nur durch das spontane und ungewollte Vergessen ist Erinnerung möglich, und nur durch spontanes und ungewolltes Erinnern ist Vergessen und Vergehen möglich.

Blicken wir auf die Gestaltungsformen der Zeit als Vergehen und als Erinnern zurück, dann wird deutlich, dass die einzelnen Suchprozesse, die Suche nach Selbstvergessenheit einerseits und die Suche nach der verlorenen Zeit andererseits, jeweils aus einem Verlust heraus entstehen. Ein gewisser Verlust wird immer erfahren, da eine Zeitform zugunsten der anderen immer verborgen bleibt. So ist die Zeiterfahrung gespalten in eine präsentische und eine defizitäre. Aus dieser Spaltung heraus entwickelt sich die Sehnsucht oder auch Lust auf die jeweils mangelnde Erfahrungsart. Die Lust am Vergehen, die Lust zu vergessen, kann sich dann ebenso in ungezählten Möglichkeiten Ausdruck geben, wie die Lust am Bestehenlassen

### *Enteignung und Zueignung von Zeit*

und Zurückholen, die Lust am Unvergänglichen. Welche Situationen, Erlebnisse oder Sachen in solchen Momenten auch gesucht werden, gemeinsam ist ihnen der jeweilige Hunger nach der mangelnden Art der Erfahrung. So vervollständigt sich die Zeiterfahrung immer wieder und wertet damit die Ereignisse und Dinge in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ständig um. In der ständigen Abwechslung der Sehnsucht nach Vergänglichkeit und der Sehnsucht nach dem Unvergänglichen ist der dauerhafte Wunsch nach nur einer bestimmten Form das sichere Anzeichen einer pathologischen Veränderung.

Hier setzen dann auch Überlegungen an, warum etwa ein Ereignis nicht vergessen werden kann, oder warum umgekehrt eine schlimme Vergesslichkeit vorliegt. Bevor jedoch individuelle Anamnesen hierzu vorgenommen werden, sollte in Betracht gezogen werden, dass jeweils ein bestimmter ›Zeitwunsch‹ vorliegt, der Wunsch nach einer bestimmten Art von verlорener Zeit, der offenbar nicht in Erfüllung geht. So kann eine immer wiederkehrende und nicht vertreibbare Erinnerung die geradezu lebensnotwendige Grunderfahrung für ein sonst sehr zerstreutes und der Diffusion anheim gestelltes Leben sein. In solch einem Fall wäre es kontraindiziert, auch diese zwanghafte Erinnerung zu zerstreuen, da sie die verzweifelt festgehaltene Möglichkeit der Grunderfahrung darstellt. Auch im umgekehrten Fall ist die pathologische Vergesslichkeit das sichere Anzeichen eines lebensnotwendigen Ausgleichs für eine sehr gleichförmige, unbewegliche und abwechslungslose Lebensform. Die spontanen Zeitwünsche gleichen eine durch die willkürlich gestaltete Lebensform einseitig gewordene Zeiterfahrung aus und sind somit nicht nur als pathologische Entartungen, sondern als notwendige Kompensationsformen zu verstehen. Da Vergehen und Erinnern immer im Zusammenhang stehen und integrativ sind, wird es immer den mehr oder weniger dringlichen, bis zur Zwangsvorstellung anwachsenden Wunsch geben, die fehlende und verlорene Zeit zu suchen, um darin den fehlenden und verlорenen Teil des Ich zu finden.

## **Die Zeit als ursprünglicher Besitz**

Wie Gadamer herausgestellt hat, heißt, ein Kunstwerk schön zu finden, seine Eigenzeit zu erfahren.<sup>1</sup> Sieht man in der Eigenzeit die jeweils eigene und individuelle Perspektive aus Vergehen und Erinnern, dann ist in ihr dasjenige begriffen, was zum ursprünglichen Besitz eines Organismus, des Kunstwerkes oder des Menschen gehört. Besitz, im materiellen Sinne, ist ein Substitut für verlorene Zeit und hierbei vor allem für verlorene Erinnerung. Doch auch in der Erinnerung selbst geht Zeit verloren, die Zeit, die eigentlich vergeht, während die Erinnerung feststeht und feststellt. Die verlorengegangene Zeit wird, wie bei Nietzsche, im dionysischen Rausch gelebt. Die Lust an der Vergänglichkeit, am Ja-sagen zum Vergehen und Verschenden, hat die andere Seite der Zeiterfahrung offenbart, die die Gewissheit der Gegenwart mit der Suche nach dem verlorenen Teil verbindet und ergänzt.

Diese Suche und Ergänzung wird aber im Verhältnis zu den Dingen bewerkstelligt. Das Besitzverhältnis zeigt an, welche Eigenzeit verloren ist und gesucht wird. Der materielle Besitz ist das Substitut des eigentlichen Besitzes, der Zeit. Aus der Zeiterfahrung leitet sich das jeweilige Verhältnis zu den Dingen, sei es bewahrend oder verschwendend, ab.

Geht man dieser These, dass die Besitzvorstellungen sich aus der Zeiterfahrung ableiten, einmal nach, dann wird das widersprüchliche und paradoxe Verhalten zum materiellen Besitz erklärbar. Der eigentliche Besitz ist die Zeit, die, genaugenommen, unersetzbar ist. Die Anordnung der Zeit lässt aber immer Verlufterfahrungen aufkommen, Verlust an Vergänglichem oder Unvergänglichem, die jeweils als Verlust an Eigenstem und Unwiederbring-

---

<sup>1</sup> »Daran gerade erweist sich die Spannungsdichte dessen, was wir schön nennen, daß es einen Variabilitätsbereich möglicher Veränderungen, Ersetzungen, Hinzufügungen, Hinweglassungen zuläßt, aber von einer Kernstruktur aus, die nicht angetastet werden darf, wenn das Gebilde nicht seine lebendige Einheit verlieren soll. Insofern ist ein Kunstwerk in der Tat ähnlich, wie ein lebendiger Organismus. Das heißt aber: es hat auch seine Eigenzeit.« Gadamer, *ZUR AKTUALITÄT DES SCHÖNEN*, S. 57.

lichem deutlich werden. Der im materiellen Besitz gefundene Ersatz dafür kann prinzipiell nicht das erfüllen, was an Sehnsüchten und Begierden in ihn gesetzt wird. Er ist gezeichnet von dieser Unerfülltheit, den eigentlichen Besitz nicht ersetzen zu können. So kann er zum fressenden Ungeheuer werden, der alle innere Erfahrung vertilgt und mit wachsenden Reichtümern die innere Enteignung vorantreibt.

Der Besitz ersetzt die Zeit in den verschiedenen Formen des künstlichen Zeiterlebens. So verleiht der Besitz Dauer und Beständigkeit. Hier wird die Grunderfahrung der Erinnerung ersetzt. Der Besitz verleiht aber auch in der Verausgabung und Verschwendung die Zeiterfahrung des Vergehens. Solange hier nur die verlorene Zeit ersetzt wird, kann nicht von einer Enteignung gesprochen werden. Diese tritt erst dort auf, wo die Kompensation die Zeit auch in ihrer Präsenz angreift. Erst hier wird das pathische Zeiterleben zu einem pathologischen, das keine erfüllte Zeit mehr kennt. Wird die Zeit aber als organische Zeit erkannt, dann ist das Nicht-gegenwärtige innerhalb der Präsenz nicht das Erfahrungsdefizit, das mit Besitz oder Verschwendung ausgeglichen werden muss. Die Zeit wird, auch in der defizitären Erfahrung, als primäres Besitzerlebnis erfahren, von dem alle anderen Formen des Besitzens, des Festhaltens und Loslassens abhängen. Als eigentlicher Besitz des Ichs wird sie vom Ich verwaltet und gestaltet und mit ihr die Lebenswelt.

Der Besitz von Zeit und damit aller Besitz in der Lebenswelt ist geprägt von dem Rhythmus von Vergehen und Erinnern, von Vergessen und Andenken und von Verschenden und Sammeln. In diesem Rhythmus bildet sich die Eigenzeit des Organismus in ihrer individuellen Gestaltung. Ist also erst einmal die Anordnung und Folge prinzipiell erörtert worden, kann der individuellen Zeitgestalt der menschlichen Existenz nachgeforscht werden. Ein solches Erforschen der individuellen Zeitgestalt hat dann einen praktischen und therapeutischen Grund. Hierbei geht es wesentlich darum, die Zeitwerte einzelner Metaphern und Vorstellungen in Bezug zur jeweiligen Lebenssituation zu bringen. Solche Relationen geben Aufschluss über die jeweiligen ›Vermögensverhältnisse‹ des Individuums, Zeit zu sammeln, zu behalten und zu verausgaben. Wie viel Zeit hat das Individuum zur Verfügung, was ist ihm verloren gegangen und muss wiedergefunden werden,



*Der Begriff der ›Eigenzeit‹*

was hat sich bis zur Bedrückung angesammelt und muss abgeschüttelt werden und was ist als erfüllte Zeit vorhanden?

Am Ende der Untersuchung steht der Wunsch, zur Beantwortung dieser Fragen die nötige Konzeption und Systematik gegeben zu haben.

## Literaturverzeichnis

- AUGUSTINUS: *Bekenntnisse*. [Lat. und dt.] Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart, Frankfurt/M: Insel, 1987.
- BATAILLE, Georges: *L'Érotisme*, Paris: Ed. de Minuit, 1957. Dt.: *Der heilige Eros*. Neuwied: Luchterhand, 1963.
- ders.: *Les larmes d'Éros*. Paris: Pauvert, 1961. Dt. *Die Tränen des Eros*. München: Matthes & Seitz, 1981.
- BENJAMIN, Walter: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II. Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
- ders.: *Das Passagenwerk*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. V. Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
- ders.: *Das Kunstwerk im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1963
- ders.: *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.
- ders.: *Charles Baudelaire*. Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt/M. 1974.
- CAILLOIS, Roger: *Der Mensch und das Heilige* [Paris 1950]. München u. a.: Hanser, 1988.
- DERRIDA, Jaques: *De la grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit, 1967. Dt.: *Grammatologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, <sup>2</sup>1988.
- ders.: *Marges de la philosophie*, Paris: Ed. de Minuit, 1972 Dt.: *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen, 1988.
- DÜSING, Wolfgang: *Erinnerung und Identität*, München: Fink 1982
- ELIADE, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt/M.: Insel, <sup>3</sup>1987. [Orig. *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, 1966.]
- FRASER, Julius T.: *Time, the Familiar Stranger*. Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1987; Dt.: *Die Zeit, vertraut und fremd*, Basel u. a.: Birkhäuser, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg: *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart: Reclam, 1977.
- GEBSATTEL, Viktor Emil von: »Die Störungen des Werdens und des Zeiterlebens«, in: *Die Wahnwelten (endogene Psychosen)*. Hrsg. von E. Straus und J. Zutt, Frankfurt a. M.: Akademie, 1963.

### Literaturverzeichnis

- GRÄTZEL, Stephan: *Die philosophische Entdeckung des Leibes*, Stuttgart: Steiner, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Sämtliche Werke. Neue krit. Ausgabe, Bd. 3. Hrsg. von Joh. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1954.
- HEIDEGGER, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Gesamtausgabe Bd. 29/30, Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944. Frankfurt/M.: Klostermann, 1983.
- ders.: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Gesamtausgabe Bd. 39, Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944 Frankfurt/M.: Klostermann, 1980.
- ders.: *Hölderlins Hymne »Der Ister«* [Freiburger Vorlesung 1942]. Gesamtausgabe Bd. 53, Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944. Hrsg. v. Walter Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.
- ders.: *Prolegomena zu einer Geschichte des Zeitbegriffes*. [Marburger Vorlesung Sommersemester 1925]. Gesamtausgabe Bd. 20, Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944. Hrsg. v. Petra Jäger. Frankfurt/M.: Klostermann, 1979.
- ders.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, <sup>11</sup>1967.
- HUME, David: *An enquiry concerning human understanding*. Dt. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übers. und hrsg. von H. Herring, Stuttgart: Reclam, 1967.
- HUSSERL, Edmund: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Text nach Husserliana Bd. X. Hrsg. u. eingel. v. Rudolf Bernet. Hamburg: Meiner, 1985.
- JUNG, Carl Gustav: *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. Gesammelte Werke Bd. 7, Olten u. a.: Walter, 1971
- ders.: *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*, Gesammelte Werke Bd. 9/I. Olten u.a.: Walter, 1976.
- ders.: *Über Grundlagen der analytischen Psychologie*, Gesammelte Werke Bd. 18/I. Olten u. a.: Walter, 1981.
- ders.: *Allgemeiner Gesichtspunkt zur Psychologie des Traumes*, Gesammelte Werke Bd. 8, Olten u. a.: Walter, 1976.
- KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft* [1790]. Hrsg. v. Gerhard Lehmann. Stuttgart: Reclam, 1963.
- KOJÈVE, Alexandre: Introduction à la lecture de Hegel. Dt.: Hegel – eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. Iring Fetscher. Stuttgart: Kohlhammer, 1958.
- LACAN, Jaques: Du »Trieb« de Freud et du désir psychoanalyste, in: *Écrits*. Paris: Ed. Du Seuil, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. v.azzino Montinari u.a., Berlin u.a.: de Gruyter, 1967ff.
- NOVALIS: *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Hist.-krit. Ausg. in 4 Bdn. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1960–1988.

### Literaturverzeichnis

- PROUST, Marcel: *A la recherche du temps perdu*. Dt.: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Üb. v. Eva Rechel-Mertens. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979.
- SARTRE, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts* [Paris 1943]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1993
- SAUSSURE, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*, Lausanne, Paris: Payot 1916.  
Dt. : *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: de Gruyter 1931.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Münchner Jubiläumsdruck, 4. Hauptbd, München: Beck, <sup>3</sup>1978.
- SCHILLER, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Hrsg. von K. Hamburger, Stuttgart: Reclam 1975.
- SHELDRAKE, Rupert: *The presence of the past*. Dt. *Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur*. Üb. von J. Egge/Bern: Scherz, <sup>2</sup>1990.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden <sup>3</sup>1972.
- STRAUS, Erwin: *Depression und Zeiterlebnis*, in: *Gesammelte Schriften*, Berlin u.a.: Springer, 1960.
- WEINRICH, Harald: *Lethe – Kunst und Kritik des Vergessens*. München: Beck, <sup>2</sup>1997.  
– ders.: *Formen des Räumlichen*, in: *Gesammelte Schriften*, Berlin u.a. 1960.
- WEIZSÄCKER, Viktor v.: *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Leipzig: Thieme, <sup>2</sup>1943.  
– ders.: *Pathosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.



## Personenregister

- Augustinus 3, 139
- Bataille, G. 113–115, 139
- Benjamin, W. 7f., 10ff., 23, 35f., 63, 92f., 96, 103, 106f., 139
- Caillouis, R. 116, 139
- Derrida, J. 70, 103, 139
- Descartes 47, 99
- Eliade, M. 116, 139
- Fraser, J. 139
- Gadamer, H. G. 136, 139
- Gebstättel, V. v. 88, 139
- Hegel, G. W. F. 84, 110–113, 117ff., 140
- Heidegger, M. 37, 39f., 63, 66, 71, 89, 94f., 120–123, 126, 140
- Hölderlin 71
- Hume, D. 41, 44ff., 58, 140
- Husserl, E. 8f., 23, 31ff., 91, 140
- Jean Paul 88
- Jung, C. G. 100ff., 104, 140
- Kant, I. 14, 45f., 58f., 62f., 66, 78, 140
- Kojève, A. 113f., 140
- Lacan, J. 112f., 140
- Nietzsche, F. 9f., 38, 42, 54f., 57, 64f., 67, 71–91, 93, 95, 97f., 101–104, 109f., 113, 136, 140
- Novalis 30, 65–71, 140
- Proust, M. 2, 4, 5ff., 9, 12, 15, 38, 92ff., 97f., 100, 116, 141
- Sartre, J.-P. 51, 53f., 112f., 141
- Saussure, F. 141
- Schelling, F. W. J. III, IV, 141
- Schiller, F. 14, 54, 141
- Schopenhauer, A. 42, 47, 55, 57, 61–65, 68, 72, 74–77, 86f., 109, 141
- Straus, E. 44, 90, 139, 141
- Weizsäcker, V. v. II, 15–18, 71, 89, 141

## Sachregister

- Abschattung 6, 23, 31ff., 102, 104
- Allegorie 35, 63, 106f.
- Annäherung s. Nähe
- Archetypen 100ff., 104, 140
- Augenblick V, 6, 22, 26, 31, 35, 68, 70–73, 77, 79, 80f., 84f., 91, 93, 95, 97, 102, 107, 114, 123
- Aura 7f., 23, 35f., 39, 107
- Blick 21, 75, 102, 104
- Ekel 88, 95, 98, 117
- Ekstase 37, 40, 44, 66, 73, 81
- Entfernung s. Ferne, Nähe

## *Sachregister*

- Enttäuschung s. Täuschung
- Ferne 7, 33–40, 44, 54, 56f., 61, 63, 68ff., 83
- Fetisch 106–109, 125, 131f., 134
- Flanieren 12
- Geist der Schwere 42, 85, 97, 102, 109
- Gestaltkreis 15–18, 141
- Heilige 115f., 139
- Langeweile 21, 26, 56, 94ff.
- Nähe 30, 35, 37–41, 44, 57, 60–63, 72f., 83, 85, 106f., 126, 130f.
- Poetisierung 64, 67
- Reproduktion 7, 8, 33, 74, 129, 132f.
- Resonanz 32ff.
- Sammeln 12, 23, 96, 105, 109, 116, 137
- Sorge 123
- Spiel 10, 80, 113, 139
- Spur 18, 19, 22, 102ff., 110, 132
- Stimmung 19, 61, 63ff., 68f., 73, 79, 80
- Stress 37, 56
- Symbol 63, 69f., 74, 88, 139
- Täuschung III, 50f., 53f., 62, 64f., 67f., 73ff., 77ff., 85f., 89, 108
- Tod 6, 15, 24, 30, 39f., 49, 63f., 72, 75, 95, 111, 115, 121–126
- Verstimmung s. Stimmung
- Zeichen 12
- Zeithof 39, 56, 77
- Zerstreuung 7, 41, 88f., 93, 97, 104, 118, 129, 131

Stephan Grätzel /  
Joachim Heil (Hg.)

Grundtexte der Praktischen  
Philosophie Band I

## **Kant**

ausgewählt und eingeleitet  
von Joachim Heil

531 Seiten, Euro: 23,90

London: Turnshare, 2008

ISBN: 978-1-84790-012-8

Der erste Band der Grundtexte der  
Praktischen Philosophie macht Kants  
Begriff von Freiheit und Würde zum  
Prinzip einer systematischen Auswahl  
seiner kritischen Schriften zur prakti-  
schen Philosophie.

Neben einer Einleitung in die praktische Philosophie Kants und einer  
Darstellung der Grundzüge ihres erkenntnistheoretischen Fundaments  
bietet der Band somit eine Zusammenstellung von Texten aus der Kritik  
der reinen Vernunft, der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der  
Kritik der praktischen Vernunft, Über den Gemeinspruch wie auch aus  
der Metaphysik der Sitten und aus der Kritik der Urteilskraft.

Nicht anhebend von seiner Erkenntnislehre, sondern ausgehend von  
Kants Begriff des Praktischen, wird ein erster Zugang zu seiner kriti-  
schen Philosophie eröffnet, der in der Lage ist, Erkenntnislehre und  
Moralphilosophie als ein systematisches Ganzes zu erfassen, ein Ge-  
bäude, dessen Grund- und Schluss-Stein die Freiheit bildet.

Texte zur Praktischen Philosophie

# **KANT**

ausgewählt und eingeleitet von Joachim Heil



Grundtexte der  
Praktischen Philosophie





Die von Stephan Grätzel herausgestellte Konzeption einer Organischen Zeit ermöglicht es, die unterschiedlichen Positionen eines inneren und äußeren Zeitbegriffes in ihrer Einheit herauszustellen. Im Zuge dessen verdeutlicht sich die Dialektik von Erinnerung und Vergessen in ihrer nicht relativierbaren Eigenständigkeit. Dabei wird die Problematik der Zeit im phänomenologischen Rahmen der inneren Zeiterfahrung belassen und die Bedeutung von Erinnerung und Vergessen für die Gestaltung von Zeit von der inneren Dynamik der Zeiterfahrung her untersucht.

Dieses Vorgehen steht nicht in Konkurrenz zu Untersuchungen einer äußeren Zeiterfahrung, die sich von der kalendrischen und physikalischen Zeit ableitet. Vielmehr kann es die Organische Zeit als deren Voraussetzung aufzeigen, durch welche Zeit in den Sinnzusammenhängen der Lebensentwürfe verortet wird.

Die individuelle und kulturelle Gestaltung von Zeit in der inneren Zeiterfahrung bietet eine Grundlage für die sich daran anschließende Frage nach den konkreten Inhalten der Lebensgeschichte und der Geschichtlichkeit des Menschen. Innerhalb letzterer stellt Zeit ein Ordnungsmerkmal dar, welches das Leben sowohl in seiner Gesamtheit als endliches Dasein als auch in der konkreten Gestaltung der Lebensplanung erfasst und gestaltbar macht.

ISBN 978-1-84790-023-4

€ 23,90

£ 21.--



9 781847 900234