

Arthur E. Imhof

Dreimal soviel Zeit zu leben wie unsere Vorfahren – noch haben wir Probleme damit

Obwohl man vielleicht so nicht beginnen sollte, will ich doch den spektakulärsten Aspekt meines Themas an den Anfang stellen. Vor einigen Jahren habe ich die durchschnittliche Lebenserwartung einiger Dorfbevölkerungen in der nordhessischen Schwalm für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts untersucht und kam dabei auf etwa 25 Jahre. Heute, dreieinhalb Jahrhunderte später, können die Menschen dort mit 70 bis 75 Jahren rechnen. Man fragt unwillkürlich: Was machen diese Leute eigentlich mit ihren vielen zusätzlichen Lebensjahren?

Natürlich heißt das eine »falsche Frage« stellen. Wie so häufig bei sensationellen Ergebnissen wird ein einzelner Aspekt aus einer komplizierten »Gesamtwahrheit« herausgegriffen und in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit gerückt. Erst dadurch ergibt sich das spektakuläre Ereignis. – Im folgenden will ich jedoch eine Reihe anderer Aspekte betrachten, deren Erfassung mir zentral erscheint für das Verständnis dessen, was sich im tagtäglichen Leben unserer Vorfahren während der letzten drei-, vierhundert Jahre grundlegend verändert hat. Je unbemerkter sich diese Veränderungen vollzogen haben, um so wichtiger ist es, sie aufzuspüren und zu analysieren.

Kommen wir nochmals zurück auf die durchschnittliche Lebenserwartung von 25 Jahren, mit der wir begannen. Schon ein simples Rechenexempel macht uns die Absurdität oder zumindest die Naivität jener Behauptung deutlich. Nehmen wir irgendeine Familie aus der Zeit zum Ausgang, bestehend aus – sagen wir – Vater, Mutter und zwei Kindern: Das erste Kind starb mit fünf Jahren an einer Pockenepidemie, das zweite lebte überhaupt nur wenige Stunden und nahm auch gleich noch seine Mutter, 25 Jahre alt, im Kindbett mit ins Grab. Der Vater war der einzige, der alle Geißeln der Zeit: Pest, Hunger und Krieg immer wieder überstand und schließlich ein Alter von 70 Jahren erreichte. Diese vier Personen zusammen lebten genau einhundert

Jahre – geteilt durch vier, ergibt eine »durchschnittliche Lebenserwartung« von 25 Jahren.

Eine Wiederholung dieser törichtten Rechnung wäre in unseren Tagen nicht mehr möglich, denn der Durchschnitt der heutigen Lebenserwartung von 70 bis 75 Jahren kann ganz einfach nicht dadurch zustande kommen, daß der eine Gestorbene 10 und der andere 130 oder 140 Jahre alt war.

Diese einfachen Überlegungen brachten uns bereits auf zwei wesentliche Punkte unseres Themas. Zum einen ist das Leben von uns *allen* physisch sehr viel sicherer geworden, als dies zur Zeit unserer Vorfahren jemals der Fall war. Und zum andern hat sich die Länge unserer Lebenszeit auf einem hohen Niveau stabilisiert. Das individuelle Sterbealter umkreist den statistischen Durchschnittswert sehr häufig in verhältnismäßig geringem Abstand

Je weiter wir jedoch in der Zeit zurückgehen, um so weniger dürfen wir eine statistisch ermittelte »durchschnittliche Lebenserwartung« als reale Größe nehmen. Die individuellen Sterbealter lagen in aller Regel weit vom Durchschnitt entfernt. Der Durchschnittswert stellt einen eher vagen Indikator für eine ganze Reihe von unterschiedlichen Lebensbedingungen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit dar. Hierbei spielten die Auswirkungen von Endemien, Epidemien, Pandemien ebenso eine Rolle wie die hygienischen Zustände, die medizinische Versorgung beziehungsweise deren Abwesenheit, die Ernährung und Behausung, der Stand von Landwirtschaft, Handel und der gesamten Infrastruktur und nicht zuletzt die politischen Zustände, Krieg oder Frieden.

Die bisherigen Überlegungen führten dazu, daß ich in *Abbildung 1* nicht nur die Entwicklung der Lebenserwartung bei der Geburt für die verschiedenen Perioden von 1600 bis 1980 eingetragen habe, sondern gleichzeitig auch zu einigen weiteren Zeitpunkten im Leben: bei 25, 60 und 80 Jahren. Man stellt sofort fest, daß die diesbezüglichen Entwicklungen sehr viel weniger spektakulär verliefen. Im Hinblick auf die Lebenserwartung von Achtzigjährigen ist man sogar versucht, gerade umgekehrt von *keiner* Entwicklung zu sprechen; Achtzigjährige haben heute praktisch gleich viele Jahre vor sich wie schon vor Jahrhunderten. Hieraus läßt sich folgern, daß sich die biologisch-physiologisch determinierte, mittlere Lebenserwartung des Menschen während des untersuchten Zeitraums nicht wesentlich geändert hat – wohl aber

der ökologisch bestimmte Durchschnitt der tatsächlich gelebten Jahre.

Wichtiger als die durchschnittliche Lebenserwartung bei der Geburt beziehungsweise im Alter ist, im Hinblick auf zahlreiche Belange des persönlichen, sozialen, wirtschaftlichen, öffentlichen Lebens, die Lebenserwartung beim Eintritt ins Erwachsenenalter. In diesem Kontext sollte man sich an die Daumenregel der Historiker-Demographen erinnern, die besagt, daß es seinerzeit in der Regel zwei Geburten für einen erwachsenen Menschen brauchte. Bis um 1900 verstarb rund ein Viertel der Neugeborenen vor Vollendung des ersten Lebensjahres und ein weiteres Viertel vor Erreichung des heiratsfähigen oder sogenannten Reproduktionsalters. Hierauf nimmt die zweite Teilgraphik von Abbildung 1 Bezug, denn bei etwa 25 Jahren lag damals auch das durchschnittliche Erstheiratsalter. Betrachtet man die Lebenserwartung dieser 25jährigen, so entdeckt man, daß sie offensichtlich zu allen Zeiten rund 60 Jahre (von der Geburt an gerechnet) betrug. Natürlich gilt auch hier, daß die

Zur folgenden Abbildungsseite (Abb. 1):

Durchschnittliche Gesamtlebenserwartung in Jahren, nach Geschlecht in Deutschland von 1600 bis 1980.

Von links nach rechts: – bei der Geburt;
– im Alter von 25 Jahren;
– im Alter von 60 Jahren;
– im Alter von 80 Jahren.

Berücksichtigte Gebiete und Quellen:

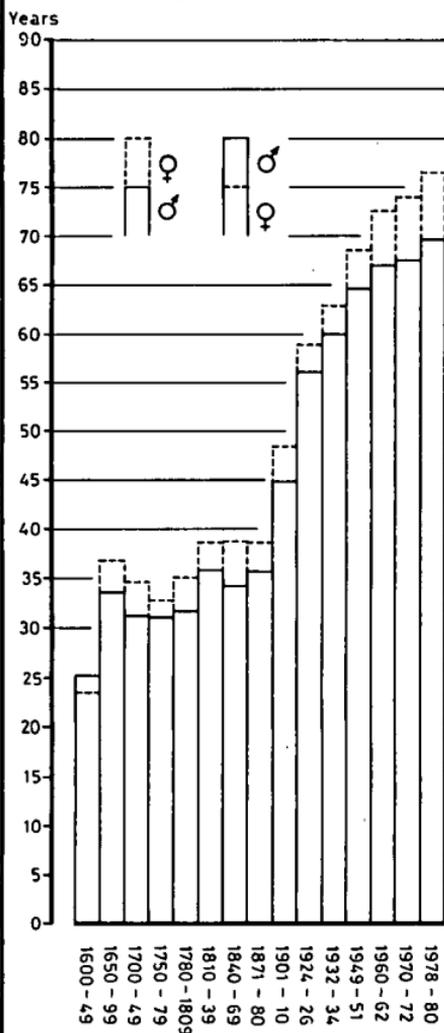
1600–1869: Region Schwalm in Nordhessen; Computer-Datenbank Berlin. (Da nur Personen berücksichtigt sind, die sowohl einen Tauf- wie auch einen Beerdigungseintrag in einem Schwälmer Kirchenbuch aufweisen, nicht jedoch die nach außerhalb Ab-, beziehungsweise von außerhalb Zugewanderten, handelt es sich bei den errechneten durchschnittlichen Lebenserwartungen, vor allem bei der Geburt [ganz links], um Minima-Werte).

1871–1934: Deutsches Reich; Bevölkerung und Wirtschaft 1872–1972, hrsg. v. Statistischen Bundesamt Wiesbaden, Stuttgart 1972, S. 110.

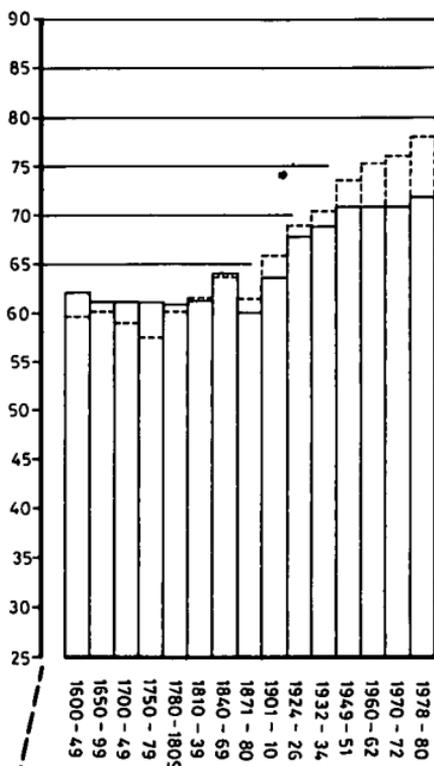
1949–1980: Bundesrepublik Deutschland; Statistisches Jahrbuch 1982 für die Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Statistischen Bundesamt Wiesbaden, Stuttgart 1982, S. 73.

Die englische Beschriftung aller Abbildungen geht auf die ursprüngliche Vorlage dieses Beitrags in engl. Sprache für ein Symposium in Kyoto zurück. Es handelt sich somit um die dort gezeigten und diskutierten Originalversionen.

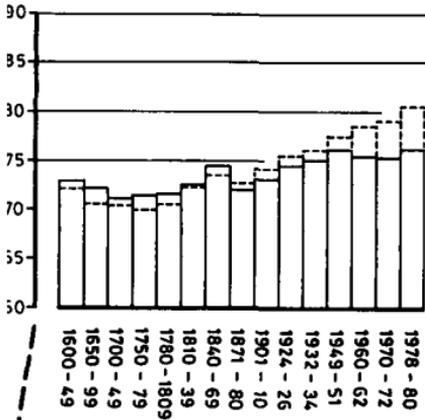
at Birth



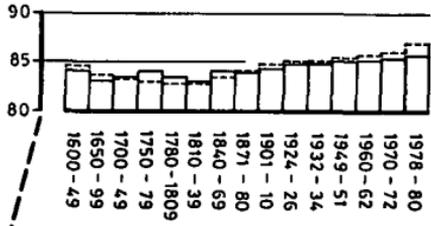
at Age 25



at Age 60



at Age 80



Abweichungen im Einzelfall erheblich sein konnten. Was das Bild somit festhält, ist eher die Entwicklung einer langfristigen anthropologischen *Struktur*.

Wie heute wäre es auch zu Zeiten unserer Vorfahren nicht klug gewesen, seinen Ehepartner nicht sehr sorgfältig zu wählen. Niemand konnte damit rechnen, daß eine unglückliche Ehe »sowieso« nach ein paar Jahren ihr natürliches Ende fände, weil der eine frühzeitig verstürbe. Ehen dauerten auch damals in der Regel zwischen zwei und drei Jahrzehnten.

Es scheint mir lohnend, diesen Punkt noch etwas zu vertiefen. Wir wollen uns auf einige wesentliche Ergebnisse konzentrieren und deren Folgen diskutieren. Betrachtet man einerseits die Gesamtlebenserwartung von erstmals heiratenden 25jährigen Männern und Frauen und andererseits das durchschnittliche Alter der Frauen bei ihrer letzten Geburt (um die vierzig), zu dem man zwanzig Jahre für die Aufzucht der nächsten Generation hinzufügt, so ergibt sich hierbei für sehr lange Zeit mit stets etwa sechzig Jahren eine gute Übereinstimmung: Bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts waren nicht nur die Lebenserwartungen von heiratenden Frauen und Männern etwa gleich lang, sondern diese sechzigjährige Lebensspanne reichte für die Elterngeneration gerade aus, ihre Nachkommen in ein Alter zu bringen, in dem diese für sich selbst sorgen, einen Bauernhof führen oder ein Handwerk selbständig ausüben konnten.

Im Verlaufe der letzten hundert Jahre brach dieses alte Gleichgewicht auseinander. Zum einen stieg die Lebenserwartung auch von 25jährigen deutlich an – bei den Frauen rascher und stärker als bei den Männern –; zum andern sank gleichzeitig das Alter der Frauen bei ihrer letzten Geburt um ein gutes Jahrzehnt. Fand noch 1870–1899 die letzte von durchschnittlich sechs bis sieben Geburten mit etwa 39, 40 Jahren statt, so haben die Frauen in der Bundesrepublik ihr letztes von durchschnittlich 1,5 Kindern mit 26, 27 Jahren.¹ Als Folge davon entstanden zwei völlig neue Abschnitte im Leben heiratender Menschen, oder genauer gesagt: *ein* neuer Abschnitt bei heiratenden Männern und *zwei* bei heiratenden Frauen. Diese Entwicklung verlief so rasant, daß hundert Jahre noch nicht ausreichten, um uns daran zu gewöhnen.

Für die Hauptbetroffenen dieser Entwicklung, oder vielmehr für deren Hauptbenachteiligte, nämlich die heiratenden Frauen, habe ich

in Abbildung 2 (s. Seite 182) die Entwicklung ihrer Lebensabschnitte noch im einzelnen dargestellt, und zwar rechts gemessen in Prozent der jeweiligen Gesamtlebensspanne, links in absoluten Jahreszahlen.

Als erstes fällt hier natürlich wiederum das Entstehen und rasche Anwachsen der beiden neuen Phasen »leeres Nest« – nach dem Auszug des letztgeborenen Kindes aus dem Elternhaus – und »Witwenschaft« ins Auge. Ich brauche hier nicht im Detail auf die schwerwiegenden individuellen, partnerschaftlichen, familiären, sozialen und ökonomischen Implikationen dieser Entwicklung einzugehen. Unsere Massenmedien sind voll davon, unter Schlagzeilen wie: »Ehe nach fünfzig Jahren auseinandergebrochen«, »Was sollen wir mit unseren betagten Eltern tun?«, »Wachsende Schwierigkeiten mit der Unterbringung und Betreuung einsamer Witwen«, »Nicht genügend Gerontologen und Geriater« usw. – Alte Männer scheinen es insofern besser zu haben, können sie doch im allgemeinen mit ihren Frauen bis zu ihren Tod zusammenbleiben. Ihre kürzere Lebenserwartung wird den Männern hier zum »Vorteil«. Die Frauen dagegen haben eine heute bereits sieben- bis achtjährige Witwenschaft allein zuzubringen, sind also während ihrer allerletzten, physisch, psychisch und sozial bestimmt nicht leichten Lebensphase einsam.²

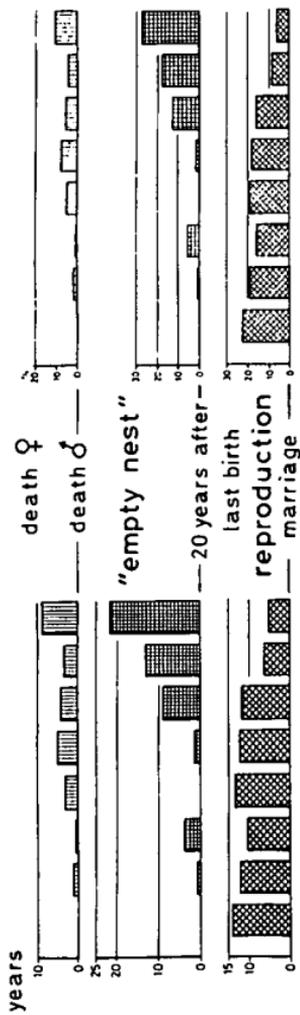
Im Hinblick auf die Ehedauer ergibt sich indes noch eine weitere Frage. Als Historiker kann ich sie nur aufwerfen; sie zu beantworten bin ich nicht kompetent. Wie wir oben rechts sehen, machte die Ehedauer zu allen Zeiten etwa fünfzig Prozent der gesamten Lebensspanne aus. Nun waren fünfzig Prozent zu Beginn des Untersuchungszeitraums jedoch etwa dreißig Jahre, während fünfzig Prozent heute leicht schon vierzig Jahre sind. Meine Frage lautet, ob es in psychophysischer Hinsicht so etwas wie eine Ideallänge für eine eheliche Partnerschaft gibt. Noch direkter gefragt: Waren die etwa dreißig

Zu der folgenden Abbildung:

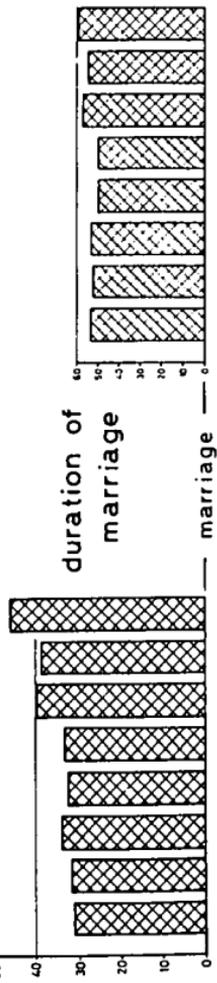
Grundlegende Veränderungen in den einzelnen Lebenslauf-Abschnitten heiratender Frauen in Deutschland während der letzten dreihundert Jahre.

Die einzelnen Lebenslauf-Abschnitte heiratender Frauen, links in absoluten Jahren, rechts in Prozenten der jeweiligen gesamten Lebensspanne. (Von unten nach oben: »Kindheit« zwischen Geburt und Menarche; »Jugend« zwischen Menarche und Heirat; »Ehedauer«; »Reproduktion« zwischen Heirat und Geburt des letzten Kindes; »leeres Nest« ab dem Auszug des letzten Kindes aus dem Haushalt [20 Jahre nach der letzten Geburt]; »Witwenschaft« ab dem Tod des Ehepartners).

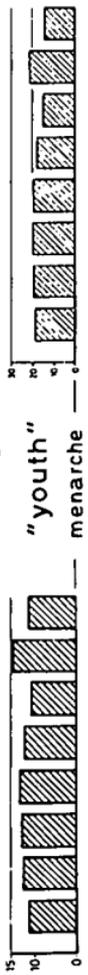
widowerhood



duration of
marriage



"youth"
menarche



"childhood"
birth ♀



Ehejahre, die während Jahrhunderten den Durchschnitt bildeten, dem Menschen (dem Mann? der Frau?) und seinen (ihren) Bedürfnissen angepaßt, während die vierzig und demnächst noch mehr Jahre eine solche, falls vorhandene, Ideallänge deutlich überschreiten und eo ipso zu partnerschaftlichen Spannungen im hohen Erwachsenenalter führen, führen müssen? Konkret gefragt auch: War das gegenseitige Treueversprechen, in der Ehe zusammenzuhalten, »bis daß der Tod Euch scheidet«, bei dessen Einführung durch die römische Kirche vor vielen hundert Jahren dem Menschen psychophysisch angemessen, während dies heute bei durchschnittlich wesentlich längeren Ehedauern nicht mehr der Fall ist und die katholische Kirche deshalb ihre alte Scheidungspraxis neu überdenken müßte?

Als Historiker kann ich nur konstatieren, daß die Phasen »Kindheit« und »Jugend«, wenn wir sie jedenfalls in durchlebten Jahren zwischen Geburt und Menarche, beziehungsweise zwischen Menarche und Heirat angeben, kürzer geworden sind; zu beurteilen, ob diese Entwicklungen von Vorteil oder von Nachteil sind, muß ich wiederum kompetenteren Leuten überlassen: Psychologen, Soziologen, Medizern, Erziehungswissenschaftlern, betroffenen Eltern. Theoretisch kann man sowohl positiv wie negativ urteilen: positiv mit dem Hinweis, daß der Mensch heute beim Eintritt ins Erwachsenenleben noch nicht endgültig festgelegt oder gar schon verkrustet sei und somit viel flexibler in einem immer länger währenden Leben agieren und reagieren könne; negativ mit dem Hinweis darauf, daß der junge Mensch zum Zeitpunkt der Heirat oder der Übernahme von sonstwie größerer Verantwortung noch gar nicht die nötige Reife, keine gefestigte Persönlichkeitsstruktur habe.

In Abbildung 3 (s. S. 185) habe ich, als Zusammenfassung der skizzierten Entwicklung, den total veränderten Lebenslauf heiratender Frauen in Zifferblatt-Form dargestellt, oben für den Anfang und unten, als Kontrast, für das Ende des untersuchten Zeitraums. Betrachtet man das kleine Kreisdiagramm in der Mitte, so lassen sich die schwerwiegenden Auswirkungen dieser Transition kaum mehr unterschätzen. Vor dreihundert Jahren hatten die Frauen bei ihrer letzten Geburt gut zwei Drittel (69,3%) ihres gesamten Lebens *hinter* sich; heute dagegen haben sie zum gleichen Zeitpunkt noch zwei Drittel *vor* sich (64,2%). Seinerzeit ging das eigene Leben zu Ende, wenn das

letztgeborene Kind flügge geworden war; heute stehen der Frau noch viele Jahre zur Verfügung, nachdem sie ihre »Mutterpflichten« für ihr einziges oder ihre beiden Kinder erfüllt hat. Auch wenn manche Heranwachsenden heute aufgrund einer längeren Ausbildung auch länger im elterlichen Haushalt mitwohnen mögen, dürfte doch für zahlreiche »Nur-Hausfrauen« die häusliche und mütterliche Tätigkeit spätestens ab etwa dem 45. Lebensjahr nicht mehr lebenserfüllend sein. Aber sie haben noch weitere gut dreißig Lebensjahre vor sich, wovon rund zwanzig zu den »produktivsten« und »besten« gehören. Was machen sie nun mit all diesen Jahren in einer Gesellschaft, die sich nicht im gleichen Takt veränderte und die dieses Reservoir an erfahrenen Menschen noch immer nicht voll entdeckt hat, oder wenn schon, dann in einer Zeit nicht eben glänzender Konjunktur sie kaum auf dem Arbeitsmarkt zurückhaben möchte. Handelt es sich tatsächlich um »gewonnene« Lebensjahre in einem rundum positiven Sinn, oder nicht viel eher um fast unbeabsichtigt erzielte, wenn nicht gar kontra-produktive »zusätzliche« Jahre?

Ich spreche hier nicht etwa von einer kleinen Minderheit: 1981 lebten in der Bundesrepublik Deutschland 5,5 Millionen verheiratete Frauen im Alter zwischen 45 und 65 Jahren. Wenn es zutrifft, daß der heutige Zweigenerationenhaushalt etwa mit dem 45. Lebensjahr der Mutter zum »leeren Nest« schrumpft, dann leben heute fünfeinhalb Millionen Frauen in ihren »besten Jahren« in nachelterlicher Gefährtenschaft, meist ohne direkte wirtschaftliche Sorgen, häufig aber auch ohne konkrete sinnvolle Tätigkeit. Das sind mehr Frauen, als das ganze Königreich Dänemark Einwohner hat.³ Wen wundert es, daß immer mehr Frauen, trotz Heirat und Mutterschaft, auch nicht nur vorübergehend aus dem Berufsleben aussteigen wollen? Sie nehmen eine vorübergehende Doppel- und Dreifachbelastung auf sich, um

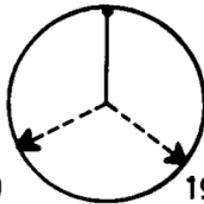
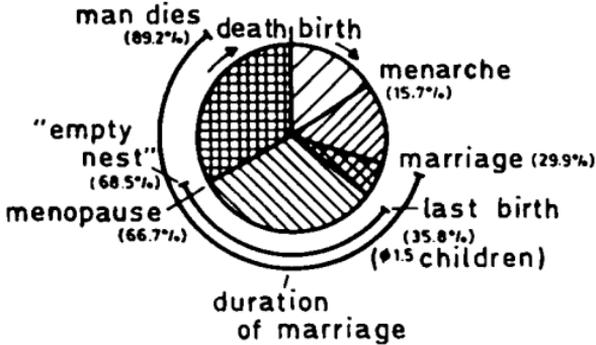
Zu den nebenstehenden Abbildungen:

Grundlegender Wandel in der Lebensuhr heiratender Frauen zwischen 1680–1799 und 1972/74. Die 24 Stunden jedes Zifferblattes meinen jeweils die gesamte Lebensspanne. Im Kreisdiagramm in der Mitte ist hervorgehoben, daß die Frauen vor dreihundert Jahren bei der Geburt ihres letzten Kindes bereits zwei Drittel (69,3%) ihres Lebens hinter sich hatten, während sie heute zu diesem Zeitpunkt noch zwei Drittel vor sich haben (64,2%).

Quelle: A. E. Imhof; Die gewonnenen Jahre. München, Beck-Verlag 1981, S. 164–166.

1972/74

100% = 76.5 years



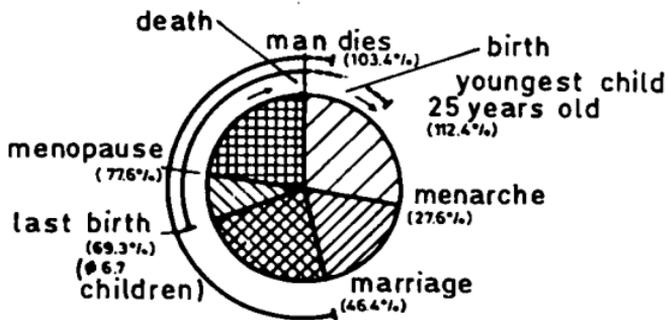
1680
-1799
(69.3%)

1972/74
(35.8%)

last birth

1680 - 1779

100% = 58.0 years



später gar nicht erst das Problem des schwierigen Wiedereinstiegs in ein öffentliches Leben aufkommen zu lassen.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf den radikalen Wandel, der im Hinblick auf das »Antlitz des Todes« während unserer Untersuchungsperiode erfolgte.⁴ Um unsere historische Phantasie anzuregen, habe ich Graphiken, geplottete Computer-Ausdrucke mit einem Gemälde zusammengestellt (s. Seite 188–189).⁵ Was ich mit dieser Kombination versuche, ist, mich der »ganzen Wahrheit« von verschiedenen Seiten her zu nähern. Die sieben Teilfiguren von Abbildung 3 umfassen den Zeitraum vom frühen 18. Jahrhundert bis 1978. Abgesehen von Arnold Böcklins Pest-Gemälde beziehen sie sich sämtlich auf Bevölkerungsdaten der Stadt Berlin. – Ich möchte auf dieser Grundlage drei Hauptaspekte diskutieren:

Erstens, die Teile B bis F betrachtend, den Wandel von einer seinerzeit sehr hohen Säuglings- und Kleinkindersterblichkeit sowie einem anschließend auf alle Altersgruppen ziemlich gleichmäßig verteilten Sterben zum heutigen altersmäßig standardisierten Sterben in vorge-rückten Jahren;

zweitens, die Teile A und G vergleichend, den radikalen Wandel von einem ehemals für jedermann wahrnehmbaren Sterben zum jetzt verborgenen, unserem alltäglich Blickfeld »entrückten« Sterben in Einsamkeit, hinter Krankenhausmauern und dort nochmals in speziellen Sterbezimmern;

drittens, die Figur C betrachtend, die Ablösung einer vorherrschenden Todesursache durch eine andere.

Wenn man die Altersverteilung der Gestorbenen im ersten Zeitraum (1715–1719 = Teil B) mit derjenigen im letzten vergleicht (1975 = Teil F), so sieht man auf Anhieb, wie systematisch sie im Verlaufe der dazwischenliegenden zweieinhalb Jahrhunderte auf den Kopf gestellt wurde. Bei näherem Betrachten ergibt sich sogar, daß für den entscheidenden Wandel ein einziges Jahrhundert ausreichend war, nämlich vom 1875 (Teil D) bis 1975 (Teil F). Die Mitte dieses Zeitraumes, 1925 (Teil F), ist zugleich die Mitte dieser Transition. Die hohe Säuglings- und Kleinkindersterblichkeit ist bereits drastisch zurückgegangen, während die nunmehr vermehrt Überlebenden begannen, älter zu werden. Schon hier zeichnet sich die Ballonform des Sterblichkeitsmusters ab. 1975 schließlich stirbt man nicht mehr als Säugling oder Kleinkind, relativ selten in jüngeren oder mittleren

Erwachsenenjahre: Die allermeisten Menschen werden nun 60, 70 oder 80 Jahre alt.

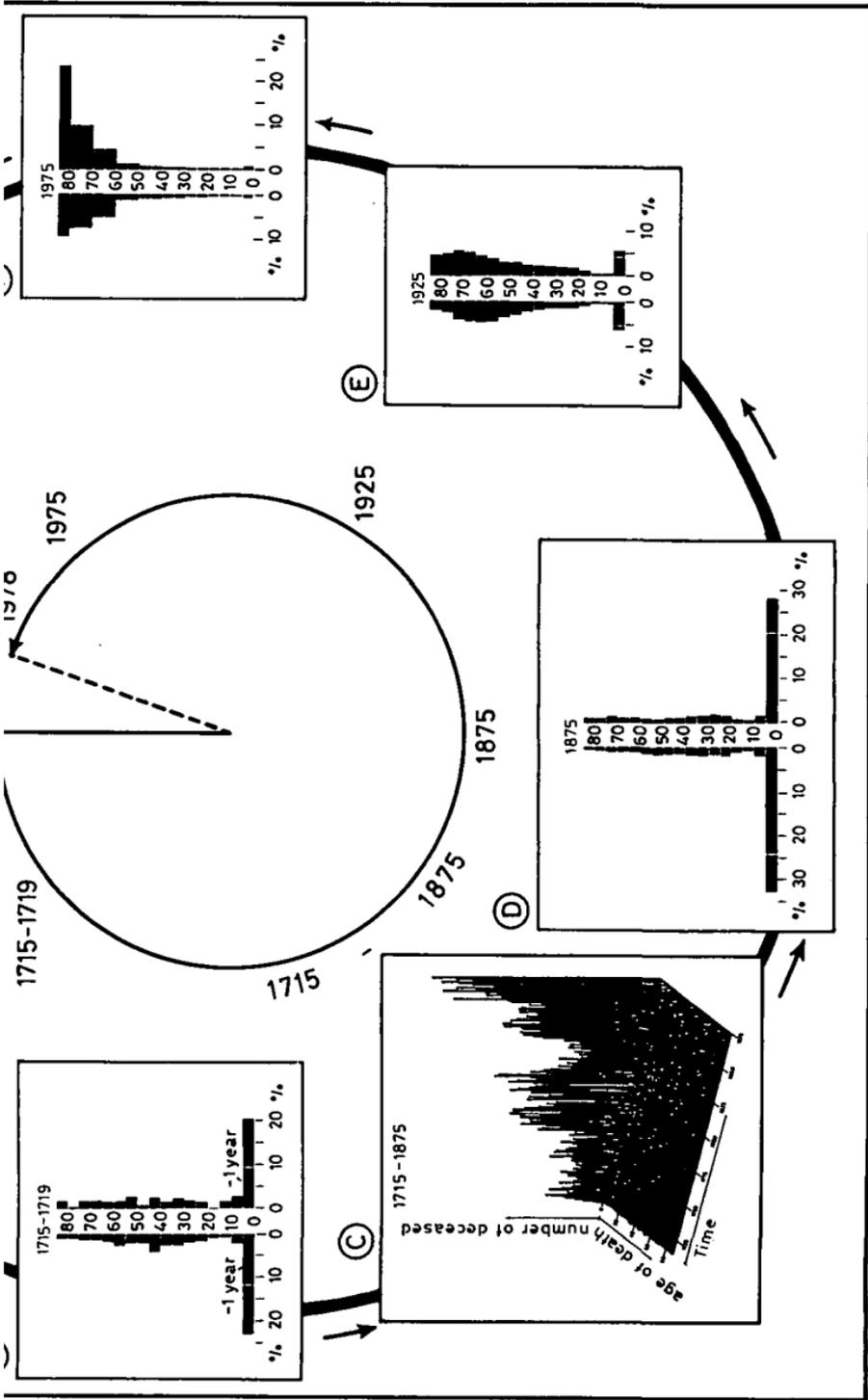
Während der Zeit des alten Sterblichkeitsmusters, das nach jahrhundertelanger Gültigkeit erst um 1870 ins Wanken geriet, nahm – so scheint es uns zumindest in der Rückschau – niemand Anstoß an der enorm hohen Säuglings- und Kleinkindersterblichkeit. Solange diese Altersgruppe aufgrund der ebenfalls hohen Geburtenrate »im Überfluß« vorhanden war, hatte man scheinbar wenig Veranlassung, sich intensiv um sie zu kümmern. Es gab immer noch genügend unter ihnen, die überlebten. Heute sind die »im Überfluß« vorhandenen Menschen *alte* Menschen. Aber wie seinerzeit bei den Säuglingen und

Zur folgenden Abbildungsseite:

Vom Sterben und Tod auf offener Straße und in allen Altern zum Sterben und Tod hinter Krankenhausmauern und in standardisiert hohem Alter (Berlin 1715–1978).

- (A) Arnold Böcklin (1827–1901): Die Pest. 1898. Gefirnißte Tempera auf Tannenholz. 149,5 × 104,5 cm. Depositum der Eidgenössischen Gottfried Keller-Stiftung im Kunstmuseum Basel.
- (B) Prozentuale Verteilung der Gestorbenen nach Geschlecht und Altersgruppen zu fünf Jahren in der Berliner Kirchengemeinde zu Dorotheenstadt 1715–1719. Gestorbene insgesamt: 649 (= 100%), männlich: 353, weiblich: 296.
- (C) Verteilung der Gestorbenen nach ihrem Alter von Jahr zu Jahr in der Berliner Kirchengemeinde zu Dorotheenstadt von 1715 bis 1875 in absoluten Zahlen. Gestorbene insgesamt: 39 251, davon 0–1 Jahr alt: 12 193 (= 31,1%), 0–8 Jahre alt: 19 857 (= 50,6%).
- (D) Prozentuale Verteilung der Gestorbenen nach Geschlecht und Altersgruppen zu fünf Jahren in Alt-Berlin 1875. Gestorbene insgesamt: 31 106, männlich: 16 727, weiblich: 14 379.
- (E) Prozentuale Verteilung der Gestorbenen nach Geschlecht und Altersgruppen zu fünf Jahren in Groß-Berlin 1925. Gestorbene insgesamt: 45 651, männlich: 21 861, weiblich: 23 790.
- (F) Prozentuale Verteilung der Gestorbenen nach Geschlecht und Altersgruppen zu fünf Jahren in Berlin (West) 1975. Gestorbene insgesamt: 39 181, männlich: 16 596, weiblich: 22 585.
- (G) Verteilung der Gestorbenen nach Geschlecht und Alter in Berlin (West) 1978 in absoluten Zahlen. Gestorbene insgesamt: 36 060, männlich: 15 189, weiblich: 20 871. Darunter Gestorbene in Krankenhäusern: insgesamt: 27 413 (= 76,0%), männlich: 10 884 (= 71,7% der männlichen Gestorbenen), weiblich: 16 529 (= 79,2% der weiblichen Gestorbenen).

Quellen (B)–(G): Berliner Statistik, Bd. 31, 1977, S. 138–145 sowie Spezialberechnungen und Computer-Ausdrucke durch das Statistische Landesamt Berlin. Die geplottete Computer-Figur (C) aus: Medical History. Bd. 27, 1983, S. 398.



Kindern handelt es sich auch bei ihnen um einen gesellschaftlich wenig angesehenen und wenig einflußreichen Teil der Bevölkerung, um eine »Randgruppe«, ohne mächtige Lobby und ohne Pressure Groups. Und weil es auch sie nun eben »im Überfluß« gibt, kümmern wir – die Menschen in den »besten Jahren« – uns schon aus diesem Grunde ebenfalls wenig um die Alten.

Hinzu kommt allerdings noch ein weiterer Punkt. Das alte Sterblichkeitsmuster war hauptsächlich verursacht durch seuchenbildende Infektionskrankheiten wie Pest, Bauchtyphus, Fleckfieber, Cholera usw. Da diese Krankheiten sehr ansteckend waren und Hunderte und Tausende von Menschen in ein und derselben Gegend binnen kürzester Zeit töten konnten – Reiche wie Arme, Männer wie Frauen, Säuglinge, Kinder, Junge und Alte, Geistliche und Bettler unterschiedslos –, bedeuteten sie nicht nur eine persönliche, sondern und vor allem auch eine gesellschaftliche Bedrohung. Jedermann teilte somit das gemeinsame Interesse, diese »Mörder«, so gut es ging, zu bekämpfen, und wirkte deshalb auch an strengen und restriktiven Quarantänemaßnahmen mit. Auf diese Weise verteidigte er sein eigenes Leben ebenso wie das des Nachbarn, der vielen Nachbarn, der ganzen Gemeinschaft und Gesellschaft.

Im Gegensatz dazu ist das heutige Sterblichkeitsmuster – nach dem Umschwung aufgrund der sogenannten »epidemiologischen Transition« mit der Ausrottung der meistens infektiös-seuchenbildenden Krankheiten und ihrer Ersetzung durch ökologisch-menschlich verursachte – zu rund zwei Dritteln durch unsere beiden Haupt-Todesursachen Herz- und Kreislaufkrankheiten sowie Krebs gekennzeichnet. Diese aber sind weder ansteckend, noch wären sie eine Bedrohung für die gesamte Gesellschaft oder doch deren einflußreichsten Teil. Da sie zum größten Teil »sowieso« die Alten töten, das heißt Angehörige jener Alters-»Randgruppe«, die familiär, beruflich, ökonomisch für die Gesellschaft bereits so gut wie »tot« ist, unternehmen wir vielleicht nicht soviel, wie wir möglicherweise könnten, um diese beiden heutigen »Mörder« effektiv zu bekämpfen, oder wir tun nur gerade soviel, um sie zu keiner Bedrohung für unser eigenes Leben während der besten, produktivsten, beruflich aktivsten und gesellschaftlich am stärksten engagierten Jahre werden zu lassen.

Das Ergebnis dieser Entwicklung ist somit, alles in allem genommen, reichlich zwiespältig. Zweifellos hat die biologische Basis unse-

res Lebens enorm an Sicherheit gewonnen und ist damit die lange Lebensspanne für die meisten von uns ziemlich garantiert. Je zuverlässiger unser Leben nun ist, um so kredit- und investitionswürdiger ist es auch. Doch scheint dies alles vorläufig nur für einen gewissen Teil unseres Lebens zu gelten. So sind wir heute zwar ängstlich bemüht, das Leben von (zahlenmäßig knapp gewordenen) Säuglingen und Kindern zu behüten, und auch noch dasjenige von Erwachsenen in jüngeren und mittleren Jahren – unser gesamtes Gesundheitserhaltungssystem ist darauf zugeschnitten –, doch dem Leben, das wir und andere im Alter führen, bringen wir nicht dasselbe Interesse entgegen. Nicht jedem Lebensabschnitt wird somit der gleiche Wert beigemessen. Einige Lebensabschnitte sind wertvoller als andere – wie es denn auch die Redensweise von den »besten« Jahren bezeugt.

Wäre es, vor diesem Hintergrund, nicht angebracht zu fragen, ob wir wirklich auf dem richtigen Wege sind, wenn wir unsere maximal mögliche Lebenserwartung immer noch weiter ausdehnen wollen? Würde es nach all dem Gesagten nicht besser sein, sie auf dem Stand der letzten Jahrhunderte zu belassen? Jedenfalls kann es nicht darum gehen, dem Leben – sozusagen als Selbstzweck – immer noch mehr Jahre hinzuzufügen. Es muß vielmehr darum gehen, den bereits fast allen von uns bescherten vielen Jahren mehr Leben hinzuzufügen.⁵ Jede mögliche oder bereits machbare Manipulation unserer Lebenserwartung darf keinesfalls eine rein biologische, medizinische, genetische Angelegenheit sein, und schon gar kein vakuumverpacktes isoliertes Forschungsproblem einiger Wissenschaftler in ihrem Elfenbeinturm. Es geht hier um zutiefst allgemeinmenschliche, ethische Fragen.

Unsere Gedanken werden in dieselbe Richtung gelenkt, wenn wir den Teil C der Abbildung 3 betrachten. Es handelt sich hierbei um einen dreidimensionalen Computer-Ausdruck mit der Altersverteilung der Gestorbenen in der Berliner Kirchengemeinde zu Dorotheenstadt von Jahr zu Jahr im Zeitraum 1715 bis 1875. Unsere Aufmerksamkeit dürfte zuerst wahrscheinlich durch die schwarze Wand im Hintergrund gefangen werden, das heißt einmal mehr durch die immense Säuglings- und Kleinkindersterblichkeit. Man ist geradezu versucht, von den »wenigen Glücklichen« zu sprechen, die dieses mörderische Alter überlebten, erwachsen wurden und die, wenn sie

starben, irgendwo auf dem flachen Teppich im Vordergrund liegen. Er gibt Sterbealter bis hinauf zu neunzig Jahren und mehr an.

Was bei näherem Zusehen indes am meisten erstaunt, ist der kurz nach 1800 erfolgte Abfall der Säuglings- und Kindersterblichkeit auf etwa die Hälfte sowie das Zurückschnellen auf die alte Höhe rund eine Generation später. Was war hier geschehen? Eine detaillierte Untersuchung der einzelnen Todesursachen förderte zutage, daß nach der Einführung der Pockenschutzimpfung um 1800 diese Krankheit – eine der wichtigsten Todesursachen unter Säuglingen und Kleinkindern bis damals – fast völlig aus den Beerdigungsregistern verschwand. Selbstverständlich bedeutete dies nicht, daß die Säuglinge und Kinder dadurch etwa unsterblich geworden wären. Zwar überlebten sie nun die Pocken, aber statt dessen wurden sie kurze Zeit später oft Opfer anderer Kinderkrankheiten, so zum Beispiel der in jenen kühl-schranklosen Zeiten so gefürchteten Sommerdiarrhöen.

Was wir hier somit vorliegen haben, ist die Ablösung einer Haupttodesursache durch eine andere, die Einnahme des verwaisten Platzes durch die nächste, bloß auf eine solche Situation lauernde todbringende Krankheit. Die Frage, mit der wir uns in diesem Zusammenhang generell zu befassen haben, lautet, ob ein solches Ersetzen damals oder bei irgendeiner anderen Gelegenheit je ein »guter Tausch« war. Handelte es sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts für jene Säuglinge und Kleinkinder wirklich um einen »guten Tausch«, wenn sie die Pocken überlebten, nur um einige Wochen, Monate, eventuell auch einmal Jahre später an Magen-Darm-Krankheiten zugrunde zu gehen? War es im späteren 19. sowie im beginnenden 20. Jahrhundert im Zuge der rasanten medizinischen Entwicklung ein »guter Tausch«, eine um die andere der ehemals letal verlaufenden großen Infektionskrankheiten zu überstehen, nur um schließlich Opfer eines unheilbaren chronischen Leidens zu werden? Infektionskrankheiten töteten im allgemeinen rasch, während der heutige Tod im Gegensatz dazu oft lange auf sich warten läßt. Wir müssen uns nun Monate oder gar Jahre nicht nur physisch, sondern auch psychisch mit unheilbaren Krankheiten auseinandersetzen. Schließlich ist der Tod dann so gnädig, als *Erlöser* zu kommen – wie wir aus manchen Todesanzeigen in unseren Zeitungen entnehmen können. Noch einmal stelle ich die Frage: War das ein guter Tausch? Es wollen einem Zweifel aufkommen. Und was wird sich beim nächsten Tausch abspielen, dann, wenn die enormen

Forschungsinvestitionen in Herz- und Kreislauf- sowie Krebserkrankungen schließlich in einer, zwei, drei Generationen Erfolge zeitigen? Auch wir erreichen dadurch keine Unsterblichkeit. Woran werden dann unsere Enkel und Urenkel sterben müssen?

Was ich mit all diesen zugegebenermaßen pointiert formulierten Fragen zum Ausdruck bringen möchte, ist, daß jegliche Forschungsarbeit über unsere wichtigsten Todesursachen nicht in einem luftleeren Raum, nicht in »Splendid Isolation« vor sich gehen darf. Wir alle werden, ebenso wie unsere Nachkommen, sehr konkret und sehr direkt von solchen Veränderungen betroffen. Bisher hat man uns aber selten gefragt, was wir dazu meinten.

Kommen wir nun noch zum letzten Vergleich in der Abbildung 3, und zwar zwischen den Teilen A und G. Tod und Sterben waren zur Zeit des alten Mortalitätsmusters – und wie es uns Böcklins Pest-Allegorie drastisch vor Augen führt – ein Schauspiel auf offener Bühne. Väter und Mütter starben vor den Augen ihrer Kinder, Söhne und Töchter vor den Augen ihrer Eltern, Bauern vor den Augen ihrer Knechte, Lehrlinge und Gesellen vor den Augen ihrer Meister. Man dachte damals auch gar nicht daran, Tod und Sterben aus dem Alltag zu verdrängen. Selbst nach dem Tode weilten die Verstorbenen mitten unter den Lebenden, befand sich doch der Friedhof bei der Kirche und somit im Zentrum der ganzen Gemeinde. Das alte Sprichwort »Mitten wir im Leben / sind vom Tod umgeben« meinte nicht nur den zeitlichen Aspekt – die größere Wahrscheinlichkeit, jederzeit sterben zu können –, sondern auch den physisch-geographischen Bezug. Beides war gleichermaßen dazu angetan, ständig an die große Unsicherheit der irdischen Lebenszeit zu erinnern.

Mit dem Wandel zum neuen Sterblichkeitsmuster ging ein Prozeß einher, Tod und Sterben nicht nur aus unseren jungen und mittleren Jahren, sondern überhaupt zu verdrängen: aus unserem Blickfeld, aus unseren Gedanken, aus unserem persönlichen, familiären, gesellschaftlichen Leben. Wir verlegten somit nicht nur – in den Städten schon lange, auf den Dörfern manchmal selbst heute noch zögernd – die Friedhöfe vom Zentrum an die Peripherie oder noch besser gleich ganz nach außerhalb, sondern – was schlimmer und unmenschlicher ist, weil es lebende Menschen betrifft – wir verbannten das Sterben selbst von Freunden, Familienangehörigen, nahen Verwandten hinter Krankenhausmauern und dort noch einmal, wenn's zum Letzten

kommt, in spezielle Sterbezellen. Bei uns in Berlin (West) starben im Jahre 1978 drei Viertel (76,0%) aller Gestorbenen in Krankenhäusern. In absoluten Zahlen meint dies 27 413 Einzelschicksale.

Der Wandel vom offenen Tod in allen Altern zum verborgenen Tod in den späten Jahren schuf in uns die Voraussetzungen für ein Gefühl von Lebenssicherheit zumindest bis um die sechzig. Manchmal halten wir uns, wenn auch uneingestanden, zuvor wohl schon ein bißchen für unsterblich. »Mitten wir im Leben / sind vom Tod umgeben«: Das trifft für uns ganz einfach nicht mehr zu, weder zeitlich noch räumlich. Wir haben keine sterbenden Kinder mehr, keine sterbenden Nachbarn, nicht einmal mehr zu Hause sterbende Eltern. Und was jenseits der sechzig kommen wird, sei es während der letzten Jahre auf Erden, sei es – eventuell – nach dem Tode: daran denken wir möglichst nicht, verdrängen es in den Tabubereich. Daß wir uns damit allerdings nur Sand in die Augen streuen, bekommen wir spätestens jedesmal dann wieder schmerzlich zu spüren, wenn wir vom Tode eines uns nahestehenden Menschen erfahren. Das uns trügerischen Halt im Leben gebende Gefühl der »Unsterblichkeit« verläßt uns dann plötzlich auf Tage, Wochen, Monate hinaus. Trauerarbeit zu leisten sind wir indes nicht mehr gewohnt. Eine gähnende Leere tut sich vor uns auf. Die Demonstration der eigenen Endlichkeit wirkt schockierend und lähmend. Wir versuchen – zu unserem eigenen Schutz – die Gedanken daran möglichst bald wieder loszuwerden und im Trubel der Alltagsgeschäftigkeit zu ertränken und zu vergessen.

Abschließend möchte ich eine Reihe von übergreifenden Gedanken zu unserem Thema vortragen. Die Lebensläufe früher werden somit durch das alte, die Lebensläufe heute durch das neue Sterblichkeitsmuster geprägt. In früheren Zeiten lag die durchschnittliche Lebenserwartung, wie wir wissen, bei 25, 30, 35 Jahren, heute dagegen bei rund 70. In vergangenen Jahrhunderten war das Feld der individuellen Sterbealter sehr breit gestreut. Inzwischen hat es sich stark verengt und auf vergleichsweise hohem Niveau stabilisiert.

Nun handelt es sich bei dieser resümierenden Beschreibung jedoch bloß um die eine Seite der ganzen Entwicklung. Dramatischer noch verlief der Wandel auf der anderen und meines Erachtens sehr viel wichtigeren Seite. Wenn wir heute manchmal mächtig stolz darauf sind, daß wir unsere Lebenserwartung bei der Geburt im Verlaufe von nur wenigen Generationen verdoppelten, ja verdreifachten, so ver-

gessen wir völlig – kurzsichtig wie wir sind –, daß wir zur gleichen Zeit das Leben erst einmal ganz gewaltig verkürzten: »Leben« meinte für unsere Vorfahren, im Gegensatz zu heute, nicht nur jene Spanne Zeit, die sie auf Erden zubrachten. Während rund zweitausend Jahren neutestamentlich-metaphysisch bestimmter Geschichtserfahrung bestand das Leben insgesamt aus einem mehr oder weniger kurzen und mehr oder weniger irdischen Teil und einem unendlich viel wichtigeren und längeren jenseitigen, eben dem ewigen Teil.⁶ Im Prinzip hatte jeder getaufte und damit in die Gemeinschaft der Christen aufgenommene Gläubige berechnete Aussicht auf Auferstehung von den Toten und ein ewiges Leben im Antlitz Gottes. Zwischen den beiden Teilen gab es als »Passage« Tod und Begräbnis. Sie waren durchaus mit den anderen »Passagen« während des irdischen Lebenslaufs vergleichbar, also mit Taufe, Erster Kommunion, Firmung, Konfirmation, Heirat.⁷ Wir haben wohl keine so große Veranlassung mehr, stolz auf die angebliche Ausdehnung unserer Lebenserwartung zu sein. Was ist denn eine Verdoppelung oder Verdreifachung angesichts einer völlig wegsäkularisierten Ewigkeit, dem verlorenen Glauben ans Jenseits? Die Säkularisierung und damit die Verkürzung des Lebenslaufs auf den alleinigen irdischen Teil hatte sehr weitreichende Folgen hinsichtlich unserer Einstellung nicht nur zu Sterben und Tod – dies selbstverständlich auch –, sondern ebenso und vor allem gegenüber allem Irdischen, inklusive unserem Körper, unserer Gesundheit.

Da nach christlichem Glauben nur getaufte Seelen Aussicht auf ein ewiges Leben im Himmel hatten, war die Taufe eines der allerwichtigsten, wenn nicht überhaupt *das* wichtigste Ereignis im irdischen Leben. Die Taufe bildete *den* Schlüssel zur ewigen Glückseligkeit. Zu sterben, ohne getauft worden zu sein, bedeutete nach damaliger Auffassung eine Katastrophe. Doch genau dies geschah in jener Zeit einer immens hohen Säuglingssterblichkeit nicht selten. Entweder kamen Kinder schon tot zur Welt, oder aber es starben viele während oder sehr kurze Zeit nach der Geburt, also ohne Taufe. Sie durften deshalb auch nicht auf dem Friedhof in geweihter Erde bestattet werden, sondern kamen irgendwo wie verendete Tiere unter die Erde. Sie würden das Antlitz Gottes nie schauen, sondern mußten ewiglich in Finsternis umherirren: Dies war ein ganz und gar unerträglicher Gedanke für die betroffenen Eltern. So hatte sich denn »das gewöhnliche Volk« zu seiner Erleichterung das sogenannte »Kinderzeichen«

geschaffen, das zwar von der offiziellen Kirche nie anerkannt, aber doch während Jahrhunderten mehr oder weniger toleriert wurde. Hierzu trug man den toten kleinen Leichnam in eine nahe gelegene Wallfahrtskirche oder -kapelle, oft ein Marienheiligtum, legte ihn dort vor dem wundertätigen Bild oder der Statue nieder und verharnte so lange in inbrünstigem Gebet, bis er kurz Lebenszeichen von sich gab – eben »zeichnete« –, zum Beispiel im Widerschein abbrennender Kerzen rote Wangen erhielt. Nun konnte man das Kind taufen – nur lebende Menschen durften die Taufe erhalten – und es nach dem sofort wiedereingetretenen Tod auf dem Friedhof beerdigen. Das ewige Leben des Kleinen war gerettet – und die große Seelennot von seinen Eltern gewichen.

Solange Sterben und Tod nichts weiter als den Übergang vom diesseitigen, weniger wichtigen zum jenseitigen ewigen Leben darstellten, spielte es verständlicherweise keine so große Rolle, wann genau diese Passage erfolgte, ob mit zwei, mit zwanzig, vierzig, sechzig oder achtzig Jahren. Es hatten also weder der Tod selbst, noch das irdische Leben dasselbe Gewicht wie in unseren Tagen. Vor diesem Hintergrund wundert man sich nun vielleicht nicht mehr, daß wir in vielen Landschaftsdarstellungen aus dem 16., 17. oder 18. Jahrhundert Brücken sehen, die entweder überhaupt kein oder nur ein eingefallenes oder aber ein so wackeliges Gelände haben, daß wir heute nicht mehr wagen würden, uns beim Überqueren daran zu halten. Damals mußten diese »Behelfsstege« Tag für Tag benutzt werden. Obwohl es, wie wir aus vielen Eintragungen in den zeitgenössischen Beerdigungsregistern wissen, nicht selten war, daß dadurch Menschen durch Ertrinken zu Tode kamen, besserte man diese Geländer nicht aus, sondern beließ sie jahrelang in ihrem schlechten Zustand. – Dies scheint mir ein sehr deutliches, nun vielleicht verständlicheres Anzeichen einer damals größeren »Gleichgültigkeit« (in *unseren* Augen wohlgemerkt) gegenüber dem menschlichen Leben auf Erden zu sein.

Und heute, in einer Zeit, in der die Taufe nicht länger eine Garantie für ein ewiges Leben ist, wo alle Brücken stabile Geländer haben und strenge Arbeitsschutzvorrichtungen und -gesetze dafür sorgen, daß wir uns körperlich nicht mehr verletzen; in einer Zeit, in der wir nicht nur Friedhöfe und Beinhäuser aus unserem Blickfeld verbannt haben, sondern gleichzeitig auch Sterben und Tod aus der Welt unserer

Gedanken, aus unserem alltäglichen Leben – was haben wir durch diesen Wandel gewonnen? Einige Jahre mehr auf Erden, doch ohne Zukunft, da wir im gleichen Zeitraum den Glauben an die Ewigkeit verloren. Die handgreifliche Folge dieses Wandels auf unser tagtägliches Leben ist nicht nur, daß Sterbensängste und die letzten Jahre heutiger Menschen eine fatale Symbiose eingegangen sind, daß der Körper eine ungeheure Aufwertung erfahren hat. Sein Zustand ist nunmehr die alleinige Garantie für den übriggebliebenen irdischen Teil unseres Lebens. Der gesunde, der junge Körper, möglichst noch weit weg von Sterben und Tod oder auch nur vom beginnenden Welken, wurde zum Fetisch und zum Idol. Welkt der Körper dahin, so welkt heute automatisch unser ganzes Leben dahin. Deshalb pflegen wir ihn sorgfältig, schminken ihn, parfümieren ihn, deodorieren ihn, kleiden ihn in Samt und Seide, ernähren in qualitativ möglichst hochwertig, essen Birchermüesli und schlucken zusätzlich noch Vitaminpräparate, damit dem Körper ja nichts fehle. Wir plazieren ihn zum Arbeiten in vollklimatisierte Räume und legen ihn zum Schlafen auf Gesundheitsmatratzen, gönnen ihm Pausen und Urlaube und Ferien; wir joggen und enthalten uns des Rauchens und Trinkens – und streuen uns doch abermals nur Sand in die Augen. Zwar vermögen wir die körperlichen Anzeichen des Alterns und Dahingehens auf diese Weise für den Außenstehenden und vielleicht auch für uns selbst eine Weile zu übertünchen und erreichen ja meist auch bei einigermaßen passabler Gesundheit unsere 60 oder 70 Jahre. Aber Unsterblichkeit gewinnen wir dadurch doch nicht. Oder sollte ich nun besser sagen: doch nicht wieder? Das jenseitige, ewige Leben, der für unsere Vorfahren wichtigere Teil scheint für uns endgültig verloren zu sein.

Als Historiker kann ich angesichts dieses Fazits jedoch nicht etwa zum nostalgischen Schluß kommen, daß wir den Versuch machen sollten, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, um auf diese Weise sozusagen die Ewigkeit zurückzuholen. Jeder Zeitraum hat seine eigene Geschichte; jede Periode ist einmalig und unwiederholbar. Was ich jedoch meine, ist, daß Altern, Sterben und Tod nicht in einen Freiraum abgeschoben werden dürften, Sterben und Tod sollten – wenn sie schon nicht mehr eine Passage zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben bilden können – doch zumindest ein, und zwar von uns selbst wie von unseren Mitmenschen akzeptierter Teil unseres

irdischen Lebens sein. Auf diese Weise könnten wir, meine ich, zumindest wieder ein natürlicheres, unverkrampfteres Verhältnis zu unserem Körper zurückgewinnen und auch die letzte Phase unseres Daseins so weit aufwerten, daß wir auch dort noch Mensch bleiben dürfen, unsere Zeit noch wertvolle Zeit ist, in der unsere körperliche äußere Hülle mehr und mehr welkt und wir der Medizin schließlich entgleiten.

Ich bin weder Philosoph, noch Anthropologe, Soziologe oder Theologe und deshalb fachlich nicht kompetent zu raten, wie wir konkret mit der schwierigen Situation, in die wir uns selbst manövriert haben, fertig werden sollen. Als Historiker konnte ich höchstens aufzeigen, welches die Lösungen unserer Vorfahren gewesen waren. Und wenn man dem Historiker zugesteht, daß er ein Urteil über vergangene Zeiten und Generationen fällen darf, so würde ich meinen, daß unsere Vorfahren in einer Welt voller Unsicherheit im Zeichen des alten Sterblichkeitsmusters, bei ihren Anstrengungen, zu bestehen und trotz aller widrigen Umstände Stabilitäten von langer Dauer zu erzielen, nicht schlecht abgeschnitten haben. Darüber hinaus hatten sie eine alles umfassende, funktionierende Weltanschauung, die nicht nur eine hohe Säuglings- und Kindersterblichkeit sowie das Dahingehen zu jedem Erwachsenenzeitpunkt integrierte, sondern auch massenhaftes Sterben an Pest, Hunger und Krieg. Mit dem Wandel vom alten zum neuen Sterblichkeitsmuster, verbunden mit dem Verlust der christlichen Ewigkeit, kam vielen von uns eine tragfähige Weltanschauung abhanden, und in der kurzen Zeit, die seitdem vergangen ist, haben wir – so fürchte ich – noch keine neue gefunden. Leben und Tod fielen auseinander, sind für uns zwei getrennte Dinge, schwer miteinander in Einklang zu bringen. So hat die moderne Welt dem Menschen zwar eine größere Sicherheit für seine individuelle Zeitspanne auf Erden gegeben, aber sie hat ihm mit der Aussicht auf Ewigkeit ein Ziel im Rahmen einer funktionierenden und umfassenden Weltanschauung genommen.

Vielleicht war die am Anfang so ganz naiv gestellte Frage, was wir nun eigentlich mit all den vielen, vielen zusätzlichen Jahren machten, doch keine so »falsche Frage«. Ist es nicht vielmehr die zentrale Frage in unserem Leben, oder sollte es zumindest sein? Ohne Ziel bewegen wir uns doch bloß im Kreis, auch wenn sich der Zeitrahmen auf Erden nun etwas erweitert hat und für alle gleich lang geworden ist.

Ob uns nicht gerade in diesem Dilemma ein Gespräch zwischen östlichen und westlichen Kulturen zumindest einen Gedankenanstoß vermitteln könnte? Es sollte uns doch zu denken geben, daß außerhalb des Abendlandes Hochkulturen existieren, in denen »ewiges Leben« entsprechend christlichen Vorstellungen als Perspektive nie entwickelt worden ist und »Ewigkeit« in säkularisierteren Zeiten auch nie verlorengehen konnte. Im Zen-Buddhismus – neunzig Prozent der Japaner lassen sich nach buddhistischem Ritus bestatten⁸ – ist gerade die Frage nach dem ewigen Leben eine »falsche Frage«: »Wenn der Mensch sich im Unterschied zur Vergänglichkeit eine bleibende Ewigkeit irgendwo in einer anderen Welt über den Tod hinaus vorstellt, so ist dies für den Buddhismus eine illusionäre Projektion der Identität des Ich-gleich-ich. Es kommt nach der buddhistischen Lehre für den Menschen einzig darauf an, sein Ich zu lassen, seines Ichs gründlich zu sterben. Sterben, das meint Auflösung des geschlossenen und verschlossenen Ich-bin-ich; das meint Negation des Ichs ins absolute Nichts hinein, wo weder Leben noch Sterben ist.«⁹ Dieser Tod vermag die Diskrepanz zwischen der allgemeinen Vergänglichkeit alles Irdischen und einem Ich, das im Gegensatz dazu für immer bleiben möchte, aufzulösen.

An sich sollten uns solche Vorstellungen so fremd nicht sein, gab es sie ehedem doch auch bei uns im Abendland: Unsere Vorfahren in alttestamentlich-homerischer vormetaphysischer Zeit wußten sehr wohl um das allgemeine Los der Vergänglichkeit, von der auch sie nicht ausgenommen waren. »Es scheint, daß wir, nachdem die Epoche der Metaphysik, in die geschichtlich gesehen auch das abendländische Christentum gehört, zu Ende geht, wieder mit der Möglichkeit und der Notwendigkeit konfrontiert werden, diese einfache Tatsache der Vergänglichkeit anzuerkennen.«¹⁰ Noch fällt uns dies schwer, denn zwei Jahrtausende metaphysischen Denkens hinterließen tiefe Spuren, die nicht in kurzer Zeit zu löschen sind. Die meisten von uns wissen durchaus noch – weil sie damit aufgewachsen und vertraut sind –, was wir allerjüngst verloren haben. Könnte es nicht sein, daß uns die neugewonnene, allgemeine lange Lebenszeit unverhofft bei der schwierigen Aufgabe hilft, uns mit dieser Situation abzufinden, das heißt, die Tatsache unserer Vergänglichkeit wieder anzuerkennen? Die stereotype Wendung in vielen Todesanzeigen alter Menschen könnte einen plötzlich tieferen Sinn gewinnen: »Starb nach einem

langen *erfüllten* Leben.« Sterben und Tod bildeten den Abschluß eines nicht wie ehemals häufig durch Pest, Hunger und Krieg vorzeitig abgebrochenen und durch eine ausgleichende Jenseitigkeit ergänzten, sondern nunmehr in sich gerundeten, abgeschlossenen, vollendeten Erdendaseins – auch ohne angehängte Ewigkeit.

Anmerkungen

- 1 Statistisches Jahrbuch 1983 für die Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Statistischem Bundesamt Wiesbaden. Stuttgart, Kohlhammer 1983, S. 74.
- 2 Aus der inzwischen umfangreichen Literatur zum Thema nenne ich die verdienstvolle Reihe »Beiträge zur Gerontologie und Altenarbeit«, die das Deutsche Zentrum für Altersfragen in Berlin herausgibt. Unter den neueren Bänden seien besonders hervorgehoben: Nr. 40: Altwerden in der Bundesrepublik Deutschland: Geschichte – Situationen – Perspektiven, hrsg. v. Arbeitsgruppe Fachbericht über Probleme des Alterns (3 Bände, Berlin 1982); Nr. 48: Chr. Conrad und H.-J. von Kondratowitz (Hrsg.): Gerontologie und Sozialgeschichte. Wege zu einer historischen Betrachtung des Alters, Beiträge einer internationalen Arbeitstagung 1982 (Berlin 1983); Nr. 49: Alltag in der Seniorenfreizeitstätte. Soziologische Untersuchungen zur Lebenswelt älterer Menschen hrsg. v. Arbeitsgruppe Interpretative Alternsforschung (Berlin 1983).
- 3 Statistisches Jahrbuch 1983 für die Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Statistischem Bundesamt Wiesbaden. Stuttgart, Kohlhammer 1983, S. 64, S. 636.
- 4 Seit einer Reihe von Jahren widmen sich Historiker im Rahmen der neueren Mentalitätsgeschichte vermehrt auch der Geschichte des Todes. Die Initialzündung ging dabei von Frankreich, insbesondere von den Arbeiten Philippe Ariès' aus. Vgl. zur Orientierung von Kuno Böse: »Das Thema ›Tod‹ in der neueren französischen Geschichtsschreibung: Ein Überblick«; in: Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert, hrsg. v. Paul Richard Blum (= Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 22); Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 1983, S. 1–20. Einen Überblick über den Forschungsstand von französischer Seite selbst gibt der Tagungsband »La Mort Aujourd'hui« (= Cahiers des Saint-Maximin; Collège d'Echanges Contemporains); Marseille, Editions Rivages 1982. Er enthält Arbeiten und Diskussionsbeiträge von einer Vielzahl maßgeblich an dieser Forschung Beteiligter, so von Louis-Vincent Thomas, Philippe Ariès, Michel Vovelle, Alain Croix, Roger Chartier und Jacques Revelle. (Von Philippe Ariès liegen in deutscher Übersetzung vor: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München, Carl Hanser Verlag 1976; und: Geschichte des Todes. München, Carl Hanser Verlag 1979.)
- 5 Neben den in Anmerkung 2 oben genannten Publikationen sei hier auf eine neuere Arbeit aus dem Ludwig-Boltzmann-Institut für Sozialgerontologie und

- Lebenslaufforschung in Wien hingewiesen: Leopold Rosenmayr: Die späte Freiheit. Das Alter – ein Stück bewußt gelebten Lebens. Berlin, Severin und Siederl 1983. – Den interdisziplinären Problemen von Gerontologie und Geriatrie widmet sich die »Zeitschrift für Gerontologie« (1984 im 17. Jahrgang erscheinend und zur Zeit gemeinsam von der Psychologin Ursula Lehr und der Medizinerin Ingeborg Falck betreut).
- 6 Eine gute knappe Einführung in die Thematik gibt der Tübinger Philosoph Walter Schulz: »Wandlungen der Einstellung zum Tode«; in: Der Mensch und sein Tod, hrsg. v. J. Schwartländer. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1976, S. 94–107.
 - 7 Vgl. hierzu die Wiederauflegung des Klassikers aus dem Jahre 1909: Arnold Van Gennep; Les rites de passage. Etude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc. Paris, Editions Picard 1981.
 - 8 N. Naumann: »Bestattung«, in: Japan-Handbuch, hrsg. v. H. Hammitzsch. Wiesbaden, Franz Steiner 1981, Spalte 1924.
 - 9 So der Religionsphilosoph und Anthropologe Shizuteru Ueda von der staatlichen Universität Kyoto anlässlich einer Vorlesung über den »Tod im Zen-Buddhismus«; in: Der Mensch und sein Tod, hrsg. v. J. Schwartländer. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1976, S. 164–165.
 - 10 Walter Schulz: »Wandlungen der Einstellung zum Tode«; a. a. O. wie Anm. 8, S. 105.

Ulrich Sonnemann

Zeit ist Anhörungsform

Über Wesen und Wirken einer kantischen Verkennung des Ohrs

Einem Streit, der sich unter wachsender Anstrengung der ihn kennzeichnenden Begriffe am Lodern hält, droht die Gefahr oder winkt die Hoffnung, diese Begriffe so bis zu ihrer Erschöpfung zu *überanstrengen*, daß ihre eigene Fragwürdigkeit hörbar wird; am Gelände der Strittigkeit, dessen Absteckungen zuvor kaum gesehen wurden, lassen diese selbst und ihre Überschreitbarkeit sich dann eventuell gleichzeitig wahrnehmen. Für den Streit um die Wirklichkeit der Zeit, der seit McTaggarts Nachweis ihrer Unwirklichkeit so heftig entbrannt ist, als hätten nicht, mit verwandten Tumultfolgen, vor über zweitausend Jahren schon die Eleaten einen solchen Nachweis geführt, gilt das mindestens in dem einen Punkte, daß er immer schon als selbstverständlich voraussetzen scheint, was man dabei mit *Wirklichkeit* meint. Nicht, daß man das nicht abgrenzend gegen das, was man jedenfalls *nicht* meint, geklärt hätte, aber die gängige Alternativ-Unterscheidung zwischen realer und objektiver Zeit – jene bestünde, was immer das heißen möchte, an und für sich, unabhängig nicht bloß von unserer, sondern im Prinzip dieses Standpunkts von gleichgültig *wessen* Erfahrung, diese in Nachfolge Kants nur in den Grenzen unserer Erkenntniskonstitution nach deren transzendentaler Bestimmung: was ihren Objektivitätsbegriff auf *empirischen* Realismus, die Welt der Erscheinungen, einschränkt und uns keinen stichhaltigen Grund läßt, solche objektive Zeit nicht gerade so gut eine subjektive zu nennen: diese Disjunktion ist Routine. Auffällig läßt sie das Entscheidende, das ihre diskreteste Voraussetzung ist, ungeklärt, was an jenem behaupteten oder bestrittenen An-und-für-sich-Bestehen der Zeit solches An-und-für-sich gerade in deren Fall als Kriterium ihres Wirklichseins meinen kann. Wo die kantische Grenzziehung nicht akzeptiert wird, die in ihren relativierten Erkenntnisbegriff ja emphatisch die Naturwissenschaft einschloß, ja sie auf ihn begründete, fiel der Denkbarkeit nach solches An-und-für-sich-Bestehen so entschieden in den Bereich der Physik, wie sie es ja wirklich, ehe Kant auftrat, bei Newton tat, aber inzwischen entfernt die Physik sich schon selbst immer weiter von einem Zeitverständnis, das ihr so lange als

klassisch galt. Auch sind bei all ihrer Erstaunlichkeit ihre neuen Einsichten gar nicht erforderlich, um den Zusammenbruch dieses Zeitverständnisses, dieses un- und vorkritischen Objektivismus, schon an der Rechenschaft abzulesen, die Newton selbst in den *Mathematischen Prinzipien der Naturwissenschaft* von der Zeit gibt und die erweislich mißglückt. »Die absolute, wahre und mathematische Zeit«, lautet diese Bestimmung, »verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenstand.« Was, mangels irgendwelcher anderer Momente, von denen diese Definition ja ihr Definiendum sehr ausdrücklich freihält, kann »gleichförmig« anderes als sich gleichbleibende Fließgeschwindigkeit heißen, mithin Zeit schon voraussetzen? Während die Bestimmung axiomatisch, eine der Grundlegungen von Naturwissenschaft, sein soll, bewegt sie sich, wir haben die Wahl, entweder in einem logischen Zirkel, oder sie impliziert, ontologisch, einen infiniten Regreß: die Zweitzeit, die das Maß der Fließgeschwindigkeit wäre, verlangt zu ihrer eigenen Bestimmung wiederum eine dritte, für die dann das gleiche gilt, und so fort. Der imposante Bau der extremsten All-Objektivierung, All-Veräußerlichung, die gedacht worden ist, ist über einem Loch von ebenso extremer Bodenlosigkeit errichtet, das ins Obskure führt.

Mit einer Objektivität, die für die Zeit absolut gälte, unabhängig von einem sie Erfahrenden oder gar Produzierenden, ist es offenbar nichts: und also auffällig das – denn sie ist ja nichts, nichts nämlich in ihrer transzendentalen Idealität jenseits ihres eingeräumten Status als reine Anschauung, die jeder sinnlich-empirischen immer schon vorausgeht, wenn auch das gerade als Fundierungsverhältnis, nicht als zeitliche Subzession zu verstehen ist – was dann bei Kant für die Zeit selber in einer ihrer Bestimmungen gilt. »Hierin«, heißt es in Paragraph 6 der Transzendentalen Ästhetik, »besteht also die transzendente Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, *gar nichts* ist«; worin Kant also, wenn auch verklausulierter, mit Parmenides und McTaggart so weit zusammenzukommen scheint, wie es dieser Idealitätsbegriff zuläßt. Gibt es zwischen ihm und diesen resoluteren Positionen einen metaphysischen Generalnenner? Was immer bei einer solchen Prüfung herauspränge, was ihr selber im Weg steht, ist, daß in diesem Idealitätsbegriff selbst schon die

Negation steckt, die in dem gerade zitierten Satz dann zum Urteil wird, denn wie könnte jenseits aller Anschauung bestehen, was als deren Form definiert ist? Die Frage ist also, ob diese Bestimmung genügt: schließlich könnte es sein, daß es nicht nur mit der Realität der Zeit, wie Newton sie meinte, nichts ist, sondern mit ihrer kantisch verstandenen Nichtigkeit, deren Fragwürdigkeit ja nicht nur darin besteht, daß sie die Schlußfigur einer Tautologie ist, genausowenig: auffällig hängt diese Bestimmung von einer Einrichtung unserer Sinnesorganisation ab, mit der sie den Raum, nicht die Zeit erfaßt: was sonst wäre *Anschauung*?

Wenn diese Horizonthaftigkeit von Raumvorstellungen, die sich ans Auge wenden, von dessen Weise der Weltorientierung sich gar nicht ablösen lassen, ihn nicht mit Newton verbunden hätte, wie hätte Kant dessen Wissenschaft derartig glatt, ob auch mit dem kritischen Vorbehalt übernehmen können, der unter ihrem unumschränkten Gelten schließlich bloß einen transzendentalistischen Estrich einzieht statt ihres naiv realistischen? Die Übermächtigkeit des unendlichen Raumes, die aus der Quelle umstürzender Entdeckungen, geographischer, astronomischer, makro- und mikrokosmischer gespeist, die ihre Resonanz ebenso in der Mathematik wie der Malerei wie den Entwürfen der Politik finden, für die Bewußtseinslage der ganzen frühen Neuzeit bestimmend ist, wird nicht nur von Newton auf ein System gebracht, das ihre eigene Bewältigung zu erlauben scheint, sie zeigt sich auch an dem Bild, ja vielleicht darin schon, daß es überhaupt ein Bild sein muß, das er zu dessen Fundierung gebraucht und an dem diese scheitert. Nicht nur ist das *Fließen der Zeit* ein Bild, es enthält die doppelte Äquivokation, einerseits gerade ihre Eigenart als Bewegung zu meinen und damit diese, an der Gleichnisse mit räumlich-optischer Referenz ableiten, zu verfehlen, andererseits dafür einen *äußeren Gegenstand*, eine Bewegung metaphorisch ins Spiel zu bringen, von derengleichen das Definiendum doch gerade unabhängig sein soll, um als sein Maßstab dann taugen zu können. Der diesem Widerspruch vergleichbare Kants ist bei aller größeren Verwickeltheit doch in der unbemerkten Hypnotik ihm analog, die die Raumvorstellung auch bei ihm auf die Bestimmung der Zeit übt. Nach Paragraph 4 der Transzendentalen Ästhetik ist diese eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen »zum Grunde liegt« – diesen selbst also, die doch auf Räumliches gehen, nicht etwa schon, wie es der Erfahrung entspricht,

deren Wechsel –, und zwar ist sie nach Paragraph 6 »nichts anders als die Form des innern Sinnes«, womit zunächst eine Annäherung an die schon von Augustin im elften Buch der *Confessiones* minutiös begründete Einsicht in die vergleichslose Innigkeit des Verhältnisses wieder erreicht scheint, in dem die Zeit zur Seele selber *als deren Bewegung* steht, aber diese Chance bleibt ungenutzt: soweit sie sich als Form des innern Sinnes von der Anschauungsform, die der Raum sein soll, unterscheidet, ist sie diejenige »des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes« – wie sie denn unmerklich in den folgenden Ausführungen aus ihrem Status als Grundbedingung von Erfahrungserkenntnis überhaupt und schlechthin mehr in einen gerät, in dem sie es mit Erfahrungen bereits qua Erfahrungen zu tun hat, also mit *innern* Erscheinungen; die sie aber unentwegt eben bloß *anzuschauen* – ein anderes Verhältnis zu ihnen wird an keiner einzigen Stelle erwogen – die uns *gegebene* Form sei. Diese Gegebenheit stellt schon Paragraph 4 fest: »Die Zeit ist also a priori gegeben.« Lassen wir die Gegebenheit für eine Minute beiseite. Die Apriorität ist unstrittig, bloß präjudiziert gerade sie nicht das Verhältnis zwischen ihrem Status als Konstituens unserer Erkenntnisorganisation und der Frage nach dem Ob und Wie einer Realität von Zeit, von der unbewiesen bleibt, daß ihr das in dieser Konstitution steckende Vermögen, das ja *vor* allen Erscheinungen liegt, nicht selbst eine ist, überhaupt widersprechen müßte, ausgehend von unserem Verhältnis zur Zeit, seiner Innigkeit, Unspaltbarkeit, seinem Apriorischen, einen distanzierteren, damit auch objektiveren, frei beweglichen Begriff von ihr zu entwickeln, dem auf seinem Gang in die Welt zunehmend eine Erschließung gelingen könnte, die die Ob- und Wie-Frage klärte. Die Apriorität ist unstrittig, was ihr widerspricht, *nicht* diese Denkbarkeit, sondern der zweite Teil des zitierten Prädikates, die Rede von der Gegebenheit. Sie ist mit einer ganz anderen als einer konstitutions-theoretischen Konnotation apriorisch, nämlich eine von *vornherein* eingreifende Willkür, die mit dem Dualismus des *Blickes*, mit dem man, ein Dort von einem Hier scheidend, die erscheinenden Dinge im *Raum* erschaut, ein seelisches Datum da als Objekt einem diese Gabe erst empfangenden Subjekt gegenüberstellt, dieses also introspektiv zweiteilt. Diese Auseinanderspaltung widerspricht nicht nur der Apriorität des vor jedem Begriff von Zeit sich als zeitlich erfahrenden, für alle innerweltliche Erfahrung in der Tat fundamentalen Selbstin-

neseins, welcher Begriff ontogenetisch eben aus dem Grunde dieser Unfraglichkeit dann viel später erst als der des Raumes gebildet wird. Sondern sie paßt auch, wie die Faust aufs Auge, zu allen anderen – von dessen Verabsolutierung bereiteten, wenn auch dem Interesse seiner eigenen Wahrnehmungsfähigkeit keineswegs bekömmlichen – Auseinandersaltungen, an denen Kants Antworten, wie immer bewundernswert und weiterhin produktiv seine Fragen bleiben, ihr fatales Prinzip haben. So wird das Sittengesetz, dem gestirnten Himmel in dieser Hinsicht Gesellschaft leistend, wie dieser, der ja ein äußeres Datum ist, als Vorfindbarkeit im Innern gerühmt, so als müßte seine Dual- und Objektbestimmung nicht an der Erfahrung seiner *Identität* mit einem jeweils eigenen Dasein vorübergehen, das sich als ein Sollen präsent ist. Dem entspricht widerspiegelnd die theoretische Trennung zwischen Pflicht und Neigung in der zweiten Kritik, tut es mit der wirkungsgeschichtlichen Folge, daß die Pflicht als von ihr abgespaltene Zwangsvorstellung um so verräterischere Bündnisse mit einer nicht weniger entpersönlichten, im Effekt daher ebenso korrumpierbaren wie dann ihrerseits korrumpierenden Neigung schließt; wie sich an Eichmann gezeigt hat. Seinesgleichen ermöglichend, wird lange vor Eintritt der Szene, auf der er dann wirklich erscheinen wird, mittels Verkehrung Montesquieuscher Grundkategorien die Aufklärung in ihrem Wirken in Deutschland so effektiv von ihrer eigenen politischen Stoßrichtung abgespalten, die Freiheit des bildungsbürgerlichen Bewußtseins von der unveränderten Unfreiheit seiner Träger, daß sie schließlich auch für ihren inneren Zustand so bestimmend bleibt, wie sich an den Folgen gezeigt hat.

Gibt es eine Chance, das Gesetz des kantischen Denkens aus der Konstellation der kantischen Biographie zu begreifen? Zu bedenken bliebe mit vielem anderen dann die buchstäbliche Abgeschlossenheit seines Königsbergs, von dem aus er, nie reisend, in die Welt, auch in die eigene deutsche guckte: zum alten Reich, dem zerfallenden Monstrum nach Pufendorfs Wort, gehörte ja die preußische Kronprovinz nicht, und damals wie wieder nach dem ersten Weltkrieg war sie durch das gleiche fremde Gebiet von ihm abgetrennt, das man in den Zwanzigern dann den polnischen Korridor nannte. Lag in dieser Grundgestalt einer Welterfahrung, die dann lebensgeschichtlich so auffallend sich behauptet hat, nicht das Abgespaltene, darum Abspalten-Müssende, einer wie von außen in die Fenster des Lebens

schauenden, *Ordnung* schaffenden philosophischen Reflexion schon beschlossen, die da in einem fort, als gäbe es kein wichtigeres Geschäft, *Grenzen* zieht? »Das transzendente Ich des Königsberger Philosophen«, notierte ich in meiner Studentenzeit, als mir diese Strukturverwandtschaft, Ostpreußen gab es ja noch, zuerst auffiel, »ist vom empirischen Ich durch einen polnischen Korridor getrennt.«

Und ihm selbst kann bei dieser Gleichschaltung der Zeit mit den transzendentalen Bestimmungen, die nach dem Ansatz seines Frageverfahrens für den Raum gelten, so ganz wohl nicht gewesen sein. Die *Erläuterung* in Paragraph 7, wo er auf den »Einwurf« »einsehender Männer« antwortet, der sich, da er ihn so einstimmig vernommen habe, auch bei jedem andern Leser, »dem diese Betrachtungen ungewohnt sind«, vermuten lasse, jene fänden nämlich zwar seine Raumtheorie einleuchtend, seine Zeitlehre aber nicht, beginnt mit den erstaunlichen Sätzen: »Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu« – was er nur dann keineswegs tut. Freilich ist es aus seiner Referierung, die dem vorausgeht, kaum noch erkennbar, so wenig wie die Urheber, unter denen sich vor allem Jacobi vermuten läßt; nach den geringen Indizien dürfte es darauf hinausgelaufen sein, daß der Wechsel unserer Vorstellungen und Erfahrungen nicht ohne den Makel einer *petitio* auch noch seine eigene Anschauungsform sein, jedenfalls in dieser Bestimmung nicht *aufgehen* könne, Wirklichkeit ihm vielmehr zuerkannt werden müsse. »Die Zeit«, sagt dann Kant, »ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung«, und drückt sich so um den ganzen Streitpunkt. Was er da eigentlich »zugegeben«, nämlich nicht schon vorher gesagt hätte, reduziert sich auf Null; berührt als bloßes Rhetoricum aber auch die einzuräumende Beobachtung nicht, daß die Bestimmung der Zeit als Anschauungsform – über ihren vorrangigen Introspektionscharakter deutlich hinaus – ein Moment an Zeit selbst trifft.

Was ihr entgegenkommt, ist das Eigentümliche an der Zeit, daß sie in unserer Vorstellung sich verräumlicht. Als Zeitraum wird sie Strecke, daher anschaubar, meistens, durch die Vermittlung eines Mißverständnisses, auf das zurückzukommen bleibt, als Uhr- oder Kalenderzeit, in welcher Vorstellung ihre Bewegung so *aufgehoben* ist – wie Hegel nicht bloß gesagt hätte, sondern als Ontologe retrospezierter Geschichtszeit auch selbst bewerkstelligt hat –, daß es sie als

Bewegung sistiert: nämlich als sich jeweilig erst vollziehende, aktuelle, als die sie einer Phänomenologie der Zeiterfahrung thematisch wird und durchaus nicht bloß nach Augustin, auch nach den letzten Ergebnissen, zu denen in seiner Phänomenologie der Wahrnehmung Maurice Merleau-Ponty gelangt, Bewegung der Seele ist; während sie als verräumlichte einer instrumentell eingengten kalkulierenden Ratio dient, in unserer Zeit also vor allem dem Geschäft oder der positivistischen Wissenschaft oder dem Militär oder der Strafjustiz oder der Industrie oder einem ausgewogenen deutschen Fernsehpodium. Diese ihm früh erkennbar gewordene Tendenz der Geschichte unseres Jahrhunderts erklärt, warum Henri Bergson Zeitverräumlichung selber den lebensfeindlichen Eingriffen eines nur-analytischen, kalten Verstandes in die spontane Zeit und Zeiterfahrung aller organischen Vorgänge zuschrieb, zu denen auch die produktiven des menschlichen Geistes zu zählen seien, als er am Jahrhundertbeginn dem Triumph jenes Zeitverständnisses die Entdeckung der sich selbst gliedernden, nicht zerstückbaren Dauer entgegensetzte, der schöpferischen *Durée*, mit der die Zeit als ein unteilbares *Übergehen* begriffen war, das einer Verräumlichung widerstrebt. Aber diese Lehre übernahm unmerklich den überall Grenzen ziehenden kantischen Verstandesbegriff, den sie als klassifizierenden nicht kritisierte, während sie um so heftiger die Vorherrschaft dessen verwarf, was zu begreifen er vorgibt und worunter das an Verstand, was in Bergsons eigene Unternehmungen eingegangen war, keineswegs subsumiert werden konnte. Die noch mißverständlicheren Folgen dieses Mißverständnisses Bergsons selber, nämlich in Deutschland, und rückwirkend schließlich von Deutschland, als es Paris besetzt hatte, für Bergsons persönliche Existenz zu skizzieren, würde mich hier zu weit verschlagen; die verständigere Resonanz hatte er jedenfalls in Amerika, und von dort, nämlich von Whitehead, kam denn auch, bei sonst sehr weitgehender Zustimmung, die Korrektur seiner Theorie von der Zeitverräumlichung; in *Process and Reality* nachzulesen.

Nach Whitehead ist dieser Vorgang in der menschlichen Erfahrung der Zeit selber angelegt. Auf Indizien, die das bestätigen, das übliche Verständnis des Zeitraums als Uhrzeit aber gerade als nachträgliche Zuordnung eines weit fundamentaleren Phänomens an den Tag bringen, das mit dieser handlichen Konvention sich gegen die Erkenntnis seines eigenen Beunruhigenden abschirmt, ist später zurück-

zukommen, zunächst nur daran zu erinnern, daß diese Verschiebung es dann jedenfalls nahelegt, das Vergehen von Zeit an räumlicher Bewegung zu messen. Mit scharfsinniger Begründung hatte schon Augustin das verworfen; während Kants Begriff, der Zeit zur Anschauungsform macht, auf nichts so bequem wie auf ihre Bereitschaft sich anwenden läßt, sich eben als »angeschaute«, also selbst bereits sich verräumlichende, scheinbar nach Einheiten ordnen zu lassen, wie sie die *Uhr* suggeriert. Insofern *trifft* Kants Begriff; was er um so tiefer verschweigt, ist, daß Zeit als Bewegung, jeweils sinnlich-aktuelle Erfahrung dieser Bewegung, dabei unter den Tisch fällt. An dieser Bewegung, die die Zeit doch zuerst und entscheidend ist, an der sie ihr Wesen hat, so daß die Umkehrbarkeit ihrer wie jeder Strecke ihre Unumkehrbarkeit, nämlich als *sie selber*, immer schon als selbstverständlich voraussetzt, wird sofort aber auch das Entscheidende, im Grunde jedoch keineswegs Erstaunliche, wahrnehmbar: daß sämtliche Phänomene, in denen sie sich selbst gliedert und artikuliert, die also, die in jeder Hinsicht sich nur ihr und in keiner dem Raum verdanken, rhythmisch-akustische sind, die ihrer Bestimmung als Anschauungsform spotten. Alle Sprache, alle Musik, aller Rhythmus, alle Verständigung qua Vernunft – woraus für die letztere schon ihr deutscher Name stammt, den die Obskurantisten mißdeuten, wenn sie seine evidente Abkunft aus der Gemeinsamkeit des Gesprächs übersehen, seiner Aufmerksamkeit, seiner dialogischen Wachheit, das Vernehmenkönnen ist ein Zuhörenkönnen – wenden sich ans Ohr, nicht ans Auge. Sie tun das mit einer Entschiedenheit, die es beinahe unbegreiflich macht, daß ein Zuordnungsverhältnis von solcher Einfachheit selbst so lange, und so taub, überhört werden konnte: sogar in den Jahrhunderten jener Raum-Hypnose. Deren Gewalt kann also kaum überschätzt werden; und es wäre dementsprechend sehr unvernünftig, die Erwartung zu hegen, daß ihre Spätfolgen, derengleichen ja zumeist desto vulgarisierter ist, je später es auftritt, uns verlassen hätten. Die Überflutung mit Bildern jetzt, gleich ob sie der Werbeindustrie oder der manipulativen Beschwörung der Staatsmänner oder dem Wuchern der Sekten oder einfach den Televisionen entstammen: diese Simulacra nach Jean Baudrillard, die sich zunehmend an die Stelle eines jeweils eigenen Lebens, seiner Träume und seiner Entscheidungen setzen, sind am wenigstens dem Wesen des Auges, auf dessen Macht sie bauen, während sie diese schädigen, angemessen:

zusehends verderben sie, was Nietzsche den physiognomischen Blick nannte, und doch ist diese Überflutung bloß die Endphase eines geschichtlichen Vorgangs, der vor einem halben Jahrtausend als Raum-Hypnose Europas begann.

Daß die Niederwerfung einer Herrschaft zugleich Befreiung ihres eigenen Trägers sein kann, dafür gibt es Beispiele, nicht nur wird ja etwa die Frauenemanzipation ihrer erfreulichsten Theorie nach auch für die Männer von Segen sein, sondern denken wir doch bloß, wie sich ja überhaupt immer empfiehlt, an 1945. Und es ist ja nicht so, daß die Befestigung der optischen Tyrannei lange schon vor ihrer jetzigen Banalisierung auf einen sie wahrnehmenden kritischen Widerstand nicht gestoßen wäre, damals ihm schon begegnet wäre, als touristisches *Delegieren* des jeweils eigenen Sehens an das neue Zaubergerät, die photographische Kamera, gerade anfing. Da ist Yorck von Wartenburgs Spott, in seinem Briefwechsel mit Dilthey, über das okulare Panoptikum, auf das die Geschichtsphilosophie des Freundes unter Vernachlässigung der in der Gesellschaftstiefe *hörbaren* Kräfte hinauslaufe, und da ist Nietzsches Spott über den deutschen Durchschnittsleser, der beim Lesen seine Ohren in die Schublade gelegt habe. Auf weit gründlicher nachbohrende Weise tritt die Nachfolge gerade *dieser* Kritik im 20. Jahrhundert der Soziologe, Rechts- und Kulturhistoriker Eugen Rosenstock-Huessy an. Das Wort, die Zeit und die Geschichte beleuchten seine Werke als die sich manifestierenden Axiome des Weltprozesses. Danach könnte man meinen, daß er geisteswissenschaftlich gegen die Naturwissenschaften sich verhärtet habe, das Gegenteil ist der Fall. Von ihnen, die mit präziser Fantasie wieder zusehends spekulativer werden, nicht einer ihnen nachhinkenden harthörigen Philologie, auf die die Geistes- und Sozialwissenschaften in ihrer wachsenden Geistlosigkeit doch hinausliefen, erwartet er die entscheidenden anti-positivistischen Einsichten der Epoche. Unwahrscheinlich also, daß ihn die kosmologische Physik des Anthropischen Prinzips, hätte er sie noch erlebt, überrascht hätte. Was Rosenstock-Huessy über beider Verständnis für Revolution hinaus mit der Kritischen Theorie verbindet, ist seine eigene an den frühen Horkheimer erinnernde Kritik an der traditionellen, ihrem schon bei den griechischen Philosophen, Platon zumal, entspringenden In-die-Welt-Hineinsehen, als ob sie außerhalb des Betrachters läge, es nur den Raum, nicht die Zeit, nur die Passivität des distanzierenden

Blickes, nicht die aktivierende, verbindliche, Geschichte stiftende Erfahrung des Hörens gäbe, mit dem das Gehörte sich von selber im Hörenden fortzeugt, *Zeit* sich entfalten kann, und mit kritischer, aber unzweideutiger letztlicher Identifizierung stellt er der griechischen Tradition so die jüdisch-christliche, nicht zu ihrem Abschluß gelangte, entgegen, das In-Bewegung-Setzende ihres *Rufens*, das ihn die beiden Wurzeln von Sprache selber im *Namen* und im *Verbum* erkennen läßt, ehe das letztere sich zu Substantiven verfestigt, die dann ihren Bezug auf dinghaft Vorgestelltes, die immer schon fertige Welt des Auges, fingieren müssen. Wenn ich nicht irre, nicht etwas übersehen habe, hat Rosenstock-Huessy die kritischen Konsequenzen gegen Kants Zeitbestimmung nicht als spezifizierte gezogen, nicht erkenntnistheoretisch-thematisch das Fundament einer Lehre gelegt, die dem Verhältnis der menschlichen Sinnesorganisation zu den Ordnungen der Welt und des Geistes explizit nachginge, aber keine solche ist denkbar, die auf seine Vorarbeit nicht zurückgriffe. Mit der Zeitlehre Augustins, die nicht umsonst ja ihren Vindikationspunkt dort findet, wo an der erinnerten Erfahrung eines in seiner Selbstgliederung unteilbar präsenten Gesanges schon die Bergsonsche *Durée*, das Übergehen, Sich-Verketteten, Ineinandersein der *drei Zeiten* ihm aufgeht, verbindet ihn diese Wiederentdeckung des Schlüsselhaften an der Erfahrung des Hörens, mit Bergsons Adepten und Kritiker Whitehead sein Verständnis des *Ereignisses*, gleichsam der Muskulatur von Geschichte, vorrangig über alle Gesetze und Gesetzeswissenschaften, unter denen *Abläufe* sich verwalten lassen: aus unvermessener Ferne auftauchend stürzt das Ereignis, in *beiden* Bereichen, jeweilige Ordnungen um, schöpft eine neue. Ich weiß nicht, ob er sich mit McTaggart beschäftigt hat, mit einiger Sicherheit nur, daß er aus der Unwirklichkeitserklärung, mit der dieser eingestandene Hegelianer aus der Machtvollkommenheit des mehr oder weniger reinen Begriffes die Zeit beehrt, Hegel herausgehört hätte. Nicht nur kommt, qua Logizität, wenn sie nach Peter Bieris Nachweis auch nicht stimmig ist, die Begriffsherrlichkeit bei McTaggart auf einen selbst den Meister überragenden Gipfel, nicht nur ist etwas, das wie McTaggarts A-Reihe ein unauflöslicher Widerspruch kennzeichnet, damit auch bereits, und mag es keinem einzigen Menschen *nicht* erfahrbar sein, aus dem Reich des Wirklichen auszuweisen, sondern umgekehrt steckt in einer retrospektivistischen Zeitontologie im Keim

auch schon die Aufhebung der Zeit überhaupt als Bewegung: ihre totale Verräumlichung. In den Termen McTaggarts selber, der insofern aus Hegels usurpiertem Gottesrückblick nur die letzte parodistische Konsequenz zieht, ist das dann die übrigbleibende, allein noch von jenem gebilligte C-Reihe, in der Ereignisse aufgehört haben, welche zu sein. Sie sind es denn auch, deren Unübersetzbarkeit in eine koordinierte Datenreihe die Unternehmung am deutlichsten ad absurdum führt, denn dabei lösen sie sich, gegen eine unbegründete Setzung McTaggarts, der diese Schwierigkeit im stillen gesehen haben mag, in eine Folge immer weiter atomisierbarer Daten auf, und eben dies wäre nach Whiteheads Beweisführung mit der Unteilbarkeit ihrer selber als Bewegung jeweils eigener Zeit unvereinbar.

Daß die Vorentscheide in solcher Verräumlichung zu wenig gesehen worden sind – an McTaggart daher inzwischen eine ganze Literatur sich entzündet hat, die noch dort, wo sie seine These entkräftet, außerordentliche Umwege gehen mußte –, macht noch einmal auf das Hypnotische, für das zeitgenössische Bewußtsein offenbar immer noch zu Horizonthafte solcher Zeitverräumlichung aufmerksam. Über seine besondere Akzentuierung durch die Geschichte der letzten Jahrhunderte hinaus bleibt, diesen Vorgang dem Verständnis gerade in dem zu nähern, was als offenbare Konstante solche temporären Akzentuierungen selber erst möglich macht: sein Angelegtsein in der menschlichen Zeiterfahrung, das Whitehead Bergson entgegenhielt. In Whiteheads eigenem System haben beide Alternativpositionen Platz, Zeit als Bewegung und Zeit als Strecke, aber doch in einer gewissen, bei wirkungsgeschichtlicher Weiterentwicklung seiner Philosophie eventuell zu revidierenden Unvermitteltheit miteinander, während die phänomenologische Inspektion, die mit zureichender Analytik sich auch bei Bergson nicht findet, während er sie am meisten gebraucht hätte, ein so beständiges und so inniges Umschlagen zwischen der poetischen Erfahrung der *Durée* und der konzeptuellen der Zeit als streckenhaft aufdeckt, daß Zeitverräumlichung gar nicht begreiflich wäre, würde wie Raumvorstellung in die Erfahrung von Zeit nicht auch umgekehrt, wie immer unmerklich, Zeiterfahrung in jeden eidetischen Akt einfließen, mit dem wir uns Räumliches vorstellen. Das ist in der Tat so, kann an einem einfachen, allgemein nachvollziehbaren Beispiel gezeigt werden. Stellen wir uns eine aus dem Unendlichen kommende Gerade vor, die vor uns an uns

vorbeiläuft. Wir setzen ihr nun irgendwo einen Endpunkt und merken sofort, daß das eine völlig künstliche, für die Idee dieser Geraden schlechthin unverbindliche Setzung ist, ganz von selbst geht sie über den Punkt hinaus weiter, während es uns durchaus keine solche Schwierigkeit macht, eine ins Unendliche gehende Gerade von einem Anfangspunkt ausgehen, also: ausstrahlen zu lassen. Diskret ist die Vorstellung des Strahls, die Erfahrung der Zeit, die sie voraussetzen muß, dabei präsent. Während Sprache selber rhythmisch-akustisch ist, ist ihre Metaphorik mit so annähernder Vollständigkeit optisch, daß wir schließlich gar nicht auf die Idee kommen, es könnte da auch Ausnahmen, Umkehrungen geben, die denn auch gar nicht mehr als Metaphern erfahren werden; aber schon die Rede vom Anfang und vom Ende einer Linie ist dafür beispielhaft.

Ich führe das aus, weil es nach der schon ausgesprochenen These, erstens die Wahrscheinlichkeit nahelegt, daß wir über die Zeit gar nicht umlernen können, ohne über den Raum und also das Verhältnis zwischen den beiden ebenfalls umzulernen, zweitens aber und der gegenwärtigen Themenstellung am nächsten liegend, weil Zeit als Fluß und Zeit als Strecke etwas Changierendes, in ihrer jeweiligen Anwendung also Relatives haben; die Strecke, in die der Fluß eingebettet erscheint, wäre das nur im Verhältnis zu ihm, im übrigen selbst Fluß, nur schon langsamerer, eingebettet wiederum in einen noch langsameren, für den das gleiche Doppelte gilt, und so weiter, bis hinunter zur Mitte des metaphorisch oft dafür herangezogenen, sich drehenden Rades, die mathematisch in Stillstand ist. Die wirklich wichtige Konsequenz aber wäre die Unabhängigkeit von Zeitverräumlichung als ursprünglicher Anlage unserer Zeiterfahrung von jeglicher Orientierung an räumlicher Bewegung, die ja schon Augustin verwirft, als von dem, woran sie sich bloß gesellschaftlich und gewiß ja auch nicht unpraktisch orientiert hat: mithin der Uhrzeit. Wie irreführend diese sein kann, kann an Beispielen deutlich werden, die freilich etwas Extremes, der gewöhnlichen Erfahrung Entzogenes haben. Der Meskalinrausch ist für die tolle Veränderung des Zeiterlebens berühmt, die er zeitigt, die Berauschten durchleben in einer einzigen Nacht ganze Zeitalter, wirklich Jahrhunderte, ja Jahrtausende, in der vollen Plastizität ihrer Einzelheiten, und auch nicht wie bei einem Filmzeitraffer, sondern in natürlichem Tempo der Vorgänge, Menschen und Dinge; etwas viel Fundamentaleres scheint da einge-

brochen zu sein als sich durch kinematographischen Trick simulieren ließe, und an der Uhrzeit gemessen sind dann am Ende eines Jahrzehnts doch nur drei Minuten verstrichen, seit es begann. Zum Vergleich die ebenfalls stark veränderte Zeiterfahrung eines aufs äußerste übermüdeten Menschen, der mehrere Tage und Nächte lang des Schlafes beraubt worden ist, mindestens eine halbe Stunde, meint er, auf die Uhr sehend, muß vergangen sein, seit er sie zuletzt konsultiert hatte, aber er erkennt gequält, es waren nur drei Minuten, ebenso viele wie bei der abenteuerlichen Geschichtswanderung unter Meskalin. Dort rast die Zeit, hier schleicht sie, abgesehen also von der Differenz zwischen einer halben Stunde und einem Jahrzehnt – die hier nicht wichtig ist, da es nur um die Phänomene von Beschleunigung versus Verlangsamung und nach dem Kriterium der erfahrenen Umsetzung beider gar nicht um Tempi von Zeit geht, sondern um die dabei durchlaufenen Streckenlängen – müßte das polare Verhältnis eben zwischen diesen beiden in ihren zwei Differenzen mit der gemeinsamen Uhrzeit auch im Befund der uhrzeitlichen Korrektur manifest werden, *wenn* für diese Streckenerfahrungen selber die Uhrzeit eben überhaupt relevant wäre, statt bloß versuchsweise von den Trägern auf sie bezogen zu werden. Tendenziell wenigstens müßten diese diametralen Streckenerfahrungen in der Korrektur aufscheinen; und das ist nicht der Fall. Beide, der vom Zeitrasen und der vom Zeitschleichen Betroffene, haben sich der dokumentierbaren Abweichungstendenz nach so genau in dem gleichen Sinne geirrt, beide nämlich eine *längere* Zeitstrecke als nach der Auskunft der Uhr erfahren, daß die radikale Divergenz ihrer Erfahrung aus diesem Befund sich auf keine Weise rekonstruieren ließe – und also, was ist dann Uhrzeit?

Die noch zu wenig zur Sprache gebrachte Wahrscheinlichkeit eines für beide Seiten relevanten Vermittlungsverhältnisses zwischen der Phänomenologie der Zeit und ihrer physikalischen Theorie wird an dem Beispiel deswegen deutlich, weil dem Zeitrasen wie dem Zeitschleichen organismische Korrelate entsprechen müssen, die in die Thematik der Biophysik fallen, nämlich der jetzt sogenannten Systemzeiten. Daran scheitert dann der Einwand, der sich von objektivistischer Seite voraussehen läßt, sowohl das Zeitschleichen wie das Zeitrasen, zumal letzteres nach den Berichten ja auch offenbar mit Halluzinationen verbunden sei, seien eben bloß klinische Delusionen

ohne Relevanz für die Theorie der Zeit selber. Die Überfälligkeit einer theoretischen Matrix, die die genannte Art Vermittlung erzielen könnte, kann schließlich an einem anderen Beispiel, einem für solche Möglichkeiten sogar ungleich direkteren, wenn auch zugegebenermaßen hypothetischen, demonstriert werden, in dessen Konstruktion gleichwohl nichts eingeht, was nicht eine zeitphysikalische Rückversicherung hätte. Nach der Relativitätstheorie, ihrem berühmten Zwillingsparadoxon, gingen nach irdischen Zeitmaßen, und nicht nach seiner eigenen Erfahrung, die Uhren, und also nicht bloß die Uhren, eines mit annähernder Lichtgeschwindigkeit fliegenden Raumfahrers so viel langsamer als die auf der Erde, daß er bei seiner Rückkehr zu dieser um vielleicht Jahrzehnte weniger gealtert wäre als nach der Zeitrechnung der auf der Erde Verbliebenen. In diesem Fall, wie immer er mit dem irdischen Kalender in dessen Status als gesellschaftlicher Konvention kollidieren dürfte, würden alle drei Zugänge zur Lebensgeschichte des Heimgekehrten zusammenstimmen, die innerhalb von Zeittheorie überhaupt denkbar sind: die phänomenologische, die biochrone und die physikalische. Sie stellen damit nicht nur deren mindestens prinzipielle Vereinbarkeit sicher, ihre Durchlässigkeit füreinander, sondern verstärken auch die Wahrscheinlichkeit, daß die Theorie der Zeit von deren *Erfahrbarkeit* auf eine dauerhaft reelle Weise abzulösen so wenig gelingen kann wie von Augustin über Schelling und Whitehead zu Rostenstock-Huessy und Merleau-Ponty, neuerdings auch übrigens dem schon erwähnte Bieri, immer erneut intuiert wurde. Wenn Zeit in Subjektivität zu ihrer Selbstdarstellung kommt, wie der Heurismus es formuliert, mit dem Bieris Buch schließt, muß an ihr selbst etwas konstitutionell Subjektives sein: ein einfacher Umkehrschluß. Anders nur als jenes Subjektive, dem ja auch Kants Bestimmung der Zeit diese zuschlägt und das in die hier erörterten, nach unserm Befund unauflösbaren Aporien treibt, hätte solches anders verstandene Subjektive durchaus auch den Status des intelligiblen An-sich-Seins, den die Bestimmung ihm aberkannte. Um dies zu klären, ist es zweckmäßig, noch einmal auf Kants Zeitlehre selbst zurückzukommen. Als diese Thesen zuerst präsentiert wurden, wurde der Einwand laut, mit der *Anschaung* habe Kant doch weit mehr als bloß Okulares im Sinn gehabt, stehe sie in seiner Lehre doch auch stellvertretend für die andern Sinne, also für die Sinnlichkeit überhaupt.

Sie tut das in der Tat: wo immer in der *Transzendentalen Elementarlehre* Verstand und Sinnlichkeit als Erkenntnisquellen eines gegen das andere unterschieden wird, tritt alternierend für »Sinnlichkeit« »Anschauung« auf oder auch: »sinnliche Anschauung«. Hätte dem unterscheidungsfreudigen Kant eine für seine Zwecke relevante Differenz zwischen ihnen vorgeschwebt, wäre sie in Deduktionen uns vorenthalten worden, die für ihre Umsicht notorisch sind?

Nichts spricht dafür. Das Substitutionsverhältnis gilt in der Tat: Noch wo Kant – in der *Transzendentalen Analytik* – explizit und exklusiv von der Zeit spricht, auf ihre in der *Transzendentalen Ästhetik* getroffene Bestimmung als Anschauungsform aus thematischen Anlässen zurückkommt, die sie – sei es als *Form des inneren Sinnes*, sei es als *Bedingung aller Verknüpfung des Mannigfaltigen* – zu betrachten geboten machen, lassen zwar diese Abschnitte die konzeptuellen Schwierigkeiten erkennen, die zumal im Schematismus-Kapitel jene Bestimmung so zu sprengen geschaffen sind wie in einigen seiner Sätze bemerkbar wird, aber der Herrschaftsanspruch des *anschauenden Sinnes* ist schließlich an keiner einzigen Stelle in diesen Passagen in Frage gestellt, ja aufs greifbarste seiner Horizonthaftigkeit für das kantische Bewußtsein bestätigend, wird es *als* dieser Anspruch *nicht wahrgenommen*. Daß die »Stellvertretung« in der Tat gilt, hat also das Gegenteil der Bedeutung, die jener vermeintliche Einwand ihr beimaß. Eben sie bezeugt die Selbstverständlichkeit, mit der im Zeitalter der Raum-Auge-Hypnose sich die »Anschauung« die Repräsentation *aller* Weltzugänge der menschlichen Sinnesorganisation gleichsam anmaßt, ohne daß im leisesten hinterfragt, geschweige klar würde, was *von deren eigener Seite* – die im Fall zumal des Gehörsinns selbst so unabgrenzbar erkenntnismächtig und dabei so ganz anders beschaffen ist – sie je zu diesem Anspruch ermächtigt hätte.

Abermals nur trat diese unhinterfragte Selbstverständlichkeit in dem angeführten Argument in Erscheinung; und so vollzog sich an ihm – das als Widerlegung der Thesen vermeint war – das ironische Schicksal, statt dessen ihr unfreiwilliger Beleg zu sein: der so unversehens frappant ihnen da beschert wurde, wie es paradoxe Ereignisse eben kennzeichnet. Offenbar erhält mancherorts sich ungebrochen der Bann, der Kants Vorverständnis der Zeit einengte, eine so beharrliche Konstellation aber – da sie ihre erkenntnistheoretische Verankerung nach wie vor nur bei Kant selber in solcher Analytik hat,

daß sie sich minutiös überprüfen läßt – muß dann auch textimmanent an der Symptomatik uneingestandener Schwierigkeiten der Beweisführung manifest werden, wo sie über die *Transzendente Ästhetik* hinaus das dort scheinbar Gewonnene in jenes Verhältnis zur Transzendentalen *Analytik* (der »Begriffe« und der »Grundsätze«) setzt, in dem es sich zu bewähren hätte. Der offenkundige Ordnungsversuch, der mit zuletzt zitiertem Passus aus dem Schematismus-Kapitel der Transzendentalen *Analytik* gemacht ist, hat insofern etwas eher Verwischendes, als er über die Schwierigkeit hinwegleitet, die in seinen eigenen Bestimmungen sich verrät. Kants Anstrengung, das *Schema* als Bedingung der *Bilder* an einer »reinen« Einbildungskraft festzumachen, die da ihrerseits von einer »productiven« (die er als empirisches *Vermögen* der *Bilder* bestimmt) unterschieden wird, scheidet im Grunde schon am Unbestimmten dieses »Schemas« (das sich ja einer »verborgenen Kunst« verdankt), einerseits kann es als Bedingung der *Bilder* nicht selbst eins sein, was seine Konstitution in der Schwebeläufigkeit läßt, andererseits läuft seine eigene Unterscheidung, die sich in dem Passus dann anschließt, von demjenigen eines reinen Verstandesbegriffs auf diesen Widersinn per implicationem hinaus: die nämlich, daß das letztere »dagegen« »in gar kein Bild gebracht werden kann«; dasjenige der »sinnlichen Begriffe« (da diese Entgegensetzung sonst jeden Sinn verliert) also *doch*. Am Ende des Passus mündet dann der unverkennbare Widerspruch, der zwischen dieser impliziten Bestimmung des letzteren Schemas und seiner *Prämissen-*Funktion für die *Bilder* (als für das Produktivwerdenkönnen der Einbildungskraft als empirischer) waltet, in einen keineswegs mehr versteckten: das »Schema eines reinen Verstandesbegriffes«, das als »reine Synthesis« jedem *Bild* sich verweigern muß, ist gleichwohl auch selbst wieder ein »transzendentes Product der Einbildungskraft«: ohne die es offensichtlich nicht geht. Voraussetzung des *Vermögens* der *Bilder* (als diejenige eines Verstandesbegriffs deren unterscheidenden Gebrauches in Urteilen) hat sie in durchtönend semantischer Unabtrennbarkeit ihrerseits das *Bild* zur Voraussetzung: aus diesem konstitutionstheoretischen Zirkel, zu dem ihn der Ausschließlichkeitsanspruch einer sich schon entleerenden horizonthaften Okularität verhält, gelangt Kant nicht heraus. Nirgends so auffällig wie in jenem Passus aber nähert er sich einem Ausbruch daraus, den er dann doch nicht vollzieht. Nicht nur der Anfang der Textstelle, der uns

gegen seinen Nüchternheitsstandard in die »Tiefen der menschlichen Seele« verweist, die »deren wahre Handgriffe uns (. . .) schwerlich unverdeckt *vor Augen liegen werden*« (sic; Hervorhebung meine) indiziert eine schleichende Ahnung von der unbegriffenen sensorischen Weltmächtigkeit, die seine Erörterung ausgrenzt, sondern auch die Schlußklauseln eben des Satzes am Ende, wo vom »transzendentalen Product der Einbildungskraft« als vom Schema »eines reinen Verstandesbegriffes« die Rede geht, das »die Bestimmung des inneren Sinnes nach Bedingungen seiner Form (. . .) betrifft« – welche die Zeit ist –, schieben deren mühsam umschlichenes Rätsel schließlich in jene »Einheit der Apperception« ab, in deren Begriffshermetik, ihrem tiefsten Innern, es seither ersten Linderungen der abendländischen Ertaubung, die es dort unter Verschuß hält, entgegharrt.

Durchaus gibt es also Anzeichen eines uneingestanden Inneseins Kants, daß da etwas nicht stimmen konnte. Schon seine früher zitierte Verteidigung (die keine wurde) gegen die Kritik »einsehender Männer« an seiner Zeittheorie ist ein unzweideutiger Hinweis in dieser Richtung, der jetzt angeführte Text ergibt weitere, aber bei der Unbereinigtheit der Sache, der sein Widerstand galt und deren Einsprüche sich in seiner Arbeit als belästigend wiederholt haben müssen, sollten sich weitere und sogar direktere Indizien dafür in den einschlägigen Kapiteln entdecken lassen, und sie tun es in der Tat, wo er nämlich in der »Transzendentalen Deduktion der Kategorien« die Verräumlichung der Zeit, in der deren Definition bei ihm aufgeht, ausdrücklich und mit Begründungen eingesteht, die etwas Gewalttames, Defensives haben. »Daß es aber doch wirklich so sein müsse« – nämlich daß »ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein könne« – »kann, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erscheinungen unserer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äußerer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, so fern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, imgleichen daß wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle inneren Wahrnehmungen immer von dem her nehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der

Zeit ordnen müssen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen; (. . .).« Das Präjudiz wird hier in seiner ganzen Tiefe präsent, da in der Naivität seiner Abhängigkeit von der urbürgerlichen Präokkupation mit Verrechnungen: An der Denkbarkeit eines Verhältnisses zur Zeit, das ursprünglicher (und insofern in der Tat, wenn auch gerade *nicht* in der Bedeutung einer vorgegebenen leeren Verschalung, die von Erfahrungen mit der erscheinenden Welt dann erst auszufüllen bleibt, a priori ist) als jenes *bereits* linearisierte wäre, mit dem eingestandenermaßen sich ihr Sinn auf ihre Unterwerfbarkeit unter »Abmessungen« reduziert, geht Kants Erwägung vorüber. Die Definition – auf deren Begründung der Satz hinausläuft – der Anschauung unser selbst als Erscheinung, mit der wir »innerlich von uns selbst affiziert werden«, vergewaltigt die Phänomenalität des Selbstsinne-seins, indem es für deren erfahrbare Einheit jene Hier-Dort-Zerspaltenheit des Blicks unterschiebt, die das Selbstobjekt mit dem Ergebnis unter die Verrechenbarkeiten der Erscheinungswelt einreicht, daß sein Inspizient fortan mit »sich«, damit ihm, für dessen *Bild* er sich auswechselte, okkupiert sein wird, statt aus der Spontaneität seiner Vernunft und Sinne am evozierenden Widerstand einer erfahrbaren Welt zur Person zu werden. Diesen politneurotischen Folgen, mit deren Verhängnis in den folgenden hundertfünfzig Jahren der Kantianismus noch in »Lagern« in Deutschland das Bewußtsein gegen sich selbst entzweit und entmächtigt hat, wo man von seinem vordergründigen Erbe sich frei genug meinte, seines hintergründigen gar nicht inne zu sein, ist im gegenwärtigen thematischen Kontext nicht weiter nachzugehen. Desto zentraler für ihn bleibt solcher Nachgang den Irreführungen der verräumlichten Zeit geschuldet. Kants zuletzt zitierte Darlegung noch im Ohr, lesen wir bei Rosenstock-Huessy:

Weder bei Kant noch bei Plato, bei keinem Denker der Philosophie, werden die Zeit und der Raum dahin unterschieden, ob denn das Ganze zuerst wahrgenommen werde wie beim Raum oder die einzelne Sekunde wie bei der Zeit. Wie soll aber von Zeit und Raum vernünftig die Rede sein, wenn das Denken verschmäht, diesen grundlegenden Unterschied ihrer Erfahrbarkeit zu beachten? Als mir die Zeiten und die Räume als die Schöpfungen des politischen Daseins aufgingen, habe ich dreißig Jahre lang mir nicht ange-maßt, zu glauben, die Schulen der Denker könnten unser entgegengesetztes Erfahren der Zeiten einerseits, der Räume andererseits verschweigen. Jetzt weiß ich, daß sie gerade dieses Versäumnis bis heute üben und daß sie also einen leeren Wahn den Fachleuten der Einzelwissenschaften überimpfen.

Daß diese Kritik in zwei Details etwas Laxes hat, mag ihrem Ungestüm zugute gehalten werden, da sie diesem – dem es offenbar zustößt – ebenso offenbar auch die Treffsicherheit ihrer Bewegung im ganzen zu danken hat; ohne daß dies das Gewicht fraglicher Beanstandungen selbst freilich minderte. Zorngedrungen wird die »Philosophie« auf Positionen eingeengt, die auf ihrer »klassischen« Linie liegen, so als ob die ganze Tradition der Bewußtseinsverfahren, Fragen, aufdeckend illuminierten Aha-Momente, die der Rosenstock-Huessy geistig unverwandte Augustin begründete, aus ihrer Geschichte sich wegdenken lasse, und transparent ist mit der *Sekunde* eher der je gegenwärtige Schlag eines je eigenen Herzens gemeint als der metrisch tote der Uhr. In der Tat blieb Augustin – dessen radikale Frage die Zeit gerade in dieser ihrer innersten Zelle eines Jetzt aufsucht, das nur als ein Übergehen begreiflich wird, da es, zwischen Erinnerung und Erwartung gespannt, gegen seine eigene Nichtausdehnung als Punktualität, sich zur Dauer dehnt – das perennische philosophische Gegenmodell zur Erfahrungsvergessenheit der beharrlichen Zeitverkennung, die die Polemesie Rosenstock-Huessys aufs Korn nimmt und deren Schwäche es ist, daß ihr objektivierender Zeitbegriff, dieses ganze Früher-gleichzeitig-später, das dann so grenzenlos sich anwenden und bewegen läßt, doch nur unter der stillen Bedingung eines ihm voraus und in ihm *aufgegangen* elementareren Verhältnisses der Erfahrung besteht, das *Noch-nicht-jetzt-nicht mehr* heißt. Insofern war McTaggart, als er nach vollzogener Verwerfung – einer in der Logik ihrer angegebenen Gründe sehr anfechtbaren – seiner das letztgenannte Verhältnis als das *zeitfundierende* widerspiegelnden A-Reihe, die das erstgenannte meidende B-Reihe für *unrettbar* befand, konsequent. Zeit ist *Übergang* oder ist *Nichts*; ist sie aber (und also Übergang), so kann es auch nur *an ihr sein*, uns mitzuteilen, ob dies ihr Übergehen »isotropisch« ist oder sich in einer Richtung bewegt, und wann je hätte sie mit der Antwort – ob auch *mit Grund*, seit etwa einem Dreivierteljahrhundert, ihre unmißverständliche Auskunft etwas Kopfzerbrechen bereitet – gezögert?

Dieser Perspektive ist hier nicht mehr nachzugehen. Gründlicher könnte sie die Konvergenz zeigen, die sich zwischen zeitphänomenologischer und zeitphysikalischer Einsicht jetzt abzeichnet: sehr viel eingehender in der Tat – diese Analytik füllte dann ein Buch – als hier möglich war, aber nicht nur ist unverkennbar, unerbittlich, ja die Zeit dieses Beitrages aufgebraucht, auch ihre eigene kommt erst.

Die Rede vom Ende der Geschichte, wenn sie nicht »Gerede« werden soll, muß wissen, daß sich nur sprechen läßt, worüber »wissenschaftlich«, in welcher Form und bis zu welchem Grad auch immer, *vorentschieden* worden ist. Von Geschichte läßt sich nur in den Blick nehmen, was von ihr schon konzipiert, was unter ihren Begriff gebracht worden ist: ein Gedankending. Auch das *Ende* – oder das hinausgeschobene Ende – wäre insofern nur eine Redeweise, bestimmte Vorfälle unter bestimmten Rahmenbedingungen zu denken. Entfallen diese Rahmenbedingungen, so müssen damit noch nicht die Vorfälle (»Fakten«) hinfällig werden: Sie erhielten nur eine andere Beleuchtung. Mit einer vergleichbaren Änderung der Beleuchtung (der Nuancen) ist es verknüpft, wenn wir den Eindruck haben können, ein »Grenzgebiet« sei betreten worden, dessen Anrainer die Namen *histoire* und *posthistoire*, vielleicht auch bloß die Zeichen X und Y tragen mögen.

Der Kollektivsingular *Geschichte* ist bekanntlich noch nicht alt. Wir gebrauchen ihn erst seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Seine komplizierte Genese – die zahllosen Quellen, aus denen er sich speist – begründeten eine Komplexität, die es dem »Zugriff« des Literaturwissenschaftlers nicht leicht macht. Sehr bald schon »Reflexionsbegriff«, »Metabegriff«, ja wohl gar eine »transzendente Kategorie« (Koselleck), bot der historischen Aufklärung und deren Hoffnungen das geeignete Konstrukt und öffnete zugleich den Blick in die Vergangenheit. Auch die Romantik hatte sich ja – wenigstens in Deutschland – mit dem Ende des 18. Jahrhunderts etabliert, und Novalis, Friedrich Schlegel, Eichendorff waren in die ausbrechende Debatte um den neuen Denkmittelpunkt *Geschichte* einbezogen. Sie erreichte mitunter sakrale Höhen. »Die Ausgangs- und Endlagen der Weltgeschichte wurden spekulativ einbezogen . . .«, und mitunter gelang es dem neuen Kollektivsingular sogar, »den Raum ehemals kirchlicher Religionen« auszufüllen.¹ Es war, als ob die sprichwörtliche »Wanderlust« umgezogen wäre vom Räumlichen ins Zeitliche. Die Dimensionen der Zukunft und der Vergangenheit erfreuten sich

eines Interesses, das einer Emigration aus der Gegenwart mitunter recht ähnlich sah. Der Blick begann zu schweifen in zeitlich und örtlich weit entfernte Richtungen und Räume. Nur seine Unbeirrbarkeit, seine Souveränität verriet, daß es einen Systembegriff aus der Taufe zu heben und zu stabilisieren galt, dem von Anfang an die weltbürgerlich-politische nicht weniger als die identitätsstiftende Wirkung zuge-
traut worden zu sein scheint. In gewisser Hinsicht wurden Vergangenheit und Zukunft Spekulationsobjekte. Sie wurden vereinnahmt, konzeptionalisiert, ja endlich funktionalisiert. Georg Forster fragte sich schon 1791, ob es nicht speziell der europäische Handel sei, »in welchen sich allmählich die ganze Weltgeschichte aufzulösen scheint.«² In einem ähnlichen Zusammenhang steht Hans Freyers späte Formel von der »Weltgeschichte Europas«.³

Es tritt sogar schon in den Blick, was ich die »Omnipräsenz der Zeiten« genannt habe⁴, so vor allem bei Herder. Auch die »Geschichtlichkeit« von Geschichte, also das Geschichtlichsein, das später Heidegger entfaltete, ist – bei Chladenius – als die Dreieinigkeit der Zeitdimensionen schon thematisch. Daneben leidet die Epoche, so besonders nach den Ereignissen um die Französische Revolution, in der Tat an einer Gegenwart, die wie auf Flügeln dahinzueilen und sich im Vergleich zu vorrevolutionären Zeiten zunehmend beschleunigen zu wollen schien. »Es ist«, schreibt Lorenz Stein 1843, »als ob die Geschichtsschreibung die Geschichte kaum mehr einzuholen imstande sei.«⁵

Der geschichtlichen Beschleunigung liefen Ungleichzeitigkeiten parallel, die weder im Konzept des »Fortschritts« noch etwa dem der Dekadenz rein aufzugehen schienen. Wenn an der Linearität der neuen, autonom und einheitlich gedachten Geschichtszeit gleichwohl festgehalten wurde, so u. a. deshalb, weil ihr mit der Entwicklung der Naturwissenschaften ein solides Korsett angezogen worden war. Erst Einsteins Spezielle Relativitätstheorie (1905) hat auch diese Stütze zusammenbrechen lassen. Der alte Zweifel, ob die physikalische Zeitauffassung mit dem »Zeiterlebnis« kompatibel sei, erhielt neue Nahrung – und eine sehr viel kalorienreichere. So nimmt zum Beispiel Martin Heidegger – vor 1927 – ein Zeitmodell in den Blick, für das die Geschichtszeit nicht gegenständlich und »objektiv«, sondern »innere Erfahrung« ist. Er nennt das damit verknüpfte »Wesen«, das Wesen des Menschen, die »Geschichtlichkeit«. In dieser schließen sich die

drei Dimensionen der Zeit zum einheitlichen Horizont zusammen, der uns als *Zeitlichkeit* begegnet. In solcher Zeitigung von Zeit als *Zeitlichkeit* sind Vergangenheit und Zukunft integriert und insofern ebenso »präsent« wie die Gegenwart. Ihr existenzialer Modus ist die *Sorge*. »Die Gewesenheit«, sagt Heidegger, ermögliche primär die »Stimmung« – die in der »Erinnerung« nur virulent, nur »greifbar« wird – die Zukunft, »das Verstehen« (denn sie ist Aufgabe und erfordert Lösungen), und »so hat das dritte konstitutive Strukturmoment der Sorge, das *Verfallen*, seinen existenzialen Sinn in der Gegenwart«. ⁶

Zwar können wir bestimmen, was uns von unserer Vergangenheit als »Stimmung« oder auch Erinnerung »gegenwärtig« ist – und was den geschichtlichen Augenblick, den wir durchheilen, daher auch schon »konditionieren« müßte – aber über die Bestimmung selber haben wir keine Macht. Ähnlich den Stimmungen sind auch die Erinnerungen nicht gleich den katalogisierten und disponiblen Materialien, wie sie in den Archiven ruhen, sondern bilden ein inneres, fließendes Kontinuum, das durchaus auch rückläufig werden kann. – Zu Bergsons Konzept einer »*mémoire involontaire*« ist es da nicht mehr weit, und noch ist ja nicht geklärt, ob nicht auch die Kollektivgeschichte zum Teil dem Modus der Erinnerung und jener »inneren Erfahrung« folgt, die sich mit Greimas ihre »Tiefenstruktur« nennen ließe.

Gefragt wird nicht mehr: *Was* ist Zeit oder Geschichte, sondern: *Wie* ist Zeit oder Geschichte? Gefragt wird nach der Zeit-Erfahrung. Kaum eine Frage hat so viele Metamorphosen durchgemacht wie diese, so bei Mann (etwa im »Zauberberg«), so bei Broch (in der Trilogie »Die Schlafwandler«), so bei Proust, bei Musil oder Svevo. Die Zeit kommt gleichsam auf den Prüfstand. Experimentieranordnungen werden geschaffen, die die Gegenwart mit der Optik der Vergangenheit – und umgekehrt – zu beobachten gestatten. So hat z. B. Franz Blei in den »Neuen Gesprächen mit Eckermann« (1924) die Goethe-Zeit durchs aktuelle Teleobjektiv und die Gegenwart durch den Weichzeichner der Vergangenheit betrachtet. ⁷ Ironisch zieht er in die Gegenwart, was vergangen, und in die Vergangenheit, was gegenwärtig ist. Zeit schlechthin wird gegenwärtig, sie wird »disponibel«.

Ihren exzentrischsten Ausdruck hat solche Disponibilität wahrscheinlich in den »Cantos« von Ezra Pound gefunden. Ihr Beginn fällt

in das Jahr 1915 und sie sollten erst mit seinem Tode enden, besser gesagt: abbrechen. Die Allgegenwart geschichtlicher Zeiten und Räume, die Pound in den Blick nimmt, müßte alle wichtigen Stationen der Universalgeschichte durchlaufen. Aber nicht nur bleibt der Poet »auf der Strecke« dieser Wanderung. Lückenhaft sind schon die Erinnerungsbruchstücke selbst, die er zusammenträgt. Wiederum scheint das Konzept der »*mémoire involontaire*« im Spiel, und so lassen sie sich nur mit einem Schlüssel lesen. Wo Marcel Proust »auf der Suche nach der verlorenen Zeit«, da ist Ezra Pound auf der Suche nach der verlorenen Geschichte.

Geschichte – *diese* Art Geschichte – ist nicht mehr totes und dinghaftes Gedächtnis, sie läßt sich nicht abrufen wie eine beliebige »Information«, sondern sie *erscheint*. Jäh wie eine Halluzination steigt sie aus dem Zeiten-Abgrund auf. Schockierend schon das erste Bild im ersten Cantos dieses Riesenwerks. Odysseus zieht sein Schwert und sticht den Graben aus für das Opfer. Er spricht in der Ersten Person Singular. Mit knappen Worten, die – und auch das gehört zu Pounds Programm – jeder artistischen oder historisierenden Manier entbehren – steckt er das Hier und Jetzt des Augenblicks ab, der mit solchem Umriß auch schon gegenwärtig wird. Der »mythische Augenblick« ereignet sich bei Pound kaum anders als seine Wiederholung im Ritual des Mythos selbst. Es ist ein Wieder-Holen der Zeiten in die Gegenwart.

Daß Pound sich mit Fragmenten, Skizzen und Andeutungen begnügte, daß er den breiten Pinsel scheute, ist wahrscheinlich die Bedingung dafür, daß das Unvollständige und Unvollendete ein virtuelles Ganzes bilden konnte. Es bildet einen Raum, in dem die Zeiten und damit die Zeit nicht mehr linear, sondern simultan und unter der Form der Kurve oder Inversion verlaufen. Es ist mehr als bloß »symbolisch« zu verstehen, wenn der Dichter die historischen Figuren unmittelbar in sich lebendig werden fühlt, wenn er in die erste Person Singular fällt und buchstäblich mit ihnen zu verschmelzen scheint.

Bevorzugt werden geschichtliche Gestalten – beispielhaft ist immer wieder Malatesta –, die durch einen Zug zum Vitalen und Exzentrischen, durch ihre Lust am Verstoß gegen die gesellschaftlichen Normen ausgezeichnet sind. Dagegen wird die Kritik an zwei trans-temporalen Orten festgemacht, an der Stadt Usura, die alle Produkte

des Menschen zu profitablen Waren umfälscht, und an der an Dantes Inferno orientierten Hölle, in der sich die Menschen buchstäblich zu Unwesen und Unpersonen, zu schleimig-knochenlosen Konfigurationen auflösen.

Wie wenig Pound den traditionellen Denkmustern folgte, die Vergangenheit und Gegenwart gegeneinander auszuspielen pflegen, bezeugen die *Cantos*, die das zeitgenössische *make money* variieren, von üblen Bank-Praktiken bis zum rüden, aber risikobereiten und originellen *selfmademan*. Meist ist allerdings die *Zeit* der Zeitgenossen, die gegenwärtige *Zeit*, nicht eigentlich mehr *Zeit*, sondern ein Negativum, ein Abstraktum, sozusagen »negative *Zeit*«. In *Cantos VII* werden mythische *Zeit* und dies Nichts von *Zeit* ausdrücklich einander konfrontiert.

And all the day
Nicea moved before me
And the cold grey air troubled her not
For all her naked beauty, bit not the tropic skin,
And the long slender feet lit on the curb's marge
And her moving height went before me,
 We alone having being.
And all that day, another day:
 Thin husks I had known as man,
Dry casques of departed locusts
 speaking a shell of speech . . .
Propped between chairs and table . . .
Words like the locust-shells, moved by no inner being;
 A dryness calling for death.⁸

»Moved by no inner being«: der Sinn ist eindeutig. Diese *Zeit* hat kein eigenes Sein. Im Zusammenhang mit einer Überlegung, die schon Herder beunruhigt zu haben scheint, wenn er schreibt: »Es gibt also . . . im Universum zu einer *Zeit* unzählbar viele *Zeiten*«⁹, ließe sich nun die Frage stellen: was wäre diese »eine *Zeit*« noch, wenn sich in ihr – wie in einem Brennspeigel – »unendlich viele *Zeiten*« treffen können? Wäre sie nicht nur noch dieser Spiegel selbst? Wäre sie nicht nur noch *Zeit*-Bewußtsein, »transzendente Kategorie«? Im besten Fall wäre sie *Zeit* und *Zeit*konzept zugleich, ganz wie der schillernde

Kollektivsingular *Geschichte* selbst. Als eine Art Verschiebebahnhof für Ankünfte und Abfahrten, die sich beliebig festlegen lassen – oder die dem Modus jener »inneren Erfahrung« folgen, die Heidegger theoretisch und die Pound poetisch entfaltet hatte –, bezöge die Zeit ihre *raison d'être* eher aus den Zeiten, die sie durchfahren, als aus ihrer Eigenheit und Eigenart. Ihr existenzialer Modus, um mit Heidegger zu sprechen, wäre dem der *Mode* angenähert, die ja der Idee nach stets im Augenblick besteht, im Augenblick der Ankunft oder Abfahrt selbst. Es ist der Augenblick, in den sich die Vergangenheit stürzt, um als Zukunft wiederaufzuerstehen. Mode ist ewig »das Neue« und ewig »nichts Neues«. Sie ist die doppelt-positive Sensation des Neuen unter der Form des Alten und des Alten unter der Form des Neuen. Mode – als beständige *Vergegenwärtigung* – hätte so die Stelle des Mythos eingenommen, sie wäre seine Parodie. Auf ihrem »dialektischen Umschlagplatz« regiert ein »langer fleghafter Kommiss«, wie Benjamin gesagt hat, und der ruft zum »Ausverkauf«. Dieser Kommiss ist der Tod. Mode ist *nicht*, wie sie so gern suggeriert, das Jetzt einer Geburt – die »création« –, sondern dessen Parodie, und das heißt: der Tod. Ob sie will oder nicht: »das Neue« ist stets nur ein geschminkter Leichnam.¹⁰

Wohlgemerkt: das ist nur ein Denkmodell, in dem sich das Verhältnis Zeit und Zeiten lediglich in einem anderen Licht und nicht schon als »etwas anderes« zeigt. Auch hatte »der Mythos« im Archiv der Zeiten längst selbst seine Stelle gefunden, und sei es als *âge d'or* oder als Hoffnung auf einen »anfänglichen« Naturzustand. Allein das historische – und noch nicht das prähistorische – Archiv hatte im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ein Ausmaß angenommen, das Nietzsche – 1874 – zu den höhnischen Worten veranlaßte: »Denn aus uns haben wir Modernen gar nichts; nur dadurch, daß wir uns mit fremden Zeiten, Sitten, Künsten, Philosophien, Religionen, Erkenntnissen anfüllen und überfüllen, werden wir zu etwas Beachtenswerthem, nämlich zu wandelnden Encyclopädien . . .«¹¹ Auch das Moment des Modischen klingt an, wenn er vom »modernen Menschen« sagt, er lasse sich »fortwährend das Fest einer Weltausstellung durch seine historischen Künstler bereiten«, er sei »zum genießenden und herumwandelnden Zuschauer geworden und in einen Zustand versetzt, an dem selbst große Kriege, große Revolutionen kaum einen Augenblick lang etwas zu ändern vermögen«.¹² Wenn er allerdings

bemerkt, daß »die Austreibung der Instincte durch Historie die Menschen fast zu lauter abstractis und Schatten umgeschaffen« haben¹³, so stellt er die bürgerliche Geschichte auf den Kopf. »Die Schatten« – die Advokaten, die Schriftsteller, die Gelehrten – standen am Anfang. Oft nicht einmal im Besitz von Eigentum, geschweige von »Machtmitteln«, fielen sie in der Tat nicht schwer ins Gewicht. Ihre Waffe war das Wort, das Argument. Als neue Klasse mehr oder minder »legitimationsbedürftig«, suchte sie sich ihre Referenzen mit Vorliebe in der Geschichte. Anders ließe sich die Faszination durch den neuen Kollektivsingular nicht erklären. Die neue »Bewußtseinskultur« konnte sich nur aus Quellen speisen, die nicht in ihr selbst entsprungen waren. Zum »Quellenstudium« waren es dann oft nur ein paar Schritte.

Nicht zufällig berief sich die Französische Revolution auf die republikanische Geschichte Roms, die sie ja im Eilverfahren förmlich wiederholt zu haben scheint, von der *Republik* über die *Diktatur* bis zum *Kaisertum* Napoleons. Daß der »Bildungstrieb« im Laufe des Jahrhunderts dann entartete und infantil-orale Züge annahm – »Zwar weiß ich viel, doch möcht' ich alles wissen«¹⁴ –, ist allerdings nicht Zeichen eines erhöhten Legitimationsbedürfnisses, sondern indiziert ein Druckgefälle, die Entstehung eines Vakuums, den Umschlag von positiver in »negative Zeit« (siehe weiter unten).

Schon mit dem Jahrhundertende hatten auch die ethnologischen Forschungen ein Niveau erreicht, das sich neben dem der »Histoire« sehen lassen konnte. 1901/2 erschien von Marcel Mauss eine der grundlegenden Studien, »L'essai sur le don«, in der mit einem Schlag ein wichtiges Stück archaischer Beziehungsmuster aufgedeckt wurde, das Verhältnis von »Gabe« und »Gegengabe« (»contre-don«), das beim Fest des sog. potlatch einen frenetischen Höhepunkt erreicht. Und nur dreizehn Jahre später, zwei Jahre vor Beginn des *Cantos*, zeigte Sigmund Freud in seiner Schrift »Totem und Tabu« die Parallelen auf, die zwischen den magischen Praktiken des sog. Primitiven und denen des zeitgenössischen Neurotikers bestehen. Er zeigte, »wie nahe« der »dem Wilden steht, der durch seine bloßen Gedanken die Außenwelt zu verändern vermeint«.¹⁵ »Die primären Zwangshandlungen dieser Neurotiker sind eigentlich durchaus magischer Natur.«¹⁶

Der Kreis hatte sich geschlossen, und fortan ließ sich »beweisen«, daß Zeit und Vorzeit nicht allein Objekte der Opfer, der Mode, der

Poesie oder der Archive, sondern daß sie in den Köpfen selbst lebendig sind. Das Zeitenpanorama – Pounds Inspirationsmodell – war um eine Dimension erweitert worden, die anzeigte, daß *Zeit* im recht buchstäblichen Sinn rückläufig laufen kann. Ältere Orientierungen können die Gegenwart, das Jetzt, den Augenblick, in dem sich einmal die »Fülle der Erfahrung« sammelte, überschwemmen, und so die *Fülle* in *Leere* umschlagen lassen.

Nicht in der »Regression« als solcher steckt der Haken, sondern in der Bedingung ihrer Möglichkeit. Bei Freud steht das Problem insofern auf dem Kopf. *Zeit* ist *negativ* geworden und bietet erst die Bedingung dafür, daß »beliebige Zeiten« in sie einbrechen können. »Substanz« ist mehr als in der Gegenwart, bzw. im Bewußtsein in diesen »beliebigen Zeiten«, die bei Freud noch ähnlich »Substanzbegriffen« funktionieren, wie der Ausdruck *Regression* verrät. Der Ausdruck *Invasion* trifft das Verhältnis besser.

»Zuständig« für diese Phänomenalität wäre wohl nicht zuletzt der europäische Surrealismus. So dominiert auf manchen Bildern der Chiricos das glanzlose Licht der Erwartung und der Angst, während die Szene – die Szene des Bewußtseins – leer ist. Komplementär dazu scheinen manche Bilder von Max Ernst den Augenblick danach – den Augenblick des Einbruchs der Dämonen – festzuhalten. Beklemmend füllen sie den Raum aus, der sich als solcher mitunter förmlich auflöst.

Im Rahmen des vorgeschlagenen Modells wäre die Gegenwart, das manifeste *Jetzt* des Augenblicks, in der Tat die »negative Zeit«, als die sie im Zeitenpanorama Pounds erscheint. Diese Negativität wird paradox, aber nicht zufällig an den beiden transtemporalen Orten dieses Panoramas manifest, an der Stadt Usura, die den Gebrauchswert in den Tauschwert, und an der Hölle, die die Menschen zu ichlosen Monstren auflöst. Stehengebliebene Zeit, »unendliche« Zeit, ist sie einem *perpetuum mobile* vergleichbar, das unaufhörlich *Jetzt* tickt wie die *Zeitanzeige* – die ihrerseits ja nicht »die Zeit ansagt«, sondern lediglich die Unendlichkeit der linearen Zeit punktiert.

Ob nun als abschließbar oder als »unendlicher Progreß« gedacht: in unserer »Zeitrechnung« kommt stets jenes *Jetzt* zu kurz, das im europäischen Impressionismus seine ephemere Wiederauferstehung gefeiert hatte. Wohl weil er eine Antwort auf den praktizierten »Historismus« war, formulierte der Impressionismus seine »Botschaft des Augenblicks« in Farben, in denen die unmittelbare Lust am Alltag nachzittert.

Aber noch als »Ausfallerscheinung«, als Negation setzt jenes Jetzt sich durch. Wir glauben in den unberechenbaren Stromschnellen des post oder après zu schwimmen – die »Endzeitstimmung« ist das wiederkehrende Geschenk, der Spätromantik –; weil aber das post oder après nie wirklich eintritt, weil uns das »Ende« genauso denkunmöglich wie denknotwendig ist, fühlen wir uns nie end-gültig und unwiderruflich im post oder après, sondern zugleich davor. Wir bewegen uns sowohl vor wie nach dem Ende oder, um es im Bilde zu sagen: wir wurschteln uns von Ende zu Ende. Das Ende ist immer schon eingetreten und es steht immer noch aus. Es ist ein Ende ohne Ende. Eben darin zeigen sich die Hartnäckigkeit, die List des *Jetzt* als *negatives*. Es hält die Zeit an und es treibt sie zugleich weiter, es ist in solcher Zweideutigkeit gleichsam das aufgehobene Moment. Daß die Geschichte zu Ende sei, wird im Ernst niemand behaupten wollen, denn sie läuft ja weiter. Gleichwohl läßt sich auch ihr Ende »plausibel machen«, denn in ihrem Jetzt steckt stets schon beides: das *Ende* und das *Weiter*. Es ist ein in eine »Perspektive« aufgebrochenes »gekrümmtes« Ende, das stehengeblieben ist und das daher »weiterlaufen« muß.

Aufgerufen zum »Ende«, aufgerufen durch unsere eigenen Konzepte, beharrt das Ende störrisch darauf, Ende zu bleiben, und das heißt: sich zu verzögern, es mit Wiederholungen, mit Inversionen zu versuchen usw. In den seriöseren Konzepten steckt ja stets auch Wahrheit, sie sind Resultat vieler Beobachtungen und können daher stets »anzeigen«, wohin sich der Geschichtsprozeß bewegt. Nur weil sie einander auszuschließen pflegen, läßt sich in ihrem Rahmen nicht begreifen, daß sich der Geschichtsprozeß in verschiedene Richtungen zugleich bewegen kann. Sobald wir jedoch das fragile *Jetzt* des Augenblicks befragen, meldet sich der Widerspruch zwischen unseren Endzeit-Phantasien und unserer Lust am selben Augenblick, der, obgleich doch immer schon entflohen, uns mit einladender Geste rasch noch zum nächsten hatte bitten lassen.

Natürlich ist auch das nur ein Konzept, und zudem ein vorläufiges, gewagtes. Ihm zufolge könnte eine Zeit nicht enden, die nicht selber *Zeit*, sondern im wesentlichen Zeit-Bewußtsein ist. Sie ist Spiegelung von *Zeit* und insofern »negative Zeit«, ein Vakuum, das Vakuum unseres Bewußtseins, das sich nicht aufzugeben willens ist und das daher virtuell sich *aller Zeiten* zu bemächtigen trachtet. Die durchge-

haltene Linearität des Denkens und der nicht zu bremsende Schrittmacher des »discours«, die den Geschichtsprozeß stets »mitbestimmen«, die von ihm selber nicht zu trennen sind, zwingen zu einer Expedition, die den kürzesten Weg zu nehmen vorhat, ihr Ziel längst erreicht haben könnte, jedoch unterwegs beständig von Wegelagerern angefallen wird, die sie zum Umweg oder Rückzug nötigen.

Ein solcher »Rückzug« auf eine ältere, wenn nicht »archaische«, Vergangenheit war der europäische Faschismus. Er ließe sich als eine *Invasion* jenes geschichtlich »ganz Alten« beschreiben, als den ihn Ernst Bloch schon bei seinem Auftauchen diagnostiziert hat. Die singulären wurden zur Kollektivneurose, die Zeit, die sog. Gegenwart, zur Vor-Zeit, und »magische Praktiken« begannen die Szene zu beherrschen. »Nicht mehr eine Religion zieht aus, ihren Glauben zu verbreiten«, schrieb Ernst Nolte über den Hitler-Krieg, »nicht eine Nation erhebt sich, ihre Einheit zu gewinnen – ein totemistischer Stamm unter dem allmächtigen Kriegshäuptling macht sich auf seinen Weg, um im Tode der anderen das eigene Leben zu erringen und zu bewähren.«¹⁷ Und an anderer Stelle: ». . . in Europas ›fortgeschrittenster‹ Industrienation konnten Vorstellungen wieder lebendig werden, die aus der Völkerwanderungszeit herzustammen schienen.«¹⁸

Das Schicksal Deutschlands ist sicherlich das schlagendste, aber es ist nicht das einzige Paradigma für die Umwege, Abwege und Rückzüge der Geschichte. Der Barbarismus ist ein europäisches Erbübel seit den frühesten kolonialen Eroberungszügen in den beiden Amerika. Es ließe sich sogar denken, daß dort eine der Quellen entspringt, welche die nostalgische Sehnsucht »zurück zur Natur«, zurück zur Prähistorie speisen bis auf den heutigen Tag. Tzvetan Todorov schrieb kürzlich über die europäischen Eroberer: ». . . indem er sich mit dem, worin er überlegen war, auf der ganzen Erde durchsetzte, erstickte er in sich selbst die Fähigkeit, sich in die Welt zu integrieren. Während der folgenden Jahrhunderte träumte er vom guten Wilden; doch der Wilde war tot oder assimiliert, und dieser Traum sollte niemals Früchte tragen. Der Sieg trug bereits die Niederlage in sich . . .«¹⁹

Das Modell vom Zeit-Vakuum, von der »negativen Zeit« scheint eine der Bedingungen ins Licht zu rücken, unter denen solche Invasionen der Geschichte oder Vorgeschichte möglich sind. Ein Anhauch dieses »Vakuums«, der Anhauch der Kälte, weht uns wohl schon aus unserem Alltag entgegen. Er ist der stumme graue Zeuge

unserer »Geschichtslosigkeit«. Heidegger hebt seine »fahle Unge-stimmtheit« – und das heißt bei ihm, die Abwesenheit des »Gewese-nen« und der Vergangenheit – hervor. Unsere Erinnerung erlischt, und wir blicken zurück in die Vergangenheit – in unsere Geschichte –, als blickten wir in Nebel, in das Nichts. Der sog. Nihilismus, mit der historischen Romantik gleichursprünglich, hat hier vermutlich sei-nen Ursprung, und er gründete nicht zufällig das europäische Den-ken von Jacobi über Schopenhauer, Nietzsche, Dostojewski bis zu Heidegger.

Aber ein Raum von solcher Saugkraft – ein Vakuum – ist eben auch der Ort, der jederzeit von den Gespenstern der Vergangenheit überfallen werden kann. Diese Gespenster können ihrerseits ein Alltagsgesicht annehmen. Es ist die Sensation der »Ewigen Wieder-kehr«, der »noia« und einer schwer zu beschreibenden Beklemmung. Wir empfinden die unwandelbar historische Bedingtheit unseres Fühlens, Denkens, Prozedierens. Jede Transzendenz ist eingeschmol-zen, jeder Weg oder Ausweg versperrt. Wie ein Panzerhemd um-schließt uns, was man die reine Immanenz genannt hat. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß sich in der Beschreibung, die Heideg-ger vom Existenzial der Angst gibt, beide Sensationen wiedererken-nen lassen: der *horror vacui* und der *Horror vor dem Einschluß*, die Agoraphobie und die Claustrophobie. Der Abgrund unserer gene-tisch-historischen »Vergangenheit« kann offenbar ebensowohl als Nichts wie als Gefängnis imponieren.

Es ist, als ob sich die Geschichte dafür rächen wollte, daß wir sie in einen Singular zu zwingen suchten. Wir versinken wiederum in ihrem Plural, aber dieser Plural ist nicht mehr zeitlich und räumlich segmen-tiert wie in der Vergangenheit, sondern er fällt im Jetzt und Hier zusammen. Geschichte ist in der Tat allgegenwärtig und überall zugleich. Daß die Menschen *einen* Planeten bewohnen, wissen sie schon lange, aber nun *erfahren* sie es, und das ist ein großer Unter-schied. Der Plural Geschichte, nun in der Tat ein Singular, kann nur noch einheitlich marschieren, aber dieser Marsch geht nicht mehr gegen einen Feind und in abenteuerliche Fernen, er ist nicht mehr Eroberungszug, und so verlangsamt er sein Tempo, zögert, kehrt wohl auch um. Die Planetengrenze ist erreicht. Daß sie als Grenze empfunden wird, dafür sprechen vielleicht schon die Flüge, die wir in den Weltraum unternehmen. Das erste Auftauchen der Grenze wird

durch die beiden Weltkriege bezeichnet. Größere Konflikte lassen sich seitdem nicht mehr lokalisieren.

Der Marsch auf der Stelle und wider eine Grenze, die sich nicht mehr überschreiten läßt – ihre Überschreitung würde aller Wahrscheinlichkeit nach den Genocid bedeuten –, markiert nun in der Tat ein Ende, das nicht endet, vielleicht auch nicht mehr enden kann. Ist es Zufall, daß die letzten großen »Innovationen« in die dreißiger Jahre fallen, von der Beobachtung der ersten atomaren Reaktionen durch Fermi und Hahn bis zur Erfindung von Rakete und Raketenantrieb, Nylonfaser, Magnetophonband, Elektronik? Die Kritische Theorie, der Wiener Neopositivismus und die Theorienansätze entstehen, die in den Strukturalismus münden sollten. »Das wilde Denken« von Lévy-Strauss erscheint 1949. Der breite Strom der literarischen Moderne versickert schon gegen Ende der zwanziger Jahre. Mit Expressionismus, Konstruktivismus, Fauvismus, Kubismus, Surrealismus, Dada und Neuer Musik von Strawinsky bis Webern klingen die großen Stil-Experimente der Epoche aus.

Aber alle diese »Strömungen« enden zugleich auch wieder nicht. Sie scheinen nur auf ein Hindernis gestoßen zu sein, das stärker ist als sie, und neigen seither zur Inversion und zur Wiederholung. Sie bilden gleichsam Wirbel. Im neuesten Malstil, in der Transavanguardia, kehren Elemente des deutschen Expressionismus wieder, die neue Architektur hat den Neo-Klassizismus entdeckt, und in der Musik können wir womöglich morgen schon eine neue Wiener Klassik erwarten. Alles Vergangene scheint virtuell noch künftig, und keine Zeit unwiderruflich vergangen. Nicht nur die unzähligen Ismen des 19. Jahrhunderts, der Nationalismus, der Sozialismus, der Anarchismus usw. leben weiter und stehen auf dem Sprung, reaktualisiert zu werden. Auch alle Hochreligionen des Planeten haben überlebt. In der bürgerlichen Gesellschaft – und intellektuell beherrscht die bürgerliche Klasse den Planeten – hat keine der großen Ideen oder Ideologien, keine der großen Religionen oder Institutionen jemals abgedankt. Sie sind alle noch da, und sei es als museale Petrifikation. Nietzsches schadenfroher Ruf, »Gott ist tot«, war verspätet und verfrüht zugleich. Als er ihn ausstieß, war der alte Gott seit wenigstens zwei Jahrhunderten tot. Schon im 17. Jahrhundert gehörte es zum »guten Ton« in England oder Frankreich, heimlich Atheist zu sein.

Aber Nietzsches Ruf war ebenso verfrüht. Gott ist nicht tot, und lebe er auch als deus ex machina weiter.

Das Modell vom Zeit-Vakuum, das »alle Zeiten« an sich reißen, erneuern und wohl auch verschleifen kann, die Zeit vor einem Ende, das nicht mehr vergeht, läßt sich vielleicht sogar noch auf das Dilemma anwenden, in das wir mit dem atomaren Patt geraten sind. Der planetarische Schrecken, den wir befürchten müssen, wurde zur Abschreckung, er wurde zum Schrecken ohne Ende und zum Ende ohne Schrecken. Beides ist wahr und falsch zugleich, es ist beweis- und es ist widerlegbar: der Schrecken durch das Ende, das ihm mit dem Patt gesetzt ist, das Ende mit dem Schrecken, den es auslösen würde. Scheinbar domestiziert, ist der Schrecken gleichwohl permanent und universell geworden. Es ist der Schrecken als Normalzustand, in und mit dem sich »leben läßt«, und er ähnelt insofern einem Wiederholungszwang, dessen Intervalle – das zwanghafte Wiederholen eines Schocks, der nicht verarbeitet werden konnte oder könnte – unendlich kurz geworden sind. Es ist das Flimmern zwischen Jederzeit und Niemals einer Katastrophe, die immer schon eingetreten und immer schon verhindert worden ist. Weil sich die Energien nicht verzehren dürfen, die in den Raketensilos ruhen, weil die natürliche Entladung nicht mehr erwartet werden kann, besteht die Neigung, diese Energien immer weiter aufzuladen – und die Entladung immer wahrscheinlicher zu machen. Im Jahre 1954 lagerten allein in den Vereinigten Staaten 1 750, im Jahre 1958 7 100 und im Jahre 1984 26 500 Atomsprenghöpfe.

Diese Zahlen sind einer der vielen stummen Zeugen für die »Ohnmacht unserer Gedanken«. Denn sie tickten ja in aller Öffentlichkeit mit der Beharrlichkeit eines Zählwerks. Ich habe damit eine Formel auf den Kopf gestellt, die Freud einem seiner Patienten verdankt, die Formel von der »Allmacht der Gedanken«. Denn es wäre ja möglich, daß die Ohnmacht unserer Gedanken in der Praxis mit der Allmacht der Gedanken in der Isolierhaft der je einzelnen korrespondiert. Auch ist das Denken vielleicht nur eine Nachhut, die sich als Vorhut mißverstehet. Rerum cognoscere causas – das ist offenbar immer erst möglich, wenn die Sachen ihre Auflösung gestatten wie unter dem Mikroskop und wenn sie folglich selbst schon in den Prozeß der Auflösung (der Zersetzung) eingetreten sind.

Denken ließe sich nun allerdings, daß das Modell vom »Ende ohne Ende« nur das Reversbild für einen »Anfang ohne Anfang« ist. Denn wenn es stimmt, daß wir Gefangene unserer eigenen Konzepte sind, so wären wir vermutlich blind für einen Anfang, der nicht mehr in historisch-posthistorische Verläufe, sondern in eine Zukunft vorweist, die aus der bisherigen »Zeitrechnung« herausfallen müßte.

Anmerkungen

- 1 Reinhard Koselleck, *Geschichte, Historie*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1978, Bd. II, S. 594.
- 2 Zit. nach Koselleck, a. a. O., S. 689 f.
- 3 Zit. nach Koselleck, a. a. O., S. 690.
- 4 Wolfgang Kaempfer, *L'omnipresenza del tempo. Über Cantos I-XXX von Ezra Pound*, Vortrag an der Fondazione Cini, Venedig 1984.
- 5 Zit. nach Koselleck, a. a. O., S. 701.
- 6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 346.
- 7 Franz Blei, *Schriften in Auswahl*, München 1960, S. 605.
- 8 Ezra Pound, *Cantos I-XXX*, Zürich 1964, S. 53 f.
- 9 Zit. nach Koselleck, a. a. O., S. 674.
- 10 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, 1, S. 111.
- 11 Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York 1972, Bde. III, 1, S. 269 f.
- 12 Nietzsche, a. a. O., S. 275.
- 13 Nietzsche, a. a. O., S. 276.
- 14 Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Der Tragödie Erster Teil*, in: *Werke*. Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden. Hg. von Erich Trunz. Hamburg (Christian Wegner) 1949. 1959, Bd. 3, *Dramen I*, S. 26.
- 15 Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, Frankfurt (Fischer) 1960, S. 99.
- 16 Ebd.
- 17 Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action Francaise. Der italienische Faschismus. Der Nationalsozialismus*. München 1971, S. 495.
- 18 Nolte, a. a. O., S. 493.
- 19 Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985, S. 120 (franz. 1982).

Wenn Kant recht hat, dann gibt es keine Wahrnehmung und Kategorisierung, die nicht an die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit gebunden ist. Daher muß sich jede Ästhetik und Kunsttheorie nach der Rolle fragen, welche die Zeit in unserem Zugang auf ein Kunstwerk spielt. Aber wenn Kant recht hat, dann instauriert jedes Kunstwerk, insofern es Gegenstand der Wahrnehmung ist, ein besonderes Verhältnis zur Zeit.

Doch um welche Zeit handelt es sich? Es ist schon schwierig genug, in physikalischen und kosmologischen Termini zu bestimmen, was die Zeit sei; fügen wir den Schwierigkeiten der Physik und Metaphysik der Zeit noch die Schwierigkeiten der Physik und Metaphysik der Kunst hinzu, dann droht das Problem der Zeit in den Kunstwerken ziemlich konfus zu werden.

Darum möchte ich, in dieses große Thema einführend, definieren, in welcher Bedeutung wir über die Zeit im Kunstwerk sprechen – dabei gebrauche ich den Begriff Kunstwerk ganz intuitiv; ich erinnere an die brillante Formulierung, mit der Dino Formaggio sein Bändchen *Arte* einleitet: »Kunst ist alles das, was die Menschen Kunst genannt haben.«¹ Ich versuche also zu bestimmen, in wieviel verschiedenen Hinsichten die Komponente ›Zeit‹ an unserer Beziehung zur Kunst teilhat; ich versuche nicht, eine Theorie der Zeit in der Kunst auszuarbeiten, sondern will nur feststellen, in wieviel Hinsichten es angemessen ist, von der Zeit in der Kunst zu sprechen.

Dazu mag es nützlich sein, von einigen Grundbegriffen der Semiotik auszugehen; sie werden in den folgenden Abschnitten geklärt werden, wenn ich mich für ihre Definition auch auf meine früheren Arbeiten beziehen muß.²

I. Die Zeit des Ausdrucks

Der Ausdruck in der Zeit: der physische Verbrauch

Das Kunstwerk ist ein Objekt, das, unabhängig von der Weise, wie es konsumiert wird, wie jedes physische Objekt in der Zeit existiert.

Diese Definition gilt auch für die *concept art*, die sich zuweilen in einer Geste, einem Zitat oder in einem rein mentalen Akt erschöpft. Stellen wir uns die Situation eines Konzept-Künstlers vor, der entscheidet, daß sein Kunstwerk darin besteht, zwischen 12 Uhr 55 und 12 Uhr 56 des 12. Dezember des Jahres X an seinen eigenen siebten Geburtstag zu denken. Das heißt entweder, daß unser Leben eine einzige Sequenz von Kunstwerken ist, oder, daß der Künstler dieses Ereignis – um es von anderen Ereignissen, die nicht zum Kunstwerk bestimmt sind, zu unterscheiden – einer Art theatralischen Repräsentation anvertrauen muß und diese wiederum einer beliebigen Art der Aufzeichnung. Diese Aufzeichnung, die sich notwendigerweise in einem physischen Objekt konkretisieren muß, trägt alle Merkmale eines Kunstwerks, und als solches ist es ein Gegenstand, der dem zeitlichen Verbrauch ausgesetzt ist. Es ist, gewissen Kunsttheorien zufolge, wohl möglich, daß selbst in Abwesenheit eines Gegenstandes die Produktion eines Kunstwerkes stattgehabt hat, aber von dieser Produktion läßt sich nichts sagen. Man kann davon höchstens im Rahmen einer philosophischen Abhandlung reden, die diese vergängliche und ephemere Form der Kunst theoretisiert, aber dann betrifft das Problem der Zeit die Philosophie und nicht die Kunst (in der Tat fühle ich mich verärgert, wenn ein Konzept-Künstler mir auferlegt, von etwas zu sprechen, das nach seiner eigenen Definition *ineffabile* ist).

Ich mache diese Prämisse, um darauf hinzuweisen, daß ein Kunstwerk immer und vor allem auch ein materielles Substrat oder Mittel, ein physischer Ausdruck ist – auch wenn es (so das überhaupt möglich ist) keinen Inhalt aussagt. Wie jedes physische Objekt lebt es in der Zeit und ist dem physikalischen Gesetz des Verbrauchs unterworfen.

Man könnte behaupten, daß es uns vom ästhetischen oder semiotischen Standpunkt aus überhaupt nicht interessiert, ob sich eine Statue oder ein Gemälde in der Zeit bis zum Verschwinden aufbraucht. Da die großen architektonischen Konstruktionen Babylons zerstört worden sind, können weder die Ästhetik noch die Semiotik etwas über sie aussagen. Semiotik und Ästhetik können nur etwas über die Repräsentationen sagen, die die Kultur von diesen verschwundenen Objekten gibt. Möglicherweise gab es eine adamitische oder vorbabylonische Sprache (und viele Gelehrte, von Dante bis zu den englischen Semiologen des 18. Jahrhunderts, haben versucht, sie zu rekonstruieren), aber von dieser Sprache kann es keine Semiotik oder Literatur-

kritik der in ihr verfaßten Gedichte geben, da wir keinen physischen Befund haben, mit dem wir arbeiten können.

Interessant wird das Problem da, wo wir die Reste eines Werks haben, das beinahe, aber nicht ganz verloren ist. In ihnen finden wir, trotz oder vielleicht wegen der Wirkung der Zeit, ästhetischen Wert. Ausgehend von den Fundstücken, die den zerstörenden Wirkungen der Zeit unterworfen sind, versuchen wir darauf zu schließen, wie das Werk gewesen sein könnte. Dazu brauchen wir eine Theorie der Gesetzmäßigkeiten der Formen, mit deren Hilfe wir, obwohl die Zeit Teile des Gegenstandes zerstört hat, in der Lage sind, das Werk nach den Kriterien der Gesetzmäßigkeit und der Organizität in seiner Gesamtheit wiederherzustellen (man vergleiche hierzu die hochinteressanten Ausführungen von Luigi Pareyson³).

Wie dem auch sei, die Zeitlichkeit des Kunstwerks als physisches Objekt hat vermutlich wenig mit der Beziehung Zeit-Kunst zu tun. Ein Hinweis darauf ist der Umstand, daß das Problem für jeden archäologischen Fund, also auch für Gegenstände des täglichen Lebens, die nichts mit der Kunst zu tun haben, gilt.

Der Ausdruck in der Zeit: Der syntagmatische Fluß

Dieser Titel betrifft die Musik, den Film oder die bildende Kunst, wie etwa die *mobiles* von Calder.

Der Umstand, daß der Ausdruck in der Zeit stattfindet, hat prinzipiell keine Auswirkungen auf den Inhalt. Ein Film etwa spielt sich als Ausdruck in der Zeit ab, und erzählt möglicherweise auf der Inhaltsebene von Geschehnissen, die sich ebenfalls in der Zeit abspielen; aber dies trifft nicht für die Musik oder die *mobiles* zu. Die Zeitlichkeit betrifft vor allem die Art und Weise, in der sich der Ausdruck unter unseren Augen abspielt. Die Bewegung (Mobilität) kann entweder sequentiell (Film) oder global sein, wie z. B. im Falle der *mobiles*. Daraus entstehen verschiedene Dynamiken der Wahrnehmung des Ausdrucks.

Es gibt Kunstformen, in denen die Zeit der Syntax mit der Semantik koinzidiert, wie z. B. die Musik; andere (wie die Musik und der Film), in denen die Zeit der Ausführung mit der Zeit des Verbrauchs identisch ist.

Unbewegliches Kunstwerk und Durchlaufzeit

Es gibt Kunstformen, in denen sich das Werk zwar als räumlich und zeitlich unbeweglich präsentiert, die jedoch, unabhängig vom Inhalt, eine *Zeit der Umgehung* erfordern. Gewöhnlich handelt es sich dabei um dreidimensionale Werke, die, will man von ihnen nicht nur eine partielle Ansicht haben (etwa in einer zweidimensionalen Reproduktion), eine *Zeit der Umgehung* verlangen; dies gilt für eine Statue ebenso wie für ein Bauwerk. Statue und architektonische Konstruktion fordern von dem Betrachter eine fixe Minimal-Zeit: sicherlich kann man sich entschließen, die Kathedrale von Chartres, in zeitlichen Etappen, in einem Jahr zu umlaufen, doch es gibt einen minimalen Zeitraum, in dem man sie, langsamen Schrittes, betrachten und hinreichend ›verstehen‹ kann. Es sind die Dimensionen des Werkes, die die minimale Zeit bestimmen; aber ebenso kann auch das Werk, durch seine Form, diese Zeit der Umgehung verkürzen oder verlängern. Die Beinecke Library in Yale z. B., die gleichseitig ist und auf jeder Seite die gleiche Anzahl Fenster hat, erfordert im Vergleich zur Kathedrale von Chartres eine geringere Umgehungszeit, da letztere vom Betrachter erwartet, daß er die verschiedenen Portale und Skulpturen bemerkt. Natürlich ist es dem Betrachter freigestellt, Chartres wie einen ›minimal‹-Kubus zu beschauen, aber es ist vernünftig, davon auszugehen, daß man Chartres nur dann vollständig würdigt, wenn man keine seiner architektonischen und dekorativen Besonderheiten übersieht. In gewisser Hinsicht gebietet die Architektur durch den Reichtum der Dekoration eine längere Betrachtungszeit. Es ist jedoch nicht gesagt, daß die dekorativen Einzelheiten als solche mehr Zeit erfordern; bisweilen *verursacht* die architektonische Form die dekorativen Einzelheiten gewissermaßen als erotisches Kunstmittel, um den Betrachter von dort stärker auf die primären Strukturen hinzuweisen. Und ich glaube, daß die Entscheidung, die Dekoration nicht als reines Ornament, sondern als *Vorschrift der Zeit des Durchlaufs* zu verstehen, interessante kritische Bemerkungen erlaubt.

Hier läßt sich nun weiter unterscheiden zwischen räumlich unbeweglichen Werken, die einen linearen Durchlauf, und Werken, die einen zirkulären Durchlauf erfordern; dem hinzuzufügen sind Werke, die eine mehrfache Umgehung verlangen, da sich mit jeder ›Reise‹ das Verständnis des Werks anreichert. Prinzipiell verlangt jedes Kunst-

werk mehrere Durchläufe, einigen jedoch ist dies die Grundbestimmung ihrer Poesie.

Ein Beispiel dafür wäre das *informel* oder das *action painting*. In diesen Fällen bietet sich das Bild einer ersten naiven Inspektion als reines Material-Gerinnsel dar; eine zweite ›Lektüre‹ wird in ihm jedoch die fixierte Spur seiner eigenen Herstellung entdecken. Was der Betrachter entdecken und genießen soll, ist die Spur der schöpferischen Geste⁴.

Ich frage mich jedoch, ob dies immer noch ein Fall der Zeit des Durchlaufs im Bereich des Ausdrucks ist, da ja diese Bilder die Phasen ihrer eigenen Herstellung so ›erzählen‹, als seien sie ihr eigentlicher Inhalt. Darum werden wir diese Phänomene noch einmal in dem Paragraphen diskutieren, der von der Zeit des Inhalts, genauer: von der Zeit der ausgesagten Aussage handelt. Wenn ich das Phänomen schon in diesem Paragraphen erwähnt habe, so deshalb, weil bei der informellen Kunst und dem *action painting* die Entscheidung über die Einführung einer zeitlichen Dimension in das Werk dem Willen des Betrachters überlassen ist: das Werk kann auch betrachtet werden, ohne daß man an die Zeit denkt, die nötig war, um es zu produzieren.

Die Zeit der Wiederausführung

Schließlich gibt es Werke, die der Zeit zur Wiederausführung bedürfen: typisches Beispiel wäre ein puzzle oder ein Lego-Spiel. Diese erfordern (und können andernfalls nicht probiert werden) eine operative Zeit, einen manipulatorischen Eingriff, *der Zeit erfordert*; und wenn man keine Zeit darauf verwendet, das Objekt zu rekonstruieren oder wieder zusammenzufügen, dann gilt das Objekt nichts. Man kann sich fragen, ob nicht auch die Musik, die als Partitur, die ausgeführt und interpretiert sein will, mit der Unvermeidlichkeit der Zeit der Ausführung spielt, welche ja immer Zeit der physischen Manipulation des Trägers bzw. des Ausdrucks ist. Dieses Werkes kann man sich nicht erfreuen, wenn man nicht den Ausdruck manipuliert.

II. Die Zeit des Inhalts

Die ausgesagte Zeit

Von ausgesagter Zeit kann man in den Künsten sprechen, deren Inhalt die Erzählung einer zeitlichen Sequenz von Fakten ist. Scheinbar wird die Zeit vor allem in der Narration ausgesagt, doch auch die Poesie, der Film und die Malerei sagen eine Sequenz von Fakten aus.

Scheinbar spricht ein Bild, auch wenn es ein historisches Ereignis erzählt, immer im Präsens. Aber vor allem in der primitiven Malerei, auf einer *predella*, einem Altarbild, werden oft Sequenzen von Ereignissen, mit ihrem ›Vorher‹ und ›Nachher‹ erzählt.

Viele Bilder der traditionellen Malerei repräsentieren die Zeit im Raum eines Rahmens, wobei verschiedene Punkte des umrahmten Raumens verschiedene Zeitabschnitte darstellen. Im *Heuwagen* von Bosch z. B. zeigt das linke Bild die Sünde Adams und Evas, das mittlere das irdische Leben und das Jüngste Gericht, während das Bild auf der rechten Seite die Höllenstrafen zeigt. Eigentlich müßte der ganze Vorgang mit einem Blick erfaßt werden, das Triptychon setzt jedoch eine Art Bewegung des Augapfels voraus: die Aufmerksamkeit des Betrachters muß sich von einer zur anderen Seite des Bildes wenden, das Verhältnis zwischen links und rechts muß als Ausdruck des zeitlichen (und inhaltlichen) Verhältnisses zwischen Vorher und Nachher gelesen werden. Hier finden wir uns also vor einem Fall, wo der Ausdruck selbst keinen zeitlichen Ablauf kennt, wo aber trotzdem ein unbeweglicher Ausdruck (der höchstens eine momentane Durchlaufzeit erfordert) eine ausgesagte Zeitlichkeit zum Inhalt hat.

Manchmal jedoch wird die Zeit des Ausdrucks zum Hilfsmittel, um die Zeit des Inhalts darzustellen. Man denke an *Die Geschichte des wahren Kreuzes* in Arezzo, wo der Betrachter hin und her laufen muß, um der Aufeinanderfolge der Ereignisse zu folgen. Der Ausdruck bedingt, eben wegen der Anordnung der Fresken, eine Durchlaufzeit, aber diese Durchlaufzeit dient dazu, die ›historische‹ und narrative Zeit, die die Fresken aussagen, besser zu begreifen.

Jetzt läßt sich vielleicht verstehen, warum wir von der Zeit des Inhalts gesprochen haben, als von der informellen Malerei und dem *action-painting* die Rede war. Das Bild erzählt auch die Zeit und die zeitlichen Phasen, die notwendig waren, um es zu produzieren. Es gibt eine Richtung des ›dripping‹, des Abdrucks der Hand, die die Farbe

tropfen läßt; ein Weg des unbeweglichen Zeichens, eine ›Wurfbahn‹ wird dem erzählt, der sie zu entdecken und rekonstruieren weiß, und es bedarf eines *Zeitraums*, eines weder zirkulären noch linearen, sondern sozusagen spiralförmigen Durchlaufs, um der Dynamik der produktiven Geste näherzukommen.

Davon unterschieden ist die Repräsentation der Zeit in der Dichtung, wo sie als Behauptung einer Sukzession von Zuständen der Welt repräsentiert wird. Dabei muß die Aufeinanderfolge von Zuständen, die im Roman die *fabula* ausmacht, nicht unbedingt linear sein: der *récit* (oder die Handlung) ist das Kunstmittel, durch das der Text in einer linearen (aber nicht chronologischen) Reihenfolge Ereignisse aufzählt, die auf der Ebene der Geschichte oder der *fabula* anders zusammengesetzt werden müssen. Mit wenigen Worten: wenn die chronologische Reihenfolge der *fabula* A, B, C ist, dann kann die lineare Manifestation der Reihenfolge B, A, C sein, wenn z. B. A hinsichtlich B ein *flash back* ist. *Fabula* oder Handlung setzen die Zeit des Ausgesagten aufs Spiel. Wenn es in der Geschichte heißt: ›Rotkäppchen traf im Wald den Wolf und ging dann zum Haus der Großmutter‹, dann haben wir es mit drei zeitlichen Segmenten zu tun, (Rotkäppchens Gang in den Wald, Treffen mit dem Wolf, Gang zum Haus der Großmutter), die der Text als zeitliche Sequenz inszeniert, *von der gesprochen wird*. Die Zeit der Aussage ist davon verschieden.

Die Zeit der Aussage

Unter Aussage versteht man den Akt dessen, der erzählt oder ›spricht‹, sei es in einem verbalen oder in einem visuellen Text. Dieser Akt als solcher gehört eigentlich zum Privatleben des Autors und beträfe weder die Semiotik noch die Ästhetik; doch wir haben gesehen, wie in einem Bild von Pollock die Geschichte des Bildes (›wie es gemacht worden ist‹) ein Teil der ›Geschichte‹ ist, die es erzählt. In diesen Fällen sprechen wir von *ausgesagter Aussage* oder vom Akt der Aussage, insofern er als Teil des Inhalts des Textes inszeniert wird.

Wenn ein Autor viel Zeit (und viele Seiten) darauf verwendet, eine Landschaft zu beschreiben, dann bedingt das zwar keine bemerkenswerten Ereignisse in der Zeit des Ausgesagten, doch die Entfaltung der Zeit der Aussage wird interessant. Die Zeit der Aussage kann auch den Rhythmus annehmen, den der Autor seinem Text geben

will, um so, durch Verzögerungen und Umwege, eine langsame Annäherung an die Ereignisse der Geschichte zu bewirken. Es gibt Geschichten, in denen die Zeit des Ausgesagten nur in wenigen Sätzen markiert ist, die Zeit der Aussage jedoch sehr lang ist. Man denke an die *Exercices de style* von Queneau: die Zeit des Ausgesagten ist hier auf ein Minimum reduziert, während der Leser nachdrücklich und offensichtlich eingeladen ist, die Zeit der Aussage zu genießen. Die Zeit, die Queneau benötigte, um sich die 99 Stilübungen auszudenken, ist nicht Teil des Privatlebens des Autors: sie ist inszeniert, vom Autor dargestellt als integraler Bestandteil seines Textes; die Aussage ist folglich ausgesagt und hat eine eigene Zeitlichkeit, die im und vom Text ausgestellt wird.

Korrelativ zur Zeit der Aussage, jedoch nicht zur Zeit des Ausgesagten, ist die *Zeit der Lektüre*. Man muß natürlich die empirische Zeit der Lektüre (und den empirischen Leser) von der idealen Zeit und dem idealen Leser, den der Text fordert und voraussetzt, unterscheiden.⁵ Die empirische Zeit der Lektüre interessiert uns hier nicht: jeder kann sechs Monate darauf verwenden, ein Märchen von Perrault, aber nur eine Woche, um die ganze Bibel zu lesen. Das macht die Behauptung nicht unrichtig, daß die Bibel von ihrem idealen Leser eine langsamere und aufmerksamere Lektüre verlangt als Perrault. Im Bereich der ausgesagten Aussage verlangt eine lange Landschaftsbeschreibung einen Idealleser mit längerem Atem als etwa ein dichter Dialog in einem Roman von Dumas.

Schließlich gehört zur Zeit der Aussage auch noch die Zeit der Relektüre, die der Autor explizit vom Leser fordert. In *The murder of Roger Ackroyd* führt Agatha Christie den Leser durch eine Serie von Vermutungen, die sich jedoch alle als falsch herausstellen, da (eine Neuheit im Genre des Kriminalromans) der Erzähler selbst der Mörder ist. Am Ende des Romans bedeutet der Erzähler dem Leser, daß er ihn nicht hinters Licht geführt habe, weil er ihm immer gesagt habe, was er tat, auch als er das Verbrechen beging – nur daß es eben in Form eines Euphemismus (Beispiel: ›und dann tat ich, was ich tun mußte‹) war. So lädt er den Leser zu einer nochmaligen Lektüre ein, damit er erkenne, daß er, wenn er (der Leser) nur gewollt hätte, auch in der Lage gewesen wäre, zu entdecken, wer der Mörder war. So schließt das Buch mit dem Leser einen Vertrag über eine doppelte Lektüre, eine ›naiv‹, die andere ›kritisch‹, und lädt den naiven Leser

ein, am Ende seiner naiven Lektüre mit der kritischen zu beginnen. A. Christies Buch ist also gemacht, um eine doppelte Lektüre zu stimulieren, und dieser zeitlichen Zerlegung ist seitens der Autorin und des Textes Rechnung getragen.

Man könnte diese narrative Zeit ›a loop‹ nennen: der Leser könnte potentiell (vergleichbar etwa mit der Anweisung *goto* der *Basic*-Computersprache) das Buch immer wieder von vorne beginnen, ohne je einzuhalten.

Die Zeit der Serie

Wir werden zum Schluß die Probleme der Zeit, wie sie die Fernsehserien (und demaleinst die Feuilleton-Romane) aufwerfen, untersuchen. Hier wird, unabhängig von der Zeitlichkeit des Ausdrucks (Fernsehserie) oder von der Zeitlichkeit des Ausgesagten und der Aussage, eine besondere zeitliche Sensibilität des Zuschauers angesprochen.

In diesen Serienerzeugnissen sind mehrere Typen von Zeitlichkeit zusammengedrängt:

(a) das Werk sagt einen zeitlichen Ablauf aus, der jedoch, wie wir sehen werden, gefälscht ist;

(b) das Werk gibt dem Verbraucher zu ›fühlen‹, daß es sich in der Zeit abspielt; man denke etwa an die Feuilleton-Romane, in denen der Autor auf die Briefe seiner Leserschaft Rücksicht nahm und gemäß den Wünschen des empirischen Lesers – der damit in eine Art idealen Co-Autor verwandelt wurde – den Gang der Geschichte änderte oder Personen wieder aufleben ließ;

(c) das Werk diktiert dem Leser, indem es die Pausen markiert, einen Rhythmus der Lektüre und bestimmt damit selbst, wo die Punkte des *suspense*, die Stellen, an denen Spannung und Erwartung gesteigert werden, zu liegen haben;

(d) das Werk zwingt den Leser, sich zu erinnern, sich zu vergegenwärtigen, wieviel er schon aus den vorherigen Folgen weiß; damit führt das Werk die psychologische und idiosynkratische Zeit des Lesers in die eigene kommunikative Strategie ein;

(e) wie wir sehen werden, gibt es Fälle, die nicht auf das Faktum ›Serie‹ zurückgeführt werden können, sondern auf ein Spiel von Zitaten, das Bachtin ›Dialogismus‹ genannt hat; die Zeit des Zuschauers wird hier zur Zeit seiner enzyklopädischen Kompetenz.

Doch wir wollen nun die Charakteristika der Serie untersuchen, die sich sowohl in den Fernsehserien als auch in den *comic-books* und in den Kriminalserien wiederfinden.

Wir haben eine feststehende Situation, eine gewisse Anzahl von Hauptakteuren, die ebenso feststeht und um die herum sich Nebenakteure bewegen, die wechseln, eben um den Eindruck zu erwecken, daß sich die einzelnen Geschichten voneinander unterscheiden. Typische Beispiele für eine (im weitesten Sinne) literarische Serie sind die Kriminalromane von Rex Stout (das feste Personal besteht aus Nero Wolfe, Archie Goodwin, der Dienerschaft des Hauses Wolfe, Sergeant Stebbins und wenigen mehr), für eine visuelle Serie *All in the family*, *Starsky and Hutch*, *Colombo*, *Lucy and I* etc. Wie man sieht, fasse ich hier mehrere Fernsehgenres zusammen, von der *soap opera* über die *situation comedy* bis zur Kriminalserie.

Die Serien sind ausführlich untersucht worden, und wenn man von »iterativen Strukturen in der Massenkommunikation« sprach, so meinte man damit die Serienstruktur.⁶ Der Konsument glaubt, sich an den Veränderungen der Geschichte zu erfreuen (die grundsätzlich immer dieselbe ist), während er tatsächlich die Wiederkehr eines konstanten narrativen Schemas erwartet und dann zufrieden ist, wenn er ein bekanntes Gesicht mit dem ihm eigenen *tic*, mit den gewohnten Phrasen und den gewohnten Techniken der Problemlösung wieder sieht. Damit entspricht die Serie dem infantilen (aber nicht darum auch krankhaften) Bedürfnis, die gleiche Geschichte immer wieder zu hören, sich an der *Wiederkehr des Identischen* zu trösten, solange es maskiert und durch oberflächliche Neuheiten verbrämt ist. Die Serie befriedigt den Konsumenten, weil sie seine vorausschauenden Fähigkeiten belohnt: er ist glücklich, weil er sich fähig sieht, das Kommende zu erraten, er ist glücklich, weil er die Rückkehr des Erwarteten genießt (diese Art Befriedigung dominiert stark den Genuß traditioneller Musik). Der Konsument ist befriedigt, weil er wiederfindet, was er sich erwartet hat; doch dieses Wiederfinden schreibt er nicht der Struktur der Erzählung, sondern seinen eigenen vorausschauenden Fähigkeiten zu. Kurioserweise glaubt der Verbraucher sich fähig, die Zukunft zu erraten, während er sich in der Tat nur der Vergangenheit erinnert. Jedes dieser Werke läßt zwei ideale Leser zu: der erste benutzt das Werk als semantisches Dispositiv und ist Opfer der Strategien des Autors, der ihn schrittweise durch eine Serie von

Ahnungen und Erwartungen führt; der andere schätzt das Werk als ästhetisches Erzeugnis und bewertet die Strategien, die der Text anwendet, um ihn zu einem Leser der ersten Ebene zu machen. Dieser Leser der zweiten Ebene erfreut sich an der Serialität der Serie und genießt nicht so sehr die Rückkehr des Identischen (welches der Leser der ersten Ebene ja als Verschiedenes wahrnimmt), sondern vielmehr die Strategien der Variation, die Art und Weise, wie das basale Identische ständig bearbeitet wird, um es als Verschiedenes erscheinen zu lassen.

Dieser Genuß an der Variation wird natürlich von den subtileren Serien stimuliert. Wir können sogar die verschiedenen narrativen Serienprodukte danach klassifizieren, wie differenziert der Vertrag zwischen dem Text und dem Leser der zweiten Ebene (im Unterschied zum naiven Leser) gehalten ist. Natürlich erlaubt auch das banalste narrative Produkt dem Leser, sich aus eigener Entscheidung zum Kritiker zu erheben, d. h. zu einem Leser, der die innovativen Strategien, oder eben die Abwesenheit solcher, bewertet. Es gibt jedoch Serienprodukte, die einen expliziten Vertrag mit dem kritischen Leser schließen und ihn gewissermaßen herausfordern, die innovativen Qualitäten des Textes zu erkennen. Während also der naive Leser die Zeit des Ausgesagten erfährt, ist der kritische Leser dazu aufgefordert, in das Spiel der Bewertung auch die Zeit der Aussage und die Erinnerung an vormalige Erfahrungen einzuschließen.

Eine abgewandelte Form der Serie ist die *saga*. Die Saga ist eine Abfolge von Ereignissen, die scheinbar immer neu sind und, im Unterschied zur Serie, am ›historischen‹ Werdegang einer Person oder einer Genealogie von Personen interessiert ist. In der Saga *altern* die Akteure, sie ist eine Geschichte des Alterns (von Individuen, Familien, Völkern, Gruppen). Die Saga ist entweder linear (das Leben einer Person wird von der Geburt bis zum Tode verfolgt, dann das seines Sohnes, seines Enkels usw.) oder aber baumhaft konstruiert (es gibt einen Stammvater, und die verschiedenen narrativen Verzweigungen betreffen nicht nur seine Abkömmlinge, sondern auch Verwandte und Bekannte, wobei auch hier wieder Verzweigungen und neue Knotenpunkte konstruiert werden; das schlagendste Beispiel hierfür ist wohl ›Dallas‹).

Entstanden aus feierlichen Absichten und in seinen *avatars* in den Massenmedien mehr oder weniger degeneriert, ist die Saga immer

eine maskierte Serie. Im Unterschied zu den Serien verändern sich in ihr die Personen (insofern sie ausgewechselt werden oder altern), in Wirklichkeit wiederholt sie jedoch in historisierender Form immer die gleiche Geschichte, und während sie scheinbar den Verbrauch der Zeit feiert, zeigt sie der Analyse eine fundamentale Ungeschichtlichkeit und Unzeitlichkeit.

Die Zeit des Zitats

Wenn ein Text einen vorhergehenden Text zitiert, verpflichtet er den Leser zu einer Inspektion seiner intertextuellen Kompetenz und seiner Kenntnis der Welt. Diese Arten von Kompetenz nenne ich ›enzyklopädische Kompetenz‹. Die Durchforschung der eigenen enzyklopädischen Kompetenz erfordert Zeit: dabei handelt es sich nicht notwendigerweise um materiale Zeit (der ›Kurzschluß‹ des Wiedererkennens kann augenblicklich sein); doch um das Werk zu verstehen, muß man es verlassen und erforschen, was vor ihm war.

Wenn das Zitat für den Konsumenten nicht greifbar oder gar ein unbewußtes Produkt des Autors ist, handelt es sich um die normale Dynamik der künstlerischen Produktion: die Meister verschwinden nicht. Wenn das Zitat dem Leser nicht greifbar sein soll, dem Autor aber bewußt ist, haben wir den banalen Fall eines Plagiats.

Interessanter wird es, wenn die Zitation bewußt und explizit ist: hier befinden wir uns im Bereich der Parodie oder der Hommage – oder aber, wie es in der Kunst und Literatur der Postmoderne geschieht, im ironischen Spiel mit der Intertextualität (Romane über den Roman und narrative Techniken, Poesie über Poesie, Kunst über die Kunst). Ein typisches Verfahren der postmodernen Erzählung und Kunst wird neuerdings auch von den Massenmedien viel angewandt: das ironische Zitat eines Topos.

Erinnern wir uns an die Tötung des großen schwarzen Arabers in ›Raiders of the lost Ark‹ oder an die Zitierung der Treppe in Woody Allens ›Bananas‹. Was haben die beiden Zitate gemeinsam? In beiden Fällen muß der Zuschauer, um die Anspielung zu genießen, die ›Originalstellen‹ kennen (im Falle des schwarzen Riesen handelt es sich um einen Topos des Genres, im Falle von ›Bananas‹ um einen idiolektalen Topos, der das erste und einzige Mal in einem singulären Werk auftaucht und dessen Zitation in der Folge darauf verpflichtet

bleibt – also um einen Topos des cinematographischen Diskurses und seiner Kritik). In beiden Fällen ist der Topos in der Enzyklopädie des Betrachters registriert, ist Teil des kollektiven Imaginären, und als solcher wird er erinnert.

Was die beiden Zitate unterscheidet, ist der Umstand, daß in den ›Raiders‹ der Topos zitiert wird, um ihn sofort zu widerlegen (es geschieht nicht das, was man in ähnlichen Fällen erwartet), während in ›Bananas‹ der Topos, mit den obligatorischen Variationen, wegen seiner Inkongruenz eingeführt wird: kongruent im ersten Fall und eben deswegen so wirksam, weil er widerlegt wird, inkongruent im zweiten Fall.

Bei ›Bananas‹ jedoch ist der Zuschauer, mit dem der Text einen Vertrag schließt, nicht der naive Zuschauer (der sich höchstens über die Inkongruenz des Ereignisses wundern kann), sondern der kritische Zuschauer, der das ironische Spiel der Zitate schätzt und eben auch die gewollte Inkongruenz.

In beiden Fällen haben wir einen ähnlichen kritischen Effekt: sobald der Zuschauer das Zitat erkannt hat, wird er dazu gebracht, ironisch über die ›topische‹ Natur des zitierten Ereignisses zu reflektieren und das Spiel, zu dem er eingeladen ist, wie ein *jeu de massacre* zu betrachten, das sich in der Enzyklopädie realisiert. Der Zuschauer ist gezwungen, in die ›Zeitlichkeit der Enzyklopädie‹ einzutreten.

Die aufgeführten Beispiele spielen mit einer intertextuellen Enzyklopädie: wir haben Texte, die andere Texte zitieren, und die Kenntnis der vorhergehenden Texte ist für den Genuß des vorliegenden Textes notwendig.

Interessanter noch für eine Analyse dieser neuen Intertextualität und des Dialogs der Medien ist das Beispiel ›E.T.‹, wo die außerirdische Kreatur (eine Erfindung Spielbergs) während des Halloween in die Stadt gebracht wird und dort auf eine andere Person trifft, die wie der Zwerg aus ›The Empire strikes back‹ verkleidet ist. E.T. springt auf und versucht, sich dem Gnom in die Arme zu werfen, als handele es sich um einen alten Freund. Hier muß der Zuschauer viele Dinge wissen: er muß um die Existenz eines anderen Films wissen (intertextuelles Wissen); aber er muß auch wissen, daß beide Kreaturen von Rambaldi geschaffen wurden, daß die Regisseure beider Filme vielfach verbunden sind, nicht zuletzt dadurch, daß sie die beiden erfolgreichsten Regisseure des Dezenniums sind, kurz, er muß nicht

nur über eine *Kenntnis der Texte*, sondern auch über eine *Kenntnis der Welt*, der den Text umgebenden Verhältnisse verfügen. Man beachte, daß sowohl Kenntnis der Texte als auch Kenntnis der Welt nichts anderes als zwei Kapitel der enzyklopädischen Kenntnis sind und der Text sich deswegen auf das gleiche kulturelle Erbe bezieht.

Dieses Phänomen war einstmals für die experimentelle Kunst typisch, die einen sehr versierten idealen Leser voraussetzte. Die Tatsache, daß dergleichen Erscheinungen nun immer mehr von den Massenmedien übernommen werden, führt zu einigen Überlegungen: die Medien setzen voraus, daß Informationen schon einmal von anderen Medien transportiert worden sind.

Der Text ›E.T.‹ ›weiß‹, daß die Zuschauer den Zeitungen und dem Fernsehen entnommen haben, welche Beziehung zwischen Rambaldi, Lucas und Spielberg besteht. Im Spiel der Zitate scheinen die Medien sich auf die Welt zu beziehen, doch tatsächlich verweisen sie auf andere Informationen aus anderen Medien. Das Spiel wird sozusagen in einer ›erweiterten‹ Intertextualität gespielt, verglichen mit welcher die Kenntnis der Welt (verstanden als Kenntnis, die aus einer extra-textuellen Erfahrung herrührt) nahezu gleichgültig wird.

Unsere zukünftigen Überlegungen dürfen also nicht nur nach dem Phänomen der Zeitlichkeit im Innern eines einzelnen Werkes oder einer Serie von Werken fragen, sondern nach dem komplexeren Vorgang, durch welchen die verschiedenen Strategien der Wiederholung in der intertextuellen Zeit möglich und kommerzialisierbar werden. Mit anderen Worten, Serialität und intertextuelle Zitatechniken erweitern unseren Begriff von Zeitlichkeit im Verhältnis zum Kunstwerk, in dem sie der Zeit des Ausgesagten, der Zeit der Aussage und der psychologischen Zeit des Betrachters eine historische, oder vielmehr: eine Zeit der Kultur zur Seite stellen.

Anmerkungen

- 1 Dino Formaggio, *Arte*, Milano 1973.
- 2 U. Eco, *Semiotik*, München 1985.
- 3 L. Pareyson, *Estetica-Teoria della formatività*, Torino 1954.
- 4 U. Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt 1973.
- 5 U. Eco, *Lector in fabula*, München 1986.
- 6 U. Eco, *Apokalyptiker und Integrierte*, Frankfurt 1982.

Der Augenblick der beschleunigten Zeit

Entstehen und Vergehen von Zeit: der Tag ordnet und gestaltet die Dehnbarkeit der Dauer; nicht nur des vergehenden Tages, des Monats oder des Jahres, sondern auch die der *Relativität* der Dauer, die stets mit unserem Verständnis der Zeit einhergeht – sei es die Zeit der Mystik oder der Politik, deren Spuren die Geschichte, die Philosophie und die Physik bis in ihre jüngsten *Theorien* der im engeren Sinn verallgemeinerten *Relativität* noch bewahrt haben. Dabei handelt es sich um jene Theorien, die zugleich zur Krise des zeitlichen und räumlichen Absolutismus führen, zur Aufsplitterung in eine Unendlichkeit »lokaler Zeiten«, die ihrerseits wiederum durch die Konstante der Lichtgeschwindigkeit induziert werden. Es ist das *Licht der Geschwindigkeit*, das von nun an die Ausdehnung und die Dauer eines neuen Tages erhellt, da es ganz selbstverständlich zu sein scheint, daß die Geschwindigkeit die Zeit in genau jenem Augenblick ausdehnt, in dem sie den Raum verengt.

Eine solche Anschauung der physischen Welt, die sich faktisch mit einer verallgemeinerten Optik, d. h. insoweit mit einer Ästhetik verbündet, daß Einstein einen Augenblick lang überlegen wird, den Begriff »Relativitätstheorie« durch den der *Standpunktlehre* [im Original deutsch, Anm. d. Übers.] zu ersetzen, stimmt mit der Metaphysik des Apostels Petrus überein, wenn dieser glaubt: »Ein Tag ist bei dem Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag.«¹

Diese Elastizität des göttlichen Standpunkts wird, mit den Arbeiten und Reflexionen des Physikers, zu der eines jeden Menschen – und zwar in einem solchen Maße, daß Einstein am Ende seines Lebens feststellen kann: »Es gibt keine wissenschaftliche Wahrheit«; eine wichtige Aussage, die offensichtlich den Interpretationskonflikt zwischen ihm und Niels Bohr hinsichtlich der Bedeutung des Unbestimmtheitsprinzips aufklärt, das künftig nicht nur die neue Physik, sondern sämtliche Wissenschaften beherrscht, woraus dann ja auch das derzeitige Verschwinden der Ethik resultiert.

Mit diesem dem Licht zuerkannten Primat, seiner als unüberschreitbarer »kosmologischer Horizont« wahrgenommenen Ge-

schwindigkeit, treten wir in eine neue Sichtbarkeitsordnung ein, in der die Zeitlichkeit eine Veränderung erfährt: die *verstreichende Zeit* der Chronologie und der Geschichte wird ersetzt durch eine *sich exponierende Zeit**, die von der absoluten Geschwindigkeit des Lichts abhängig wird. Diese Verschiebung vom wissenschaftlichen Absolutismus des Raumes und der Zeit bei Newton hin zu dem der Lichtgeschwindigkeit bei Einstein ist an sich schon enthüllend: eine Entwicklung im photographischen Sinn dieses Worts.

Die bekannte »Theorie der allgemeinen Relativität« gibt es also so nicht, jedenfalls ist die Relativität nicht so »allgemein«, wie die Theorie es vorgibt, und ihr Kontinuum, ihr *Zeit-Raum* ist vor allem ein *Geschwindigkeits-Raum*, der die Dauer und die Ausdehnung der Materie zum ausschließlichen Vorteil des Lichts relativiert; eines allmächtigen, allgegenwärtigen und in seiner äußersten Schnelligkeit unveränderten Lichts, eines *lebendigen Lichts*, das dem des Bernhard von Clairvaux ähnelt, wenn dieser erklärt: »Licht nennen wir nur den Schatten des lebendigen Lichts.«

Mit Albert Einstein und darüber hinaus mit den Vertretern der universellen Ausdehnung wird dieses »lebendige Licht« eine Neubehandlung des ontologischen Problems par excellence, nämlich das des Anfangs aller Anfänge, das *Gottesproblem*, ermöglichen, dessen sich anzunehmen die zeitgenössische Physik und Astrophysik nun wagen können. Doch kommen wir auf unseren großen Propheten-Gelehrten zurück, von dem Karl Popper sagt: »Obwohl er während seiner Ausbildungsjahre noch an einen wissenschaftlichen Determinismus glauben konnte, wurde am Ende seines Lebens sein Determinismus offen religiös oder metaphysisch.«² Für den Physiker Einstein wie auch für den Theologen Bonhoeffer stellt »die Zeit den Zyklus des Lichts« dar. Die von Kant bevorzugte *Zeitordnung* wird mit dem Begründer der neuen Relativität *Geschwindigkeitsordnung*. Mit der Vielheit lokaler Zeiten, die die von Newton noch bevorzugte globale Zeit überschreitet, führt uns die differentielle Ordnung der Geschwindigkeit zu einer Komplexion, einer Bereicherung der drei Zeiten. Künftig müssen wir mit der chronologischen »Bewegung« von Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft auch Beschleunigungs- und Verlangsa-

* Im Original: »Un temps qui s'expose.« Das ist sowohl die Zeit, die sich darstellt, aber auch die Zeit der photographischen Belichtung. Anm. des Übers.

mungsphänomene verbinden, eine Bewegung der Veränderungs-
bewegungen der Geschwindigkeit, die mit Beleuchtungsphänomenen
zusammenhängen, mit einer *Exposition* der Materie an das Tageslicht,
mit deren Ausdehnung und der Dauer; eines »Tages« indes, der sich
nur noch wenig von dem der Metaphysiker unterscheidet.

So ist wohl die *Ordnung der (absoluten) Geschwindigkeit* eine
Ordnung des Lichts, in der die drei klassischen Zeiten im Rahmen
eines Systems neu interpretiert werden, das nicht mehr das der
Chronologie ist. Die *Zeitordnung der Abfolge* im Sinne von Leibniz
wird mit Einstein *Ordnung der Exposition*, sie wird zum Repräsen-
tationssystem einer physischen Welt, in der Zukunft, Gegenwart und
Vergangenheit zu miteinander verbundenen Figuren der Unterbelich-
tung, der Belichtung und der Überbelichtung werden.

Dieses für die Physik existierende Repräsentationsproblem hat
schon sehr bald einen Zwist zwischen Niels Bohr und Albert Einstein
hervorgerufen: für den ersten hat der Begriff der Flugbahn von Teil-
chen keinen Sinn mehr, oder er ist für die Quantenphysik wenigstens
nicht mehr nützlich, während der zweite sich der Vorstellung selbst
einer physischen und unabhängig von jeder Beobachtung existieren-
den Wirklichkeit verweigert. Daraus erklärt sich bei Einstein, der
zusammen mit dem Architekten Mendelssohn das Potsdamer Obser-
vatorium errichtet hat, die Bedeutung des Begriffs »Standpunkt«.

Sobald man die Bedeutung der verschiedenen Vehikel in den
Vorstellungen Albert Einsteins begriffen hat, die des Zuges, der
Straßenbahn, des Fahrstuhls etc., versteht man auch, was der Verlust
des Begriffs der Verlaufsbahn, der Flugbahn, also eines Begriffs der
Geometrie für ihn an Tragischem bedeuten mußte. Weil er die
ballistische Relativität eines Galilei fortsetzte, konnte Einstein den
Verzicht des Standpunktes in der Quantenphysik nicht hinnehmen.
Für ihn wie auch für viele andere vor ihm gilt: *Die Geschwindigkeit
dient dem Sehen*. Als qualitative Größe und einfachste Maßeinheit,
die jeder anderen geometrischen Zerlegung, jeder chronometrischen
Messung vorausgeht, bildet die *Geschwindigkeit das Licht des Lichts*.
Das haben auch die technologischen Erfahrungen der Verwendung
von »Belichtungszeit« seit der Dunkelkammer bei Niepce und Da-
guerre, der Chronophotographie von Marey bis hin zu den heutigen
»Elementarteilchenbeschleunigern«, diesen Teleskopen des unend-
lich Kleinen, bestätigt.

Wie jüngst ein Professor der Gravitationsphysik erklärte: »Das beste Mittel zur *direkten* Untersuchung eines physischen Prozesses mit atomarer oder subatomarer Abstufung ist die Verwendung eines Bündels beschleunigter Teilchen. Ebenso wie das Licht zugleich aus Wellen und Teilchen (Photonen) besteht, begreift man wirklich, daß mit jedem in Bewegung befindlichen Körper eine ›Wahrscheinlichkeitswelle‹ genannte Welle verbunden ist. Diese mit beschleunigten Elektronen verbundene Welle verwenden die Physiker in ihren Elektronenmikroskopen, *um die feinsten Details der Moleküle der Materie wie gleichsam mit einem ›gewöhnlichen‹ Licht zu sehen.* In dem Maße jedoch, wie die Größe der beobachteten Phänomene abnimmt, muß man Sonden mit zunehmend kürzeren Wellenlängen verwenden, d. h. Bündel zunehmend beschleunigter Energieteilchen.«³

Vom gewöhnlichen Licht vertrauter optischer Apparate (Mikroskop, Teleskop etc.) bis hin zu diesem allerneuesten »außergewöhnlichen« Licht der relativistischen und probabilistischen Optik der Elektronenmikroskope, der Radioteleskope und Teilchenbeschleuniger wohnen wir einer grundlegenden Veränderung der physischen Vorstellung bei, die eben eine zusehends kürzere (von der Sekunde bis zur milliardstel Sekunde) *Belichtungszeit* verwendet, die uns über die Zeit der chronologischen Abfolge hinaus zu einer Ordnung chromoskopischer, genauer: »dromoskopischer« Sichtbarkeit führt.

Die These Kants, derzufolge die Zeit unmöglich *direkt* zu beobachten und derzufolge schließlich die Zeit unsichtbar sei, bricht zusammen, weil die Relativität, die »Standpunktlehre« Einsteins mit einer Art photographischer (oder genauer: photonischer) *Verortung* der atomaren und subatomaren physischen Welt korrespondiert. Wenn einmal das *Verstreichenlassen der Zeit dazu diene, die verstreichende Zeit indirekt zu sehen*, die Dauer folglich eine progressive Enthüllung von Ereignissen war, ist seit der Einsteinschen Relativität das Verstreichenlassen »Belichtung«; und in der verallgemeinerten Optik ist es nicht mehr der fortschreitende Charakter, also die Ausdehnung der Zeit, die sehen läßt, sondern der intensive Charakter, die maximale Intensität der Lichtgeschwindigkeit, die nun diese Aufgabe übernimmt.

Künftig ist das »Licht der Zeit« nicht mehr jenes des Sonnentages, jenes Licht eines mehr oder weniger leuchtenden Sterns, sondern es ist das der absoluten Geschwindigkeit der Photonen, das Aktionsquantum des Lichts ist Maß und letzte Grenze der wahrgenommenen Welt.

Der *vergehenden Zeit* entsprach gestern noch eine *ausgedehnte Zeit*, die der geschichtlichen Abreißkalender und anderer Kalendarien, die die Kantische These von der Unsichtbarkeit der Zeit vollkommen rechtfertigte. Der *sich augenblicklich exponierenden Zeit* entspricht jetzt eine *intensive Zeit*, die der Chronoskopie des »relativistischen und immerwährenden Gegenwärtigen«, eine integrale Optik, die sich der Allgegenwart und der Gleichzeitigkeit des göttlichen Blicks angleicht: »TOTUM SIMUL, in dem die aufeinanderfolgenden Momente der Zeit in einer Wahrnehmung ko-präsent werden, die aus diesen sukzessiven Momenten eine *Ereignislandschaft* machen wird.«⁴

So ist der »Tag« der allgemeinen Relativität nicht länger der des Zyklus, der *solaren Revolution* (Sonnenumlauf), sondern der Tag der *photonischen Resolution* (photo-graphischer Auflösung), einer Resolution, die endlich die verallgemeinerte Lesbarkeit jeder Dauer, das Sichtbar-Machen der Zeit erlauben wird, wie ja auch die okulare Anpassung oder die Verortung eines Objektivs mit großem Auflösungsvermögen (großer Resolution) die Klarheit einer augenblicklichen Photographie steigert.

Man versteht jetzt, warum der deutsche Gelehrte angesichts der Prämissen der Quantenphysik erstaunt, ja perplex gewesen sein mußte. Er, der nicht aufgehört hatte, eine Ästhetik der relativistischen Vorstellung des Kosmos auszuarbeiten, fand sich plötzlich ihrem Gegenteil konfrontiert: einer *Ästhetik des quantischen Verschwindens*, ein »Anti-Licht« (wie es die Antimaterie Diracs für die Materie geworden war); ein Licht, in dem mit der Geometrie der Verlaufsbahnen von Elementarteilchen das vierdimensionale Kontinuum entschwand. Das Unbestimmtheitsprinzip Heisenbergs, das der Quantenmechanik zugrunde lag, lief wirklich auf ein *Diskontinuum* hinaus, in dem die Anzahl der Dimensionen sich unablässig vergrößert⁵ und fluktuiert; Niels Bohr hatte schließlich verkündet: »Man muß ausdrücklich auf eine Beschreibung im Raum und in der Zeit verzichten . . . das Verlangen nach einer intuitiven Vorstellung, die mit den Bildern in Raum und Zeit konform geht, ist ungerechtfertigt.«⁶

Indem sie die Situation eines unabhängig von der Beobachtung existierenden Objekts brüchig werden läßt, führte die Quantentheorie, sehr zum Nachteil Einsteins, zu einem *Verbot der Vorstellung* und

folglich zur Notwendigkeit, auf die traditionellen Begriffe von Raum, Zeit und Kausalität zu verzichten. Da die untersuchten »Objekte« nicht mehr als reale Objekte untersucht wurden, sondern – um mit Heisenberg selbst zu sprechen – als »Subjekt-Objekte«, führte das *Unbestimmtheitsprinzip auch zum Verzicht auf das Realitätsprinzip*.

Tatsächlich ereignen sich die quantischen Phänomene nur deshalb nicht mehr im relativistischen Zeit-Raum, weil sie sich nicht mehr in irgendeine Ordnung der Abfolge oder raum-zeitlicher Positionen einschreiben, sondern nur noch in einer Ordnung *ultra-relativistischer* (augenblicklicher) *Belichtung*, in den Spuren der Aufnahmeräume von Beschleunigungskreisen im CERN oder anderswo: eine experimentelle Halluzination, in der der Physiker ein wenig demjenigen vergleichbar wird, der sich mit Beobachtung begnügt, mit dem Zählen von Lichtzeichen, die ihn in der Nacht erreichen, obwohl er sich hartnäckig zu glauben weigert, es gebe dort jemand anderen, der die Lampe halte, besser: daß es überhaupt eine elektrische Lampe gebe und daß das von ihm aufgenommene Licht eine Ausstrahlung von fern her sei, ein Flimmern vor den Augen vielmehr, ein quantisches Blenden, eine reine Offenbarung des Jenseits!

Daher dieses Wettrennen mit Hochenergien, die Errichtung gigantischer Beschleuniger wie des LEP, der Kollisionskreis des CERN in Genf mit 27 km Umlaufstrecke, der Linearbeschleuniger in Stanford/Californien oder auch jener Vorschlag einiger Physiker, die durch den Rückstand der Experimente gegenüber der Theorie beunruhigt sind: Sie wollen *einen Teilchenbeschleuniger bauen, der rund um die Erde läuft, ihn also im erdumspannenden Raum konstruieren*, um das Aufblitzen des Lichts der Geschwindigkeit nochmals zu steigern. Dämmerung eines verklärenden Tages ohne jedes gemeinsame Maß mit dem Umlauf der Sonne zwischen Anfang und Untergang: glänzender Erfolg einer dauerlosen Dauer, einer intensiven Zeit, die die ausgedehnte Zeit der Kalendarien und der Geschichte zu überblenden vermag. »Höchstwahrscheinlich ist die vollständige Objektivität der Raum-Zeit und ihrer inhaltlichen makroskopischen Ereignisse eine Illusion, ebenso wie jene Objektivität, die man dem Wahrscheinlichkeitsbegriff in seinem Häufigkeitsaspekt zuerkennen möchte. In Wahrheit sind weder die »Raum-Zeit« noch die »Wahrscheinlichkeit« gänzlich objektiv, zum anderen aber auch nicht vollkommen subjektiv, wenn sie unauflöslich beides sind⁷, erklärt uns O. Costa de

Beauregard. Er setzte diese skeptische Betrachtung fort, indem er die Vorstellung einer *Stereo-Spatialität* einführt, deren Umrisse endlich den Konflikt zwischen Quantenphysik und Einsteinscher Relativität in der kosmologischen Deutung lösen könnte: einerseits der *Exo-Raum*, der bekannte Zeit-Raum makroskopischer Ereignisse; andererseits der *Endo-Raum* der mikroskopischen quantischen Ereignisse. Was wird aber dann aus dem Begriff der *physischen* Größen, der Dimensionen des Kosmos? Sagen wir es so: Der Energiebegriff ersetzt künftig den der Distanz, wobei sich von selbst versteht, daß diese beiden Quantitäten mit dem Heisenbergschen Unbestimmtheitsprinzip verbunden sind. Muß man darunter verstehen, daß es auf seiten der von Costa de Beauregard vorgeschlagenen *doppelten Spatialität* Raum gibt für eine *doppelte Temporalität*, eine unendlich »kleine« und eine unendlich »große« Zeit? Wenn das der Fall wäre, würde sich der intuitive Begriff einer dauerlosen Dauer, einer *Zeit der* diesseits der Einsteinschen Raum-Zeit gelegenen *Intensivität* erklären und die Suche der Mikrophysik nach Elementarteilchen, nach milliardstel Sekunden (Nanosekunde, Pikosekunde, Femtosekunde) einen neuen Sinn bekommen, einen umgekehrten, der jenem aktuellen Versuch zeitlicher Regression, der berühmten astrophysikalischen Suche nach den ersten Augenblicken des Universums, widerspräche.

Diese Frage stellen scheinbar manche Wissenschaftler nachdrücklich, indem sie erklären: Wenn man den Ursprung des Universums in dieser Perspektive begreift, begreift man die Instabilität eines ursprünglichen quantischen Nichts. Vor 15 Milliarden Jahren wäre das Universum also aus dem »Nichts« heraus entstanden, und unsere universelle große Uhr hätte zu schlagen begonnen; doch die von dieser Uhr bestimmte Zeit, die Zeit, die in diesem *gekrümmten* Universum verstreicht, ist nicht die mit dem *flachen* Zeit-Raum der ursprünglichen Leere verbundenen Zeit. Wie auch im Fall des schwarzen Lochs ist die Beziehung zwischen diesen beiden Zeiten einzigartig und führt zu folgendem paradoxalen Schluß: »Das Universum würde seit einer endlichen Zeit bestehen und es wäre seit einer unendlichen Zeit aus dem quantischen Nichts hervorgegangen.«⁸

Dieser kurze Abriß des Begriffs eines unendlich »Kleinen« der Dauer, so wie die Erfahrungen mit intensiven Beschleunigern ihn ermöglichen, zeigt, wie tatsächlich unsere Wahrnehmung der Zeitlichkeit sich

verändert: *Der Verlauf der Zeit bis hin zur absoluten Intensivität stülpt die Wirklichkeit um wie einen Handschuh*; das Maß der Dauer ist tatsächlich nicht mehr die Dauer, sondern paradoxerweise die unendliche und stetige Vertiefung des Augenblicks; der Ursprung des Universums erscheint im Bereich der Instrumente, wenn nicht sogar in dem des künftigen spatialen Teleskops, während das unendlich Kleine des Augenblicks außerhalb dieses Bereichs erscheint.

In der *Verdoppelung des Unendlichen* wird das Verbot der Repräsentation, die kosmologische (Ver-)Blendung zentral. Einerseits scheint das unendlich »Große« des *relativistischen* Zeit-Raums für unsere Meßinstrumente (Teleskop, Spektroskop) erreichbar zu sein, andererseits ist das unendlich »Kleine« des *ultra-relativistischen* Geschwindigkeits-Raums für immer unerreichbar, weil man, um mit den Spezialisten zu sprechen, einen Teilchenbeschleuniger von der Größe unserer Galaxie, das heißt des Universums, errichten müßte, um das Jenseits der Zeit vielleicht zu schauen!

Indem wir diese seltsame Kosmogonie zu konstruieren versuchen, dieses Puzzle, in dem die Verdoppelung der Zeit die des Unendlichen hervorruft, beobachten wir eine merkwürdige »Weltanschauung«, in der der Makrokosmos endlich und der Mikrokosmos endlos wäre; in der der makroskopische Zeit-Raum nicht trotz seiner Größe wahrnehmbar wäre, sondern eben dank seines Gigantismus.

Einerseits beobachten wir also eine *extensive Zeit*, die des unendlich Großen der Dauer (Zeit-Raum), die in Milliarden Jahren gezählt wird. Zum anderen eine *intensive Zeit*, die des unendlich Kleinen der Zeit (Geschwindigkeits-Raum), die man in milliardstel Sekunden zählt und hier die theologische Frage nach der Entstehung – oder, wenn man diese Formulierung vorzieht, das ontologische Problem der ersten Minuten des Universums, wie es der Nobelpreisträger Steven Weinberg stellt – jeden Sinn doch zu verlieren droht, wenigstens hinsichtlich des »Beginns der Zeit«.

Wenn es wirklich ein unendlich Kleines der Zeit gibt (wie es eines des Raums gibt, das fordert jedenfalls die Relativitätstheorie), dann ist die erste Minute des Universums eine unendliche, und dann bleibt auch ein Beginn der Zeit auf der Grundlage der absoluten Intensivität des Augenblicks zu erforschen.

So würden sich am Schnittpunkt (auf der Zwischenfläche) zwischen dem Zeit-Raum und dem Geschwindigkeits-Raum ein im Infinitesi-

malen der *gegenwärtigen Zeit* verborgener Beginn und ein gleichermaßen im unendlichen Großen der längsten Dauer der *vergangenen Zeit* versteckter Beginn kreuzen; zwei »Anfänge« für eine einzige Genese? Oder aber zwei »kosmologische Ursprünge« für zwei Anfänge?

In seinem Essay von 1933 *Zeit und Ewigkeit bei Plotin und Augustinus* schrieb Jean Guitton: »Der Augenblick ist im wesentlichen eine Mitte, man kann unmöglich einen bevorzugten Augenblick unterstellen, der ein Ende wäre, ohne ein Anfang zu sein, oder ein Anfang, ohne in eins ein Ende zu sein. So erkennt man also sehr deutlich, wie absurd es ist, die Zeit in Platonischer Weise entstehen zu lassen.« Es ist diese Relativität, diese allgemeine Elastizität der Dauer, die von jenen präsentiert oder offenbart wird, die mystische Erfahrungen machen. Um es mit dem Apostel zu sagen: »Ein Tag ist wie tausend Jahre und tausend Jahre sind wie ein Tag.« Oder mit dem Blick eines überzeugten Relativisten: eine milliardstel Sekunde ist wie 15 Milliarden Jahre und die 15 Milliarden Jahre, die uns angeblich von der kosmischen Genese trennen, sind nur noch eine Nanosekunde, nur noch eine milliardstel Sekunde.

Daher rührt auch das Kindische dieses astrophysischen Anliegens, den »Anfang aller Anfänge« in genau jenem Augenblick zu ergründen, in dem sich gerade in der Mikrophysik das Problem der möglichst großen Beschleunigung stellt.

Auf diese Weise wird auch die Weigerung Albert Einsteins verständlich, das Prinzip der universellen Ausdehnung, also die Ideologie des auf den Kosmos angewandten evolutionistischen Modells anzuerkennen, besser verständlich jedenfalls als durch die Behauptung einer intellektuellen Sklerose, der Trägheit eines alt gewordenen deterministisch orientierten Genies, das sich weigert, sein »stationäres« Modell preiszugeben. Zugleich wird es auf diese Weise auch möglich, Einsteins quasi-testamentarischen Satz: »Es gibt keine wissenschaftliche Wahrheit« richtig zu verstehen. In der Tat führt die seit 1922 durch den sowjetischen Physiker Alexander Freidmann entworfene und sieben Jahre später durch den amerikanischen Astronomen Edwin Hubble bestätigte Vorstellung von der Erweiterung des Universums für den Theoretiker der allgemeinen Relativität (1915) zu einer *Illusion der kosmologischen Optik*. Das allgemeine Zurückweichen der himmlischen Objekte und die bekannte Verschiebung in Richtung auf das Rot des Galaxienlichts münden sicherlich in einen perspektivischen

Fluchtpunkt, doch keineswegs so, wie es im Lauf der dreißiger und vierziger Jahre die beiden Physiker Lemaitre und Gamow vorgaben, in einen originellem *Ausgangspunkt* nämlich, in dem sich eines Tages die Notwendigkeitsbedingungen der kosmischen Wirklichkeit konzentriert fänden: Wandlung des chinesischen Eies dem Namen nach, die heute einige zum Versuch einer Erkenntnis der universellen Finalität, der *Wahrheit der Wahrheiten* treibt, zum Gegenteil des dem alten jüdischen Gelehrten lieb gewordenen Relativitätsprinzips.⁹

Wie dem auch sei, die Katastrophe wird zum Alpha und Omega der zeitgenössischen Kosmogonie: Kausalitätsexplosion (BIG-BANG), Finalitätsimplosion (BIG-CRUNCH) – die Physiker sitzen in der Falle ihrer kosmologischen Logik, gezwungen, dem *Unfall* jene primäre Bedeutung zuzuerkennen, die sie doch einst noch der *Substanz* antrugen. Was man auch sagt oder macht, künftig ist der Unfall absolut und notwendig und die Substanz relativ und zufällig. Für alle überzeugten Materialisten oder »Anti-Creationisten«: *Der Unfall ist die weltliche Form des Wunders geworden.*

Anmerkungen

- 1 II. Petrusbrief, Neues Testament. 3. Die Leugnung der Wiederkunft Christi.
- 2 K. Popper, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*. Paris 1984.
- 3 Abhay Ashtekar, *La gravitation quantique*. In: *Recherche*, Nov. 1984.
- 4 Boecius. Zit. n. P. Ricœur, *Temps et récit*. Paris 1983.
- 5 Zum Beispiel die Theorie von Kaluza/Klein, die versucht, im Rahmen einer Quantik die grundlegenden Kräfte der Natur in einem mehr als vierdimensionalen Zeit-Raum zu vereinigen.
- 6 1927.
- 7 O. Costa de Beauregard, *La notion du temps*. Paris 1983.
- 8 E. Gunzig/I. Stengers, *Mort et résurrection de l'horloge universelle*. In: *L'art et le temps*. Brüssel 1984.
- 9 Gleichwohl sei angemerkt, daß die »evolutionäre« Anschauung ihrerseits selbst entwickelt wurde und daß der Begriff der Ausdehnung, der kosmischen Ausweitung nicht mehr auszureichen scheint, um die Dromosphäre zu bezeichnen. Man erkennt heute, »daß die Geometrie des Universums und ihre Metrik sich derart entwickeln, daß der Abstand zwischen zwei Punkten regulär mit der Zeit größer wird, genau so, wie es die allgemeine Relativität vorhersah«. N. Prantzos/M. Cassé, *L'avenir de l'univers*. In: *Recherche*, Juni 1984.

Dietmar Kamper

Zeitopfer:

Vom ewigen Kalender zum Alltag der Termine

Termine sind Zeitpunkte, an denen Schluß gemacht wird mit dem Kalender. Ihr Alltag heißt zu Recht »grau«. Darin sieht man viele Menschen, bleich vor Zeitmangel, durch künstlich beleuchtete Räume eilen, um dennoch pünktlich zu sein. Das Tempo des Hastens von Termin zu Termin ist seit Napoleons Zeiten dauernd beschleunigt worden. Vielleicht erinnert man sich – zwischendurch – an den Taugenichts, der zu Beginn des Frühlings in der Wiese vor der Mühle seines Vaters liegt und nichts tut. Aber es gibt nach wie vor keine ernsthafte Gegenwehr. Die Farblosigkeit des Alltags, der einen pointierten Widerspruch gegen den Wechsel der Jahreszeiten und der Werk- und Feiertage darstellt, verschluckt alles Bunte, mit dem – der Sage nach – die Menschen früher sich die Zeit vertrieben haben.

Wie ist ein solch ambivalentes Verhalten zu erklären, das Leiden macht, obwohl es ein stillschweigendes Einverständnis voraussetzt? Wie kommt es zu derart weitreichenden Toleranzen bei einer strikten Lebensführung, die auf sich achtgibt? Wie läßt sich der Skandal einer immediaten Paradoxie der Zeit für ein Bewußtsein vertuschen, das vom Satz des »ausgeschlossenen Dritten« geradezu lebt?

Eine Antwort könnte heißen: Am menschlichen Umgang mit der Zeit werden gegenwärtig Züge eines paradoxen »Opferkultes« sichtbar, der ein drohendes Ende der Zeit durch mimetische Verdopplung, also durch Totschlagen der Zeit oder durch organisierten Zeitvertreib oder durch Übertreibung der Termine zu verhindern versucht. –

Das Riskante dieser Antwort entspricht dem Wahnsinn des zu erklärenden Sachverhaltes. Sie soll in elf Punkten erläutert werden.

1. Alle Ökonomie – so hat Karl Marx prophezeit – werde schließlich Ökonomie der Zeit. Dies war nicht nur in dem Sinne gemeint, daß es um eine Verkürzung der Arbeitszeit gehen soll, sondern um eine ökonomische Zeitregie, um eine »Ordnung« der Zeiten, deren Gesetzmäßigkeiten als rationale rekonstruierbar sein müßten. – Ein Rückblick auf die vergangenen einhundertfünfzig Jahre zeigt jedoch einen offensichtlichen Gegensatz bzw. Gegenlauf zu dieser Annahme.

Statt einer vernünftigen Chronopolitik nach dem Muster der Ökonomie hat sich herausgestellt: Je mehr Zeit gespart wurde, desto weniger gibt es davon. Statt Kurzweil, wie in allen Prospekten der Moderne versprochen, hat sich eine qualitätslose Langeweile ausgebreitet; statt Fülle nur Leere der Zeit. Die Propagierung der Formel »Zeit ist Geld« hat keineswegs dazu geführt, daß diejenigen, die Geld haben, Zeit hätten. Die Verkürzung der Wege hat nicht etwa einen Zeitgewinn nach sich gezogen, sondern effektiv nur Zeitverlust. Die Absicht, die Zeit wie den Raum zu beherrschen, endete bei einem paradoxen Resultat: Die Zeit schwindet, die Zeit geht aus, die Zeit stirbt.

2. Die Paradoxie einer solchen Ökonomie der vertriebenen Zeit läßt sich zwar auch am Alltag der Termine, am überfüllten Kalender einzelmenschlicher Lebensläufe und nicht zuletzt daran ablesen, daß selbst auf Tagungen über die Zeit die Zeit äußerst knapp ist, deutlicher jedoch in Anbetracht des globalen und orbitalen Schicksals der zivilisierten Menschheit. Die beiden vergangenen Weltkriege haben die Welt weitgehend synchronisiert. Ein übriges tut die neueste Hochrüstung. Fast alle Menschen leben nun unter dem Druck einer einzigen Zeit. Sie besteht in nichts anderem als im schwindenden Unterschied zwischen Erstschlag und Zweitschlag der hochgerüsteten Raketen. Die Chronopolitik der Erde war und ist zunächst militärisch (Paul Virilio). Das liegt hauptsächlich an der Verknüpfung von Macht und Beschleunigung. Nur wer schneller ist – so heißt es –, kann den Krieg gewinnen. Alles, auch das vorderhand Nicht-Militärische, wird unter dieser Bedingung zur Waffe, die ihr Ziel sucht, um es zu vernichten. Die beschleunigte Zeit ist Kriegszeit.

3. Krieg aber – und dies ergibt einen schmerzenden Rückstau der Reflexion im Kopf der Strategen – ist heute Selbstvernichtung. Daß es unmöglich ist, diesen Krieg für sich zu entscheiden, macht die Paradoxie komplett. Sie kann durch die Fortsetzung der herkömmlichen Strategien noch verschärft werden; dergleichen muß aber zur gegenseitigen Stillstellung der Supermächte führen . . . oder zum Eklat, der jegliches Überleben grauenvoll macht. Es wird darauf ankommen, im Schatten einer derart suspendierten Katastrophe Zeit zu gewinnen, ohne daß bisher klar wäre, wie dergleichen möglich sein sollte. Denn Panik, die angebracht und ausgebrochen ist, wird mit

Sicherheit wieder der kurzschlüssigen Ökonomie rationaler Problemlösungen verfallen, die ihre Ohnmacht angesichts der Zeit längst offenbart haben. Vielleicht gelingt es mittels einer Intensivierung der Unsicherheit und – da die Nützlichkeit nicht weiterhilft – mittels einiger »unnützer« Fragen (Michel Serres). – Prognosen so unterschiedlicher Denker wie Leopold Ziegler, Martin Heidegger, Rudolf Kassner und Eugen Rosenstock-Huussy deuten einen welthistorischen Übergang von der Raumfixierung der Menschen zur Zeitgenossenschaft an. Irgendwie werde die Menschheit sich aus der frühen Identifizierung mit Territorien ablösen und aus der Erfahrung planetarischer Zeit neue Verbindungen knüpfen und erkämpfen. Wäre also die Paradoxie der sterbenden Zeit – wenn sie kein Ende ist – der Durchgang durch ein Nadelöhr?

4. Müssen alle Zeiten auf eine einzige: die lineare beschleunigte reduziert sein, damit eine Umkehr im Vorrang von Raum und Zeit möglich wird? Ist das Opfer dieser Zeit der Uhren und Chronometer, der vierten Dimension des naturwissenschaftlichen Raum-Zeit-Kontinuums im Wortsinne notwendig? Was aber wäre Zeit sonst als ihre Messung? – Es reicht offenbar nicht aus, den Unterschied zwischen der gemessenen Zeit (Chronos), die den Alltag der Termine determiniert, und der zyklischen Zeit (Aion) der astronomisch-astrologischen Kalender zu markieren, die anhand der ewigen Wiederkehr der Rhythmen der Sterne, der Erde, des Lebens die großen und die kleinen Jahre strukturiert. Dieser Einschnitt, der in der Form eines »Hiatus von Lebenszeit und Weltzeit« (Hans Blumenberg) neuerdings vor allem in den Sozialwissenschaften viel Aufmerksamkeit erregt, ist jedoch, von Handlungszwängen aus betrachtet, nicht erheblich. Er zählt gewissermaßen nicht. Die »dritte« Zeit (Kairos), der gelebte Augenblick, die Zeit, die in nichts anderem besteht als im »glücklich erfahrenen Verfließen der Zeit« (Octavio Paz), ist so ganz und gar Passion, daß sie immer wieder unscheinbar wird. Vor allem in Rücksicht auf die eingangs formulierte Antwort wiegt sie das Gleichbleibende, das Kontinuierliche einer Zeitbemächtigung keineswegs auf, die gegen ein vorzeitliches Chaos gerichtet ist und die Bedrohung durch einen katastrophalen Einbruch von außen mittels Opfer, d. h. »kleiner« Katastrophen, beschwört.

5. Das genau nennt André Leroi-Gourhan die »Pünktlichkeit der Opfer«, eine erst mit der Stadtkultur vor etwa 10 000 Jahren aufkommende Chronopolitik, die das Verrinnen der Zeit durch inszenierte Unterbrechungen, durch Opferfeste, die zu »Hochzeiten« stilisiert werden, unterbinden will. Man hat die Opfer mit der Kraft der Verjüngung begründet, die vom Fließen des Blutes ausgeht und die eine alt gewordene Zeit wieder in Schwung bringt. Aber was ist mit der Mimesis eines derartigen Schreckens wirklich gemeint? Das Ereignis, das die Normal-Zeit unterbricht, muß ein im strengen Sinn des Wortes »überdimensionales« sein, eines, das die geübte Erfahrung der Menschen sprengt und das es zwingend erforderlich macht, die gesamte Zeitrechnung neu zu beginnen. Nur dieser Zwang zur Datierung eines Anfangs, eines Ursprungs, wäre charakteristisch für Ereignisse von Belang. Insofern darf man davon ausgehen, daß Kalender in einer Katastrophe wurzeln und daß dergleichen Unerhörtes in ihnen sich auswirkt, jedenfalls nie völlig vergessen werden kann.

6. Einer der ältesten Kalender der Erde, von denen man weiß, ist der der Maya. Sein Anfang kann – von heute an gerechnet – auf eine Zeit vor etwa 10 000 Jahren datiert werden. Im Vergleich mit den frühesten, überlieferten Mythen fällt auf, daß auch diese um ein halbverschwiegenes Großereignis kreisen: z. B. die weltweiten Sintflutsagen, die platonische Erzählung von Atlantis und von seinem plötzlichen Untergang, die wiederholten Berichte vom Torkeln der Sonne usf. Ohne Einzelheiten hier ausbreiten zu können, läßt sich doch eines hypothetisch festhalten: der mit der Stadtgeschichte anhebende Zivilisationsschub rekurriert auf eine gewaltige Katastrophe. Von daher könnte sich auch die im wesentlichen kriegerische Grundstellung des zivilisatorischen Fortschritts zur Erde erklären, das fundamentale Ressentiment im Verhältnis zum Materiellen und die Konnotation von Macht, Unterwerfung und Herrschaft, welche die Ordnung des Raumes und der Zeit durchzieht. Arbeit als Austausch mit der Natur ist – so betrachtet – untergründig als Krieg inszeniert (Carlo Jaeger).

7. Ereignis kommt nicht von Aneignen, sondern von Eräugen. In ihm ist das Auge der betroffene Sinn. Was Wunder, daß wiederum eine Umdeutung der Sinnlichkeit erfolgt: in aller das Furchtbare des Ursprungs heimzahlenden Bemächtigung spielt das Auge als Waffe

(nicht als Organ der Wahrnehmung) die entscheidende Rolle. An einer Geschichte des Auges müßte demonstrierbar sein, wie für die Spanne vom Kalender der ewigen Wiederkehr bis zum Terror des Alltags der kontrollierende Blick nach und nach an Macht gewinnt und mittels einer Verdrängung des Ohrs den Raum parzelliert und die Zeit durch Überregelung zur Strecke bringt. Visualisierung ist Entmaterialisation, ist Substituierung der Dinge durch Bilder der Dinge, ist schließlich der Triumph des Imaginären über das Reale. Gleichzeitig wird die Affinität der Welt als Bild zum Weltuntergang als Bild herausgearbeitet. Der herrschende Blick drängt auf Vernichtung des Sichtbaren. Er ist mörderisch in seinen Wirkungen.

8. Man muß sich vorstellen, daß die im Gleichgewicht des Schreckens aufeinandergerichteten Superwaffen »explosive Menhire mit Augen« (E. P. Thompson) sind, um die harte Kontinuität der Zivilisation seit der Steinzeit zu begreifen. Dabei hängt die Kette der Abstraktionen vermutlich in einer Logik des Opfers. Das bedeutet nicht nur, daß die Metaphorisierung der Opfergaben vom Menschenopfer über Tieropfer, Pflanzenopfer, Dingopfer, Geldopfer bis zum Zeitopfer eine Verkettung von Zwangszusammenhängen bildet; das heißt auch, daß in jeder Etappe je anders der ursprüngliche Schrecken wiedererkannt und so das Ende mit dem Anfang verknüpft wird. – Könnte es nicht sein – so wäre in Anspielung der leitenden Hypothese noch einmal zu fragen –, daß die sterbende Zeit ein Opfer darstellt, in dem die Obsession durch ein katastrophales Ur-Ereignis mimetisch wiederholt und mimetisch getilgt werden soll? Könnte es nicht sein, daß ein imaginärer Tod die Herrschaft des Blicks beendet und damit die Macht des Wahns, man könne gegen das Leben auf der Erde einen Krieg gewinnen? Könnte es, drittens, nicht sein, daß im Augenblick der restlos verlorenen Ewigkeit und der rettungslos erstarrten Chronokratie eine Antwort ohne Frage auftaucht und ein Spiel ohne Regel gelingt?

9. Bei den wenigen Versuchen, das Wesen einer nicht-gemessenen Zeit zu ergründen, fällt auf, wie sehr sich das gewohnte Verständnis von den drei Dimensionen des Raumes und der einen Zeitdimension umkehrt. Im Gegensatz zur Aristotelischen Vorstellung, die Zeit sei eine »Jetzt-Punkt-Folge« aus einem »noch nicht« in ein »nicht

Christoph Wulf

Lebenszeit – Zeit zu leben?

Chronokratie versus Pluralität der Zeiten

Nie zuvor währte das menschliche Leben so lange wie heute. Trotz der Ausdehnung der Lebenszeit wird der Mangel an Zeit, der allenthalben beklagt wird, augenfällig. Diese Erfahrung verweist auf ein verändertes Verhältnis des Menschen zur Zeit, zum Tod und damit zum Leben. Während früher das Leben von einem transzendenten »Vorher« und »Nachher« umschlossen war, das die Bedeutung der Lebenslänge relativierte, wird nach dem Wegfall der *Transzendenz* die Lebensdauer zum entscheidenden Inhalt des Lebens. Unter diesen Bedingungen kann die Lebenszeit nie ausreichen; Zeit wird immer knapper und kostbarer und gewinnt gerade deswegen eine alle Lebensbereiche durchdringende Bedeutung. In historischer Hinsicht läßt sich der Mangel an Lebenszeit noch an zwei weiteren Ereignissen festmachen: Der Entdeckung des *heliozentrischen Weltbildes* durch Kopernikus und der Entwicklung der *Evolutionstheorie* durch Darwin.

Mit der Ablösung des geozentrischen ptolemäischen Weltbildes durch das heliozentrische *kopernikanische Weltbild* und der damit veränderten Sicht des Kosmos erfolgt eine ungeheure Ausweitung des Raum- und Zeithorizonts. Die überlieferten Zeithorizonte werden zerschlagen und die Weite des Äthers wird sichtbar. In der Folge steigt der Zeitbedarf des Menschen und der Menschengattung ins Unermeßliche. Bereits die Astronomen Kopernikus und Kepler entdecken diesen Zeitbedarf: Um genaue Angaben über die Veränderung der Sterne machen zu können, bedarf es Zeitspannen, die das Leben des einzelnen übersteigen. Die astronomische Erkenntnis steht also in unmittelbarer Abhängigkeit von der Zeit. Zeit wird zu einer Voraussetzung für Wahrheit. Angesichts des hier erforderlich werdenden Zeitbedarfs wächst die Distanz zwischen der für die wissenschaftliche Erkenntnis notwendigen und der im individuellen Leben bzw. im Leben der Menschengattung verfügbaren Zeit. Hatte schon Bacon den Zeitbedarf modernen Wissens deutlich gesehen, so kann man in Descartes' Bemühungen, eine universelle Methode zu entwickeln einen Versuch sehen, die Zeitunabhängigkeit neuzeitlicher Erkenntnis zu fördern.¹ Denn die universelle Methode Descartes' bear

spricht – unabhängig vom individuellen Menschen und seiner Lebenszeit – Gültigkeit und wird damit dem Zeithorizont der neuen Weltansicht durchaus gerecht. Trotz dieser Versuche, die Zeitabhängigkeit der Wahrheit zu verringern, wird der Mensch als Subjekt der Geschichte immer weniger fähig, die Welt zu begreifen; sogar das Gattungssubjekt Mensch hat dazu nicht mehr die erforderliche Zeit.

Mit der Entwicklung der *Evolutionstheorie* wird die Frage »Wer ist der Mensch?« auch zu einer Frage der Zeit. Wann beginnt und wann endet die Geschichte des Menschen? Wo ist die Grenze des Menschen zum Nicht-Menschen? Gehört die Geschichte der Entstehung des Lebens schon zur Geschichte des Menschen? Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden, sie führen zu einer Ausdehnung des Zeithorizontes. Wenn sich die Geschichte des Menschen in die des Lebens und in die der Natur verliert, führt diese Ausweitung des Zeithorizontes zu einer Erschütterung bis dahin gültiger Sinndeutungen menschlichen Lebens. Mit dieser Erkenntnis wird die Einsicht unabweisbar, daß die menschliche Vernunft selbst insofern zeitabhängig ist, als es zu ihrer Entfaltung eines langen Evolutionsprozesses bedurfte. Das heißt, es scheint kaum mehr möglich, die Einheitlichkeit der menschlichen Vernunft über die Zeit hin zu erhalten. Nicht nur die menschliche Kultur, sondern auch die menschliche Natur ist zeitabhängig. Einmal vergangene Kulturen sind wie die frühen Phasen der Menschheitsentwicklung unwiederbringlich. Die *Irreversibilität der Zeit* ist unaufhebbar.

Jedenfalls gehört zu den bestimmenden Merkmalen der Neuzeit die Erkenntnis der Zeitlichkeit des Universums, der Natur, des Menschen in seiner Kultur, wobei die für die Geschichte des Universums und der Natur geltenden Zeithorizonte die Zeitgrenzen der menschlichen Geschichte und des individuellen Lebens schon verlassen. Dabei erscheint die Zeitgrenze des individuellen Lebens angesichts der Zeithorizonte des Universums und der Natur besonders eng. Der *Mangel an Zeit* in allen Bereichen des menschlichen Lebens ist die Folge. Verstärkt wird diese Erfahrung noch durch die *Indifferenz* der kosmischen Zeit gegenüber der Dauer des individuellen Lebens.

Die Entzweiung von individueller und kosmischer Zeit und der damit verbundene Zeitmangel führt zu einer *Beschleunigung* des Lebens in der Neuzeit. Die Dauer des individuellen Lebens reicht nicht mehr, dem Zeitbedarf gerecht zu werden. *Geschwindigkeit*

erscheint als der einzige Ausweg. Bereits in der neuzeitlichen Leitidee des Fortschritts soll mit Hilfe des Fortschreitens der Mangel an Zeit kompensiert werden. Je schneller sich die Menschheit voranbewegt, desto mehr hofft sie, mit dem stark gewachsenen Zeitbedarf fertig zu werden. Während der Aufklärung gewinnt das Bewußtsein Raum, verspätet in die Welt einzutreten und daher sich eilen zu müssen, um die verlorene Zeit wieder gutzumachen. Die Beschleunigung der Zeit wird an die Verspätung der Vernunft und an ihren historischen Auftrag gebunden, den Menschen in eine bessere Welt zu führen. Der Zivilisationsprozeß erscheint als Mittel zu diesem Zweck, in dem die Zeit die entscheidende Rolle spielt. Konzentration auf den Gewinn an Zeit.

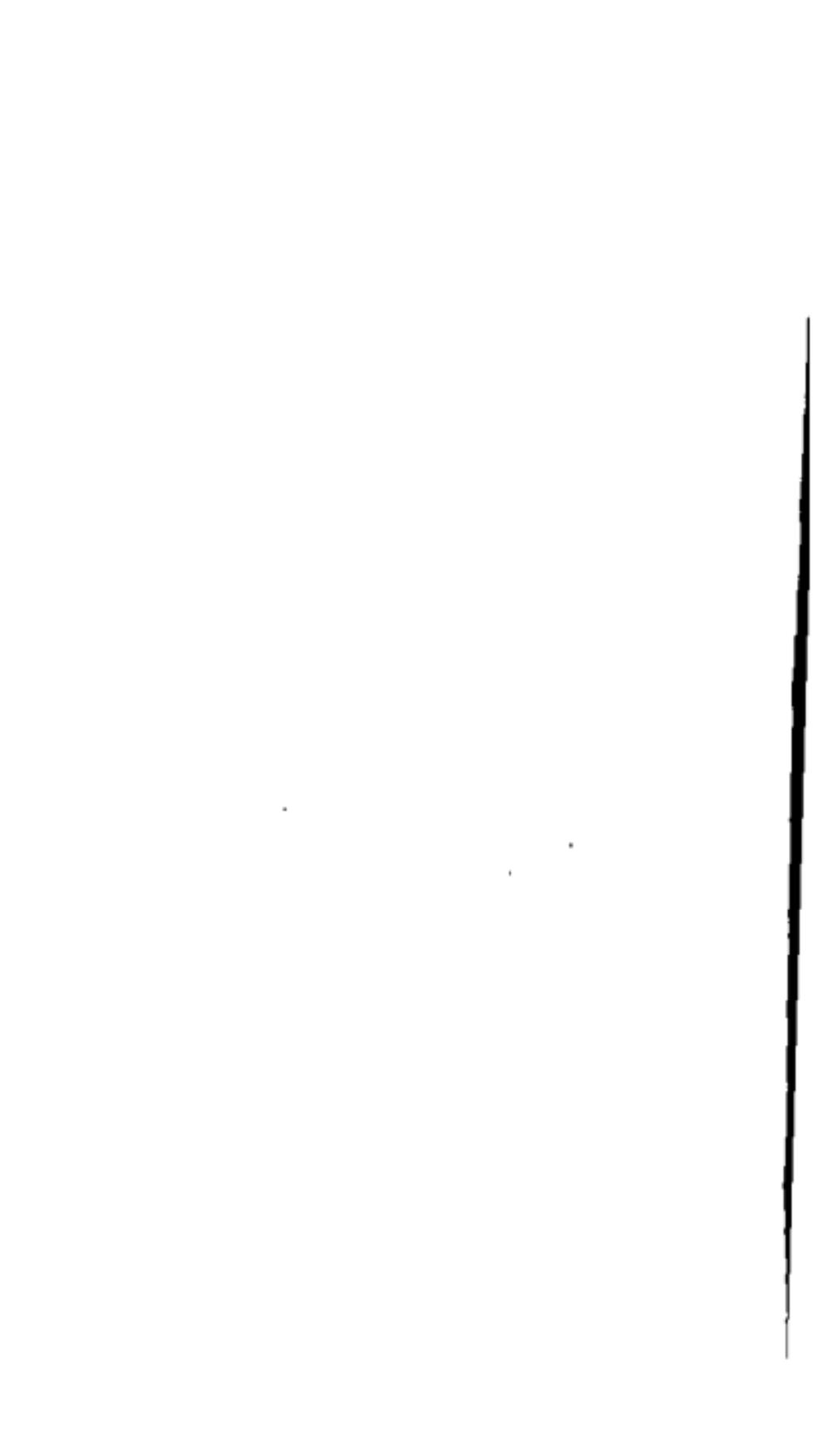
Der Anspruch des Menschen, die in ihrem Verlauf prinzipiell geordnete Geschichte zu beschleunigen, läßt sich schon für die Heilsgeschichte nachweisen. »Sinnvoll ist die Akzeleration, soweit sie eine Beschleunigung und Steigerung menschlichen Tuns bedeutet, nur, wenn sie auf eine beglückende, heilbringende, erlösende Erfüllung hinstrebt; umgekehrt ist alle Akzeleration sinnlos, wenn sie den Tod und das Nichts vor sich hat.«² Von hier aus kann man in den Theorien historischer Veränderung, wie sie im Rahmen des Säkularisierungsprozesses entwickelt werden, durchaus eine Form der bereits im Christentum entwickelten Akzelerationsidee sehen, die von der Sehnsucht der Gläubigen nach Erlösung bestimmt war. Zugespitzt formuliert: Der Mensch macht die Geschichte nur zu einem Teil; der andere Teil widerfährt ihm. Zu den Teilen, die er gestalten kann, gehört das Tempo der Geschichte.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ändert sich das Verhältnis des Menschen zur Zeit. »Die Zeit bleibt nicht nur die Form, in der sich alle Geschichte abspielt; sie gewinnt selber eine geschichtliche Qualität. Nicht mehr in der Zeit, sondern durch die Zeit vollzieht sich dann die Geschichte. Die Zeit wird dynamisiert zu einer Kraft der Geschichte selber.«³ Dieses neue Verständnis der Zeit setzt ein neues Verständnis der Geschichte voraus, das darin besteht, daß ihr kein Subjekt oder Objekt mehr vorgeordnet werden muß, sondern daß sie als »genuine Größe« begriffen wird. Voraussetzung ist die reflexive Deutung der geschichtlichen Ereignisse, die dadurch eine eigene Zeitstruktur gewinnen. Herder hat dies sehr deutlich gesehen: »Eigentlich hat jedes veränderliche Ding das Maß seiner Zeit in sich;

Fehler

R

Wiederholung
von
Aufnahmen



Sicherheit wieder der kurzschlüssigen Ökonomie rationaler Problemlösungen verfallen, die ihre Ohnmacht angesichts der Zeit längst offenbart haben. Vielleicht gelingt es mittels einer Intensivierung der Unsicherheit und – da die Nützlichkeit nicht weiterhilft – mittels einiger »unnützer« Fragen (Michel Serres). – Prognosen so unterschiedlicher Denker wie Leopold Ziegler, Martin Heidegger, Rudolf Kassner und Eugen Rosenstock-Huussy deuten einen welthistorischen Übergang von der Raumfixierung der Menschen zur Zeitgenossenschaft an. Irgendwie werde die Menschheit sich aus der frühen Identifizierung mit Territorien ablösen und aus der Erfahrung planetarischer Zeit neue Verbindungen knüpfen und erkämpfen. Wäre also die Paradoxie der sterbenden Zeit – wenn sie kein Ende ist – der Durchgang durch ein Nadelöhr?

4. Müssen alle Zeiten auf eine einzige: die lineare beschleunigte reduziert sein, damit eine Umkehr im Vorrang von Raum und Zeit möglich wird? Ist das Opfer dieser Zeit der Uhren und Chronometer, der vierten Dimension des naturwissenschaftlichen Raum-Zeit-Kontinuums im Wortsinne notwendig? Was aber wäre Zeit sonst als ihre Messung? – Es reicht offenbar nicht aus, den Unterschied zwischen der gemessenen Zeit (Chronos), die den Alltag der Termine determiniert, und der zyklischen Zeit (Aion) der astronomisch-astrologischen Kalender zu markieren, die anhand der ewigen Wiederkehr der Rhythmen der Sterne, der Erde, des Lebens die großen und die kleinen Jahre strukturiert. Dieser Einschnitt, der in der Form eines »Hiatus von Lebenszeit und Weltzeit« (Hans Blumenberg) neuerdings vor allem in den Sozialwissenschaften viel Aufmerksamkeit erregt, ist jedoch, von Handlungszwängen aus betrachtet, nicht erheblich. Er zählt gewissermaßen nicht. Die »dritte« Zeit (Kairos), der gelebte Augenblick, die Zeit, die in nichts anderem besteht als im »glücklich erfahrenen Verfließen der Zeit« (Octavio Paz), ist so ganz und gar Passion, daß sie immer wieder unscheinbar wird. Vor allem in Rücksicht auf die eingangs formulierte Antwort wiegt sie das Gleichbleibende, das Kontinuierliche einer Zeitbemächtigung keineswegs auf, die gegen ein vorzeitliches Chaos gerichtet ist und die Bedrohung durch einen katastrophalen Einbruch von außen mittels Opfer, d. h. »kleiner« Katastrophen, beschwört.

5. Das genau nennt André Leroi-Gourhan die »Pünktlichkeit der Opfer«, eine erst mit der Stadtkultur vor etwa 10 000 Jahren aufkommende Chronopolitik, die das Verrinnen der Zeit durch inszenierte Unterbrechungen, durch Opferfeste, die zu »Hochzeiten« stilisiert werden, unterbinden will. Man hat die Opfer mit der Kraft der Verjüngung begründet, die vom Fließen des Blutes ausgeht und die eine alt gewordene Zeit wieder in Schwung bringt. Aber was ist mit der Mimesis eines derartigen Schreckens wirklich gemeint? Das Ereignis, das die Normal-Zeit unterbricht, muß ein im strengen Sinn des Wortes »überdimensionales« sein, eines, das die geübte Erfahrung der Menschen sprengt und das es zwingend erforderlich macht, die gesamte Zeitrechnung neu zu beginnen. Nur dieser Zwang zur Datierung eines Anfangs, eines Ursprungs, wäre charakteristisch für Ereignisse von Belang. Insofern darf man davon ausgehen, daß Kalender in einer Katastrophe wurzeln und daß dergleichen Unerhörtes in ihnen sich auswirkt, jedenfalls nie völlig vergessen werden kann.

6. Einer der ältesten Kalender der Erde, von denen man weiß, ist der der Maya. Sein Anfang kann – von heute an gerechnet – auf eine Zeit vor etwa 10 000 Jahren datiert werden. Im Vergleich mit den frühesten, überlieferten Mythen fällt auf, daß auch diese um ein halbverschwiegenes Großereignis kreisen: z. B. die weltweiten Sintflutsagen, die platonische Erzählung von Atlantis und von seinem plötzlichen Untergang, die wiederholten Berichte vom Torkeln der Sonne usf. Ohne Einzelheiten hier ausbreiten zu können, läßt sich doch eines hypothetisch festhalten: der mit der Stadtgeschichte anhebende Zivilisationsschub rekurriert auf eine gewaltige Katastrophe. Von daher könnte sich auch die im wesentlichen kriegerische Grundstellung des zivilisatorischen Fortschritts zur Erde erklären, das fundamentale Ressentiment im Verhältnis zum Materiellen und die Konnotation von Macht, Unterwerfung und Herrschaft, welche die Ordnung des Raumes und der Zeit durchzieht. Arbeit als Austausch mit der Natur ist – so betrachtet – untergründig als Krieg inszeniert (Carlo Jaeger).

7. Ereignis kommt nicht von Aneignen, sondern von Eräugen. In ihm ist das Auge der betroffene Sinn. Was Wunder, daß wiederum eine Umdeutung der Sinnlichkeit erfolgt: in aller das Furchtbare des Ursprungs heimzahlenden Bemächtigung spielt das Auge als Waffe

(nicht als Organ der Wahrnehmung) die entscheidende Rolle. An einer Geschichte des Auges müßte demonstrierbar sein, wie für die Spanne vom Kalender der ewigen Wiederkehr bis zum Terror des Alltags der kontrollierende Blick nach und nach an Macht gewinnt und mittels einer Verdrängung des Ohrs den Raum parzelliert und die Zeit durch Überregelung zur Strecke bringt. Visualisierung ist Entmaterialisation, ist Substituierung der Dinge durch Bilder der Dinge, ist schließlich der Triumph des Imaginären über das Reale. Gleichzeitig wird die Affinität der Welt als Bild zum Weltuntergang als Bild herausgearbeitet. Der herrschende Blick drängt auf Vernichtung des Sichtbaren. Er ist mörderisch in seinen Wirkungen.

8. Man muß sich vorstellen, daß die im Gleichgewicht des Schreckens aufeinandergerichteten Superwaffen »explosive Menhire mit Augen« (E. P. Thompson) sind, um die harte Kontinuität der Zivilisation seit der Steinzeit zu begreifen. Dabei hängt die Kette der Abstraktionen vermutlich in einer Logik des Opfers. Das bedeutet nicht nur, daß die Metaphorisierung der Opfertaten vom Menschenopfer über Tieropfer, Pflanzenopfer, Dingopfer, Geldopfer bis zum Zeitopfer eine Verkettung von Zwangszusammenhängen bildet; das heißt auch, daß in jeder Etappe je anders der ursprüngliche Schrecken wiedererkannt und so das Ende mit dem Anfang verknüpft wird. – Könnte es nicht sein – so wäre in Anspielung der leitenden Hypothese noch einmal zu fragen –, daß die sterbende Zeit ein Opfer darstellt, in dem die Obsession durch ein katastrophales Ur-Ereignis mimetisch wiederholt und mimetisch getilgt werden soll? Könnte es nicht sein, daß ein imaginärer Tod die Herrschaft des Blicks beendet und damit die Macht des Wahns, man könne gegen das Leben auf der Erde einen Krieg gewinnen? Könnte es, drittens, nicht sein, daß im Augenblick der restlos verlorenen Ewigkeit und der rettungslos erstarrten Chronokratie eine Antwort ohne Frage auftaucht und ein Spiel ohne Regel gelingt?

9. Bei den wenigen Versuchen, das Wesen einer nicht-gemessenen Zeit zu ergründen, fällt auf, wie sehr sich das gewohnte Verständnis von den drei Dimensionen des Raumes und der einen Zeitdimension umkehrt. Im Gegensatz zur Aristotelischen Vorstellung, die Zeit sei eine »Jetzt-Punkt-Folge« aus einem »noch nicht« in ein »nicht

mehr«, wird von Rosenstock-Huessy, Kassner, Heidegger und Ziegler übereinstimmend der Zeit eine dreifache Gestalt zugeschrieben. Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit können nicht auf eine Linie gebracht, aber auch nicht zu einem Kreis zusammengebunden werden. Sie sind Ekstasen, »Aus-Stände« eines unvordenklichen Ereignisses, das über den Rückweg des Ohrs, d. h. durch labyrinthische Gänge mit der »zeitigenden Zeit«: der Einbildungskraft, genauer der »imagination fondatrice« korrespondiert. Diese Einbildungskraft *vor* allen Bildern bildet das Gedächtnis der Menschheit. Für sich ist sie unerfindlich, aber sie spricht sich aus in Mythen, Gedichten und Prophezeiungen. In allem aber hält sie sich als mimetische Kraft. So würde es darauf ankommen, die Zeit-Arten über entsprechende Aussage-Weisen in ihrem Zusammenhang neu zu bestimmen, so daß die erzählte Vergangenheit, die umkämpfte Gegenwart und die prophezeite Zukunft miteinander ein Gegengewicht bilden könnten gegen das Ereignis, das – hoffentlich – ausbleibt.

10. Wer daraufhin die Weltschöpfungs-Lehren und die Weltuntergangs-Apokalypsen noch einmal prüft, kann nicht umhin, die Spiegelbildlichkeit von Anfang und Ende der ausgehenden Welt-Zeit zu entdecken. Was sich spiegelt, ist die Katastrophe vor und nach der Geschichte, das Ereignis, das zu datieren gezwungen hat und das in den Machenschaften der gegenwärtigen Chronopolitik sogar die menschliche Mimesis noch zu einer Fessel werden läßt. Das Jüngste Gericht, so wie es als Ende der Zeiten angesagt wurde, wiederholt im Spiegel den Anfang. So betrachtet gibt es keinen eklatanten Unterschied zwischen Theokratie und Technokratie. Was die alte Feindschaft mit der Materie ausgebrütet hat, dient jetzt dazu, da es menschenmöglich wurde, Schluß zu machen mit der Geschichte. Was dagegen, vielleicht, schließlich zählen könnte, ist das Zeitopfer, also jene an Wahnsinn, Herzriß und Krebs heranreichende »Strategie«, dem Tod durch den Tod zuvorzukommen.

11. Wenn der Fortschritt vor aller Augen obsolet wird, dann ergibt sich die Notwendigkeit, Zeit zu gewinnen. Auf der Ebene der nachträglichen Diskurse führt dergleichen jedoch zu seltsamen Figuren. Indem einerseits die Moderne verteidigt wird, gerät sie zu einem homogenen Gebilde, das sie nie war. Auf der anderen Seite kommt

die Gegenwehr in vielfältige Verdrückung. Beide Seiten überlagern zudem jenen Sachverhalt, der Anlaß der Debatte ist. Schließlich erstickt die Diskussion um Moderne und Postmoderne, ohne irgendeine Klärung erbracht zu haben, in ihren eigenen Begleitumständen – ein Musterfall der Selbsteliminierung triftiger Theorie.

Die Notwendigkeit, in einem mörderischen Fortschritt Zeit zu gewinnen, manifestiert sich zunächst in einer mehrdeutigen Inszenierung des Rückschritts. Wenn man die reaktionäre Kritik außer acht läßt, die ihr Spiegelbild in einer reaktionären Verteidigung hat, lassen sich immerhin noch drei Varianten der Gegenwehr beschreiben, die so etwas wie eine progressive Kritik der Moderne anzielen. Zunächst handelt es sich um eine »Kältestrategie«: man plädiert für Stillstand, für eine Verlangsamung der Bewegung, für eine Art isolierter Überwinterung, da das »Eis der Abstraktion« insgesamt nicht mehr gebrochen werden kann. Zweitens fällt im Gegenteil eine »Hitzestrategie« auf, die auf Übertreibung setzt, auf Beschleunigung, wo immer es geht, auf eine provozierte Auflösung des Fortschritts – nach dem Motto: Was fällt, muß man stoßen! Schließlich läßt sich eine Strategie bezeichnen, die die Spur verläßt, die in einem genauen Sinne daneben geht: man springt aus der Bahn, man versucht es mit einer Mimesis des Schreckens, man gibt sich einen imaginären Tod, um dem realen zu entgehen. Hier liegt die Domäne einer »Ästhetik des Posthistoire«, die Einfluß hat auf die gesamte Kunst des 20. Jahrhunderts. Es ist unnötig zu sagen, daß diese Strategien hypothetisch sind und mit einer spezifischen Ohnmacht bis heute verbunden bleiben. Sie arbeiten an Erträglichkeitskonstrukten, ohne sich allerdings dumm machen zu lassen.

Dadurch aber wird der Dauerzustand einer Endzeit, die nicht endet, nach und nach transformiert in einen Zeitstau, der nach vorne nur mittels eines Durchbruchs in die Vor-Zeit überwunden werden kann. Wer das Zeitopfer als »unbewußte Strategie« außer Kraft setzen will, muß sich erneut mit dem Opfer schlechthin befassen, und zwar mit seiner mißlingenden Introversion und dem Schatten, der von der Steinzeit der Welt her auf die Gegenwart der sterbenden Zeit fällt.

Nie zuvor währte das menschliche Leben so lange wie heute. Trotz der Ausdehnung der Lebenszeit wird der Mangel an Zeit, der allenthalben beklagt wird, augenfällig. Diese Erfahrung verweist auf ein verändertes Verhältnis des Menschen zur Zeit, zum Tod und damit zum Leben. Während früher das Leben von einem transzendenten »Vorher« und »Nachher« umschlossen war, das die Bedeutung der Lebenslänge relativierte, wird nach dem Wegfall der *Transzendenz* die Lebensdauer zum entscheidenden Inhalt des Lebens. Unter diesen Bedingungen kann die Lebenszeit nie ausreichen; Zeit wird immer knapper und kostbarer und gewinnt gerade deswegen eine alle Lebensbereiche durchdringende Bedeutung. In historischer Hinsicht läßt sich der Mangel an Lebenszeit noch an zwei weiteren Ereignissen festmachen: Der Entdeckung des *heliocentrischen Weltbildes* durch Kopernikus und der Entwicklung der *Evolutionstheorie* durch Darwin.

Mit der Ablösung des geozentrischen ptolemäischen Weltbildes durch das heliozentrische *kopernikanische Weltbild* und der damit veränderten Sicht des Kosmos erfolgt eine ungeheure Ausweitung des Raum- und Zeithorizonts. Die überlieferten Zeithorizonte werden zerschlagen und die Weite des Äthers wird sichtbar. In der Folge steigt der Zeitbedarf des Menschen und der Menschengattung ins Unermeßliche. Bereits die Astronomen Kopernikus und Kepler entdecken diesen Zeitbedarf: Um genaue Angaben über die Veränderung der Sterne machen zu können, bedarf es Zeitspannen, die das Leben des einzelnen übersteigen. Die astronomische Erkenntnis steht also in unmittelbarer Abhängigkeit von der Zeit. Zeit wird zu einer Voraussetzung für Wahrheit. Angesichts des hier erforderlich werdenden Zeitbedarfs wächst die Distanz zwischen der für die wissenschaftliche Erkenntnis notwendigen und der im individuellen Leben bzw. im Leben der Menschengattung verfügbaren Zeit. Hatte schon Bacon den Zeitbedarf modernen Wissens deutlich gesehen, so kann man in Descartes' Bemühungen, eine universelle Methode zu entwickeln, einen Versuch sehen, die Zeitunabhängigkeit neuzeitlicher Erkenntnis zu fördern.¹ Denn die universelle Methode Descartes' bean-

spricht – unabhängig vom individuellen Menschen und seiner Lebenszeit – Gültigkeit und wird damit dem Zeithorizont der neuen Weltansicht durchaus gerecht. Trotz dieser Versuche, die Zeitabhängigkeit der Wahrheit zu verringern, wird der Mensch als Subjekt der Geschichte immer weniger fähig, die Welt zu begreifen; sogar das Gattungssubjekt Mensch hat dazu nicht mehr die erforderliche Zeit.

Mit der Entwicklung der *Evolutionstheorie* wird die Frage »Wer ist der Mensch?« auch zu einer Frage der Zeit. Wann beginnt und wann endet die Geschichte des Menschen? Wo ist die Grenze des Menschen zum Nicht-Menschen? Gehört die Geschichte der Entstehung des Lebens schon zur Geschichte des Menschen? Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden, sie führen zu einer Ausdehnung des Zeithorizontes. Wenn sich die Geschichte des Menschen in die des Lebens und in die der Natur verliert, führt diese Ausweitung des Zeithorizontes zu einer Erschütterung bis dahin gültiger Sinndeutungen menschlichen Lebens. Mit dieser Erkenntnis wird die Einsicht unabweisbar, daß die menschliche Vernunft selbst insofern zeitabhängig ist, als es zu ihrer Entfaltung eines langen Evolutionsprozesses bedurfte. Das heißt, es scheint kaum mehr möglich, die Einheitlichkeit der menschlichen Vernunft über die Zeit hin zu erhalten. Nicht nur die menschliche Kultur, sondern auch die menschliche Natur ist zeitabhängig. Einmal vergangene Kulturen sind wie die frühen Phasen der Menschheitsentwicklung unwiederbringlich. Die *Irreversibilität der Zeit* ist unaufhebbar.

Jedenfalls gehört zu den bestimmenden Merkmalen der Neuzeit die Erkenntnis der Zeitlichkeit des Universums, der Natur, des Menschen in seiner Kultur, wobei die für die Geschichte des Universums und der Natur geltenden Zeithorizonte die Zeitgrenzen der menschlichen Geschichte und des individuellen Lebens schon verlassen. Dabei erscheint die Zeitgrenze des individuellen Lebens angesichts der Zeithorizonte des Universums und der Natur besonders eng. Der *Mangel an Zeit* in allen Bereichen des menschlichen Lebens ist die Folge. Verstärkt wird diese Erfahrung noch durch die *Indifferenz* der kosmischen Zeit gegenüber der Dauer des individuellen Lebens.

Die Entzweiung von individueller und kosmischer Zeit und der damit verbundene Zeitmangel führt zu einer *Beschleunigung* des Lebens in der Neuzeit. Die Dauer des individuellen Lebens reicht nicht mehr, dem Zeitbedarf gerecht zu werden. *Geschwindigkeit*

erscheint als der einzige Ausweg. Bereits in der neuzeitlichen Leitidee des Fortschritts soll mit Hilfe des Fortschreitens der Mangel an Zeit kompensiert werden. Je schneller sich die Menschheit voranbewegt, desto mehr hofft sie, mit dem stark gewachsenen Zeitbedarf fertig zu werden. Während der Aufklärung gewinnt das Bewußtsein Raum, verspätet in die Welt einzutreten und daher sich eilen zu müssen, um die verlorene Zeit wieder gutzumachen. Die Beschleunigung der Zeit wird an die Verspätung der Vernunft und an ihren historischen Auftrag gebunden, den Menschen in eine bessere Welt zu führen. Der Zivilisationsprozeß erscheint als Mittel zu diesem Zweck, in dem die Zeit die entscheidende Rolle spielt. Konzentration auf den Gewinn an Zeit.

Der Anspruch des Menschen, die in ihrem Verlauf prinzipiell geordnete Geschichte zu beschleunigen, läßt sich schon für die Heilsgeschichte nachweisen. »Sinnvoll ist die Akzeleration, soweit sie eine Beschleunigung und Steigerung menschlichen Tuns bedeutet, nur, wenn sie auf eine beglückende, heilbringende, erlösende Erfüllung hinstrebt; umgekehrt ist alle Akzeleration sinnlos, wenn sie den Tod und das Nichts vor sich hat.«² Von hier aus kann man in den Theorien historischer Veränderung, wie sie im Rahmen des Säkularisierungsprozesses entwickelt werden, durchaus eine Form der bereits im Christentum entwickelten Akzelerationsidee sehen, die von der Sehnsucht der Gläubigen nach Erlösung bestimmt war. Zugespitzt formuliert: Der Mensch macht die Geschichte nur zu einem Teil; der andere Teil widerfährt ihm. Zu den Teilen, die er gestalten kann, gehört das Tempo der Geschichte.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ändert sich das Verhältnis des Menschen zur Zeit. »Die Zeit bleibt nicht nur die Form, in der sich alle Geschichte abspielt; sie gewinnt selber eine geschichtliche Qualität. Nicht mehr in der Zeit, sondern durch die Zeit vollzieht sich dann die Geschichte. Die Zeit wird dynamisiert zu einer Kraft der Geschichte selber.«³ Dieses neue Verständnis der Zeit setzt ein neues Verständnis der Geschichte voraus, das darin besteht, daß ihr kein Subjekt oder Objekt mehr vorgeordnet werden muß, sondern daß sie als »genuine Größe« begriffen wird. Voraussetzung ist die reflexive Deutung der geschichtlichen Ereignisse, die dadurch eine eigene Zeitstruktur gewinnen. Herder hat dies sehr deutlich gesehen: »Eigentlich hat jedes veränderliche Ding das Maß seiner Zeit in sich;

keine zwei Dinge der Welt haben dasselbe Maß der Zeit . . . Es gibt also (man kann es eigentlich und kühn sagen) im Universum zu einer Zeit unzählbar viele Zeiten.«⁴ Diese Einsicht Herders ist von höchster Aktualität und kann schon als Ausdruck gegenwärtigen Zeitverständnisses gewertet werden. Während Herder diese Konzeption der Zeit vor allem in bezug auf die menschliche Geschichte formuliert, so beansprucht sie heute auch in den Naturwissenschaften Gültigkeit.

Pregogine unterscheidet drei Zeitbegriffe, von denen jeder eine andere Sicht der Zeit enthält, ohne daß diese verschiedenen Zeitkonzepte sich jedoch ausschließen. So differenziert er:

- Zeit als Bewegung (in der klassischen Physik),
- Zeit als irreversibler Prozeß und
- Zeit als Geschichte in Biologie und Soziologie.

Entscheidend ist die mit der Entdeckung der Komplexität des Mikroskopischen einhergehende Einsicht in die *Irreversibilität* der Zeit. Diese ist genauso real wie die Prozesse, die zur Bildung zeitreversibler Gesetze führten. Sie liegt allen kohärenten Prozessen zugrunde; sie beginnt dort, wo die Grundbegriffe der klassischen Mechanik nicht mehr beobachtbar sind, die aufgrund von Komplexitätsreduktion eher als »Sonderfälle« der Irreversibilität der Zeit gelten können. Die Entdeckung der mit der Bewegung verknüpften Zeit war lediglich der erste Schritt. Heute erblicken wir in der Zeit nicht mehr nur einen Parameter, sondern einen »Operator«, »um die unerwartete Komplexität der mikroskopischen Ebene zu beschreiben«.⁵ Ist nicht, wie für die menschliche Geschichte bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, auch hier Zeit zu einer eigenen Qualität geworden, die mehr ist als nur das Medium für in ihr ablaufende Prozesse, und kommt nicht in beiden Fällen der Geschwindigkeit dabei eine konstitutive Funktion zu?

Neben der metabolischen Geschwindigkeit, der Eigengeschwindigkeit des Lebendigen, ist eine mit Hilfe der Technik und Elektronik produzierte Geschwindigkeit entstanden, für die im 19. Jahrhundert die Eisenbahn und im 20. Jahrhundert der Computer die Zeichen sind. Mit diesen produzierten Geschwindigkeiten wandelt sich das Zeitmaß. *Geschwindigkeit* wird eine der zentralen Lebensbedingungen der Gegenwart. Selbst im Falle eines Krieges käme es heute nicht mehr wie noch im Zweiten Weltkrieg darauf an, das Territorium des Feindes zu erobern, sondern darauf, mit den atomaren Vernichtungs-

waffen schneller als der Feind zu sein. Doch auch im gesellschaftlichen Alltag gehört die Geschwindigkeit zu den zentralen Lebensbedingungen. In der *Telekommunikation*, die sich mit Hilfe der Satelliten über Kontinente hinweg spannt und die die Zeitdifferenz zwischen einem Ereignis und seiner Wahrnehmbarkeit auf einem anderen Kontinent fast vollends aufhebt, geht es um die Beschleunigung der Zeit. *Simultaneität* zwischen Ereignissen und den von ihnen berichtenden Bildern und Worten wird angestrebt. Die Aufhebung der Zeitdifferenz durch Geschwindigkeit, mit dem Ergebnis, daß immer mehr Ereignisse wie im Film wahrgenommen werden, ist das Ziel. Der Film mit seiner Perspektivenauswahl, seinen Schnitten, seinen Beschleunigungen und Verlangsamungen, seinen Montagen bietet Ersatz für unmittelbare, häufig viel langsamer zu gewinnende Erfahrungen. Es wird eine neue Zeit- und Sachlogik eingeübt. Neue, durch die Beschleunigung gekennzeichnete Wahrnehmungscodes entstehen. Vor allem mit dem Freizeitkonsum des Fernsehens werden diese *Beschleunigungs- und Zeitcodes* in immer größerem Ausmaß verinnerlicht. Neue *Intensitäten* entstehen. Lebenssinn wird in den durch die Beschleunigung des Lebens in immer größerer Zahl aneinandergereihten Erlebnissen gesucht. Die Sucht nach dieser Form der Intensität wird zur Kompensation für Nivellierung, zu dem Versuch, aus der Vereinzelung herauszutreten, der Zeitmacht zu entgehen und Souveränität gegenüber der Zeit zu gewinnen.

Als Mensch ist man heute mehr denn je an eine allgemeine *Zeitordnung* angeschlossen. Augenfälliges Zeichen dafür ist die Steigerung der Uhrenproduktion auf über 200 Millionen Exemplare pro Jahr. Der Anschluß an die geltende Zeitordnung zwingt den Menschen, seine Lebenszeit zu unterteilen, zu zerstückeln und ihre Teile in Beziehung zueinander zu setzen. Zeichen für diesen Umgang mit der Zeit ist der »Terminkalender«, in dem Ereignisse unterschiedlicher Art den gleichen Platz einnehmen. Als notierungswürdige Zeitposten sind sie, ungeachtet ihrer qualitativen Unterschiede, einander gleich. Sie sind Ausdruck von Wertungen, durch die andere Ereignisse ausgeschlossen werden.

Über die Organisation der Zeit, ihre *Taylorisierung* und neue Zusammensetzung zur Lebenszeit eines Menschen werden gesellschaftliche Norm- und Machtstrukturen durchgesetzt. Mit Hilfe der *Chronokratie* werden sie in die Körper der Menschen eingeschrieben.

Ziel ist die Erstellung von Zeithierarchien, mit deren Hilfe »wichtige« von »unwichtiger« Zeit, »Arbeitszeit« von »Freizeit« getrennt wird. Obwohl in allen Lebensbereichen Zeit rationalisiert wird, ist heute kaum etwas so knapp wie Zeit.

Die Verknüpfung der Menschen durch die allgemeine Zeitordnung beinhaltet einen Zwang, der immer mehr zum *Selbstzwang* wird. An die Stelle des Fremdzwangs durch die »soziale Zeitinstitution« tritt eine »Art individuellen Zeitgewinns«. ⁶ Seit der frühen Kindheit wird durch die Verinnerlichung der Chronokratie Selbstregulierung gelernt und ein individuelles Zeitbewußtsein entwickelt. Zeit muß vermessen und dadurch auch besser ausgewertet werden. Maximaler Zeitgewinn durch optimale Zeitausnutzung ist die *Maxime*. Zeitverluste vor allem während der am stärksten durchorganisierten und auf *Disziplinierung* angelegten Arbeitszeit sind zu vermeiden. Pünktlichkeit und Präzision gelten daher als besonders geschätzte Eigenschaften. Sie ermöglichen die *Homogenisierung, Synchronisierung und Funktionalisierung* der Lebenszeit verschiedener Menschen unter dem Gesichtspunkt der *Rationalität* und *Effektivität*. Der Zusammenhang zwischen Zeit und Geld, zwischen den Gesetzen der bürgerlichen Gesellschaftsordnung und der Zeitökonomie ist offensichtlich. Weder Zeit noch Geld dürfen verlorengehen. Die Zeitordnung ist die *ökonomische Ordnung* par excellence.

Der Mangel an Lebenszeit führt dazu, daß der Mensch Zeit sparen muß. Die Entlastung von der anschaulichen Auseinandersetzung mit den Dingen trägt dazu bei. Je stärker der Zeitmangel empfunden wird, desto mehr wird der Mensch zur Verwendung von Zeichensystemen unterschiedlicher Art gedrängt, die von den Dingen abstrahieren und schneller als diese verfügbar sind. Heidegger hat diese Tendenz deutlich gesehen und in ihrem Zusammenhang von der »Zeit der Weltbilder« gesprochen, die nicht dadurch bestimmt wird, daß sich der Mensch »ein Bild von der Welt« macht, sondern dadurch, daß »die Welt als Bild begriffen« wird. Die Welt wird nur insofern erfaßt, als sie »durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt« wird. Sie wird als vorgestellte, als Bild begriffen. »Vorstellen bedeutet hier: das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringen, auf sich, den Vorstellenden zu beziehen und in diesen Bezug zu sich als den maßgebenden Bereich zurückzuzwingen.«⁷ In dieser Reduktion der Welt auf ihren *Bildcharakter* liegt ein mit der Beschleunigung der Zeit

verbundenes Charakteristikum der Neuzeit. Die Welt wird als Bild erobert. Die Konsequenz: der Mensch begegnet in der Welt nur noch sich selbst, da die Bilder Ergebnisse seines »vorstellenden Herstellens« sind. Da er die Dinge nicht mehr als sie selbst, sondern nur noch als Bilder begreift, spart er Zeit. Dieser Zeitgewinn wird jedoch teuer erkauft: Der Verlust des Fremden und die Vernichtung des Anderen sind der Preis.

Im Hinblick auf die innere Organisation des Menschen ist die Zeit das entscheidende Medium. Der Sinn des Lebens findet sich in dieser Dimension. Das gilt in allen Lebensphasen, sosehr sie sich auch in ihren biologisch-sozialen Bedingungen unterscheiden. Vielleicht ist sogar die Einteilung des Lebens in Phasen bereits eine Form der Sinnbestimmung, insofern sie den den Menschen gegenüber indifferenten Fluß der Zeit einem Ordnungs- und Sinnsystem unterwirft und dadurch die Angst vor der Ausgeliefertheit an die kosmischen Zeitdimensionen verringert. Das Selbstbild eines Subjekts ist von der Reflexion auf die Zeitgröße des Lebens und die Erinnerungsleistung abhängig, durch die Erlebnisse des Lebens aufeinander bezogen werden. Es ist aber auch von der Zeitstruktur der erfaßbaren Bewegungen, der Veränderungen eines jeweils Selben, das heißt von der Zeitstruktur der Wahrnehmung abhängig, die durch die Erfahrungen bedingt ist, die durch die Dauer des Zeitmoments einer Wahrnehmung bestimmt werden.

Das menschliche Zeitgefühl ist an die Zeitdimension des Körpers und seine Wahrnehmungen gebunden. Eine entscheidende Zeitgröße ist dabei der dem Pulsschlag entsprechende Augenblick. Doch nicht er, sondern die Zeitspanne, die eine Wahrnehmung benötigt, um eine Empfindung zu werden und als solche ins Bewußtsein zu kommen, ist die kleinste Zeiteinheit des Körpers. Unser *Zeitbewußtsein* übergreift die verschiedenen Zeiteinheiten und bringt sie in eine Ordnung des »früher« oder »später« und läßt so Zeit entstehen. Jedes Bewußtsein unterliegt der Zeit, da es sich seine Zeit schafft. Diese geschaffene Zeit ist zugleich an die Lebenszeit des Subjekts gebunden, in der es mit bestimmten historischen Bedingungen konfrontiert wird, die die für die Bildung des Zeitbewußtseins notwendige Außenwelt darstellen. Das Zeitbewußtsein konstituiert sich »aus dem Bedürfnis des Bewußtseins, es selbst zu sein und zu bleiben, obwohl es immer anderes als seine Möglichkeit zu Gegenständen – sich geben lassen muß«. ⁸ Die

von den Subjekten produzierten Welt- und Selbstbilder haben daher einen doppelten Bezug zum zeitbedingten Bewußtsein. Sie sind das Ergebnis eines zeitlichen Prozesses und produzieren eine bestimmte Sicht der Zeit. Ohne eine Verbindung mit der Zeit sind sie nicht. Zugleich werden sie auch durch den Fluß der Zeit zerstört. Kein Weltbild, kein Selbstbild, das ihn überdauert. Nur durch die Erinnerung bleiben sie im Menschen gegenwärtig, nur durch sie der Gattung Mensch erhalten. Die Erinnerung wird zum Zentrum der Auseinandersetzung zwischen der Lebenszeit des Subjekts und der Natur- bzw. kosmischen Zeit.

Für das individuelle Zeitbewußtsein ist die Gegenwart von entscheidender Bedeutung. Seit der Antike hat die Frage nach den Möglichkeiten »erfüllter Zeit« im Augenblick (kairos) die Menschen beschäftigt. Liegt in seinem bewußten Erleben die Möglichkeit, der Chronokratie zu widerstehen? Diese Frage verweist auf eine »subjektive« von einer »objektiven« unterscheidbare Zeit, obwohl die Frage danach, ob und unter welchen Bedingungen eine objektive Zeit angenommen werden kann, durchaus umstritten ist, haben doch die entsprechenden naturwissenschaftlichen Zeitforschungen ergeben, daß es keine absolute Zeit im Sinne Newtons gibt und daß Zeit immer vom Beobachter abhängig ist. Bereits Bergson hat mit seiner bekannten Unterscheidung zwischen »Dauer« (durée) und »Zeit« (temps) die Bedeutung der in Strömen übergreifenden Dauer im menschlichen Bewußtsein betont. Der menschlichen Zeiterfahrung liegt eine andere Zeit als die der abstrakten, veranschaulichten Uhrzeit zugrunde. Husserl hat dies ebenfalls deutlich gesehen.⁹ Für ihn liegt der Schlüssel zum Verständnis der subjektiven Zeiterfahrung in der Gegenwart. Für das menschliche Bewußtsein hat das »Jetzt« besondere Bedeutung. Denn auch Vergangenheit und Zukunft sind nur in diesem erfaßbar; Vergangenheit und Zukunft sind als Erinnerung und als Erwartung in der Gegenwart gegeben. Sie werden »vergegenwärtigt«. Was »gestern« war, ist ein vergangenes »Heute«, was »sogleich« sein wird, ist ein bevorstehendes »Jetzt«. So ist das *Gegenwartsbewußtsein* das originäre Zeitbewußtsein. Das Gegenwartsbewußtsein reduziert sich allerdings nicht auf einen Moment. Je nach Erlebnis-situation hat es eine variable Ausdehnung. So erleben wir das Anhören eines Musikstückes als Gegenwart, als ausgedehnte Gegenwart, in der die gerade gehörten Töne und die gleich zu hörenden Töne mit

gegenwärtig sind. Die Gegenwart hat also einen »Hof« von gerade Vergangenen und gleich Eintreffendem. Die Ausdehnung der Gegenwart in die Vergangenheit läßt sich als ein »Kometenschweif von Retentionen« begreifen. Sie ermöglicht es, Vergangenes wieder aufzufinden und zu vergegenwärtigen. In dieser Wiedererinnerung wird Vergangenes in die Gegenwart gebracht und der innere Zeithorizont konstituiert, der die vorgegenständliche formale Voraussetzung aller gegenständlichen Objektivität ist, der aber zugleich auch das vorgegenständliche Selbstbewußtsein bildet. Insofern als ich mir immer wieder in die Vergangenheit entgleite, zugleich aber doch meiner stets retentional inne bin, erfahre ich, wie »lebendige Gegenwart«, das Zentrum menschlichen Lebens, in die Vergangenheit und Zukunft verwoben ist. In der Erfahrung einer »lebendigen Gegenwart« können die Zwänge der Chronokratie einer Pluralität der Zeiten weichen und kann sich Lebenszeit in Zeit zu leben verwandeln.

Anmerkungen

- 1 Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt 1986.
- 2 E. Benz, *Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem*, Mainz 1977, S. 51.
- 3 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt 1979, S. 321.
- 4 J. G. Herder, zit. nach R. Koselleck, S. 323.
- 5 I. Pregogine, *Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften*, München 1979, S. 16.
- 6 N. Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt 1984, S. XIX.
- 7 Vgl. Dieses Zitat und die vorstehenden S. E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, hg. v. K. Held, Stuttgart 1986, S. 87 bzw. S. 89.
- 8 H. Blumenberg, a. a. O., S. 89.
- 9 Vgl. dazu E. Husserl, a. a. O., sowie die Einleitung von Klaus Held, ebd.

Literaturhinweise

- Burger, H. (Hg.), *Zeit, Natur und Mensch*, Berlin 1986.
Deleuze, G., *L'image – temps*, Paris 1985.
Van Faasen, W. C., *An introduction to the philosophy of time and space*, New York 1985.

- Fachinelli, E., Der stehende Pfeil. Drei Versuche, die Zeit aufzuheben, Berlin 1981.
- Hall, E. T., The dance of life. The other dimension of time, New York 1983.
- Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 1967.
- ders.: Holzwege, Frankfurt⁶ 1980.
- Levinas, E., Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984.
- Pomian, K., L'ordre du temps, Paris 1984.
- Toulmin, S./J. Goodfield: Entdeckung der Zeit, Frankfurt 1985.
- Virilio, P., Geschwindigkeit und Politik, Berlin 1980.