

ROSTOCKER PHÆNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



5

GERNOT BÖHME

**Zeit als Medium von Darstellungen und
Zeit als Form lebendiger Existenz**

Herausgegeben
von
Michael Großheim

Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):

Großheim, Michael (Hrsg.):

RPM 5

Zeit als Medium von Darstellungen und Zeit als Form lebendiger Existenz / von Gernot Böhme.

Rostock 2009

ISBN: 978-3-86009-073-2

Satz & Layout: Steffen Kammler

Bezugsmöglichkeit:

Prof. Dr. Michael Großheim

Universität Rostock

Institut für Philosophie

18051 Rostock

https://doi.org/10.18453/rosdok_id00004984

ZEIT ALS MEDIUM VON DARSTELLUNGEN UND ZEIT ALS FORM LEBENDIGER EXISTENZ

GERNOT BÖHME, DARMSTADT

I. Klassische Unterscheidungen von Zeittypen

In der Zeittheorie ist es seit langem üblich, eine Hauptunterscheidung von Zeittypen zu machen, die ich selbst seinerzeit als den Unterschied von physikalischer und erlebter Zeit apostrophiert habe.¹ In der Regel hängt diese Unterscheidung davon ab, ob man in den Zeitbegriff den Bezug auf ein erlebendes Subjekt hineinbringt – oder nicht. Dagegen findet sich in Kreisen der analytischen Philosophie, die sich ja mit der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke beschäftigt, eine analoge Unterscheidung, die vom Bezug auf ein erlebendes Subjekt keinen Gebrauch macht. So unterschied bereits John McTaggart, den man zu den Begründern dieser Schule zählen kann, zwischen einer A-Zeit, nämlich der Serie von Positionen, die nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geordnet ist, und einer B-Zeit, nämlich der Serie von Positionen, die nach der Relation *friüher als...* bzw. *später als...* geordnet ist.² Die B-Zeit ist die Zeit als Parameter, wie er in der Physik, insbesondere auch in der Relativitätstheorie Verwendung findet.

¹ Gernot Böhme, Physikalische und erlebte Zeit, in: Anstöße, Ber. a.d. Arbeit der Ev. Akad. Hofgeismar (1967), S. 101 ff.

² John McTaggart Ellis McTaggart, The Unreality of Time, in: Mind 68 (1908), pp. 457–474. Ebenso im Kapitel 23 seines Werkes «The Nature of Existence», Cambridge 1921/1927.

Hans Reichenbach hat versucht, auch der A-Zeit eine physikalische Basis zu verschaffen.³ Er bezieht sich dabei auf das Faktum, dass es in der Naturwissenschaft Prozesse gibt, die wesentlich unumkehrbar sind. Die allgemeinste Form der Beschreibung solcher Prozesse ist in dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik gegeben oder, abstrakter formuliert, im Prinzip der Entropiezunahme natürlicher Prozesse. Freilich habe ich gezeigt, dass man sich bei dieser Unterscheidung zweier Zeittypen letztlich doch nicht einfach auf physikalische Tatsachen berufen kann, weil – transzental gesehen – der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik zu seiner Formulierung bereits ein modales Zeitverständnis, d.h. nach Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, also den Bezug auf in lebendiges Subjekt voraussetzt.⁴

Die Unterscheidung nach Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft wird eine *modale* genannt, weil sie nämlich die Klassifikation von Ereignissen und Zuständen bedeutet, insofern sie als *faktisch*, *wirklich* und *möglich* vorgestellt werden. Sie ist intrinsisch auf ein lebendes Subjekt bezogen, weil, was in diesem Sinne wirklich ist, als dasjenige bestimmt wird, was das Subjekt aktual erlebt. Zeit in dem modalen Sinne ist also eine Ordnung von Ereignissen und Zuständen bezogen auf ein lebendes und erlebendes Subjekt. Sie ist naturgemäß für menschliche Lebenszusammenhänge von großer Bedeutung und findet sich deshalb in unserer Kultur, soweit die schriftliche Überlieferung zurückreicht, also bereits bei Homer. Allerdings muss man sagen, dass sie in der griechischen Kultur

³ Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, Berkeley/Los Angeles 1956.

⁴ Gernot Böhme, *Über die Zeitmodi. Eine Untersuchung über das Verstehen von Zeit als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft mit besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zum zweiten Hauptsatz der Thermodynamik*, Göttingen 1966.

eher abwertend oder als bloß scheinbare Ordnung vorkommt, weil die menschliche Existenz als zeitliche stets im Vergleich mit der göttlichen und ewigen betrachtet wird. So bezeichnet Platon in seiner Zeittheorie die Rede von *es war*, *es ist* und *es wird sein* als bloße Arten oder Aspekte von Zeit, εἰδη χρόνου, nämlich als die wechselnden Aspekte, die die zeitliche Ordnung der Himmelsbewegungen einem lebenden Subjekt präsentiert. Er drückt damit eine vielfach bis heute wirksame, nämlich durch das Konzept einer vierdimensionalen Einstein-Minkowski-Welt erneuerte Auffassung aus, nach der Zeit eigentlich eine subjekt-unabhängige Ordnung des Naturgeschehens sei und die modale Zeit nur eine abgeleitete und scheinbare Auffassung dieses Geschehens durch ein lebendes und also sterbliches Subjekt.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass es bereits bei Aristoteles einen – wenn zwar nur beiläufigen und nicht ausgearbeiteten – Versuch gab, diese Verhältnisse umzudrehen. Aristoteles definiert bekanntlich Zeit als Zahl der Bewegung *nach ihrem Früher und Später*. Er erwägt nun an einer Stelle, ob diese Definition nicht eine Seele voraussetze, die diese Zahl der Bewegung zählt. Diese Auffassung sollte dann, mit Augustinus angefangen, eine große eigene Tradition bilden, die in Kants Konzept von Zeit als Form der Anschauung kulminiert.

Es liegt mir nun fern, die beiden genannten Zeittypen, also das, was man am kürzesten mit McTaggart als A-Zeit und B-Zeit bezeichnen kann, erneut gegeneinander auszuspielen. Vielmehr möchte ich darauf hinweisen, dass beide Zeittypen Klassenordnungen von Ereignissen und Zuständen sind, die zwar – in einem Falle – relativ zum lebenden und erlebenden Subjekt sich darstellen, nicht

aber Konzepte der Zeitlichkeit des Subjektes selbst sind. Am auffälligsten ist das bei Kant, bei dem ja objektive Erfahrung durch Zeit als Form der Anschauung nicht etwa auf das empirische Subjekt bezogen ist, sondern auf die transzendentale Apperzeption, also auf das Subjekt als *noumenon*.

Was also fehlt in der angegebenen Alternative von Zeittypen, ist die Zeit, die das Subjekt quasi von innen her als Struktur der eigenen Existenz erfährt. Man ist bei der Suche nach einem entsprechenden Zeittyp nicht ohne Hilfe. Die phänomenologische Forschung hat dazu einiges beigetragen, wie auch Henri Bergson, indem er mit dem Begriff der reinen Dauer einen gegenüber den genannten alternativen dritten Zeittyp eingeführt hat. Ich werde nun auf der Suche nach Zeit als innerer Struktur lebendiger Existenz einen Unterschied einführen, der sich schon bei Klärung von Typen unterschiedlicher Raumbegriffe bewährt hat: ich habe dort unterschieden Raum als *Medium von Darstellungen* von Raum als *Weise leiblicher Anwesenheit*.⁵ Entsprechend möchte ich unterscheiden Zeit als *Medium von Darstellung* und Zeit als *Form lebendiger Existenz*. Es zeigt sich sofort, dass beide bisher behandelten Zeittypen Darstellungsmedien sind. Das wird besonders deutlich in der Version von diesen Zeittypen, die Hermann Schmitz gibt. Er redet von Lagezeit und Modalzeit:

1. Lagezeit ist ein Inbegriff von Dingen (im allgemeinsten Sinn, worunter auch Ereignisse und Zustände fallen), sofern er durch die Verhältnisse des Früher-, Später- und Zugleichseins zwischen diesen Dingen geordnet ist. (B-Zeit nach McTaggart)

⁵ Gernot Böhme, Der Raum leiblicher Anwesenheit und der Raum als Medium von Darstellung, in: Sybille Krämer (Hrsg.), Performativität und Medialität, München 2004, S. 129–140.

2. Modalzeit ist ein Inbegriff von Dingen (Ereignissen, Zuständen), sofern diese in vergangene, gegenwärtige und zukünftige eingeteilt sind.⁶ (A-Zeit nach McTaggart)

II. Vorschläge, Zeit als Form lebendiger Existenz zu bestimmen

Auf der Suche nach einem Zeitbegriff, der Zeit als Form lebendiger Existenz bestimmt, wird man bereits bei der ersten philosophischen Zeittheorie in unserer Kultur fündig: bei Platon. Für Platon ist Zeit im Wesentlichen *αιών*, das heißt: Lebensform, Lebensabschnitt, Lebensgestalt. Er findet die Zeit primär bei dem Lebewesen, das für ihn den Kosmos ausmacht. Die Gestalt dieses kosmischen Lebens ist durch die rhythmische Gliederung der Planetenumschwünge gegeben. So gelingt es Platon das landläufige Zeitverständnis, nach dem Zeit so etwas ist wie Tag, Monat, Jahr, mit seinem Konzept von Zeit als Lebensgestalt zu verbinden. – Für uns heute hat dieses Zeitkonzept insofern Aktualität, als inzwischen bei der Erforschung der sogenannten biologischen Uhren circadiane Rhythmen bei fast allen Typen von Lebewesen festgestellt wurden.⁷ Das sind Stoffwechselrhythmen von ungefähr 24 Stunden, die sich immer wieder am täglichen Wechsel von Tag und Nacht justieren.

Auf der Suche nach der Zeit, die im Vollzug lebendiger Existenz erfahren wird, dürfte die Orientierung an Platon unverzichtbar sein. Sein Zeitbegriff enthält über die Vorstellung einer rhythmischen

⁶ Hermann Schmitz, System der Philosophie, Bd. 1: Die Gegenwart, Bonn 1964, S. 153.

⁷ Siehe dazu Gernot Böhme, Lebenszeit, in: Mathias Gutmann, Dirk Hartmann, Michael Weingarten, Walter Zitterbarth (Hrsg.), Kultur. Handlung. Wissenschaft, Weilerswist 2002, S. 15–26. Erweiterte Fassung in: Gernot Böhme, Reinhard Olschanski (Hrsg.), Licht und Zeit, München 2004, S. 13–24.

Gliederung des Lebensvollzuges hinaus noch den wesentlichen Bezug zum Kosmos, auf den Leben ja wegen des Stoffwechsels angewiesen ist. Zeit als Form lebendiger Existenz darf deshalb nie durch reine Binnenerfahrung bestimmt werden, sondern hat gerade mit der Rückkopplung dieser Binnenerfahrung an eine Außenwelt zu tun. Bei Platon dominiert allerdings die Beziehung nach außen, so dass sein Zeitkonzept noch nichts darüber sagt, wie die Zeit von dem betroffenen Lebewesen in seinem eigenen Lebensvollzug erfahren wird.

Das Gegenteil ist der Fall bei Augustinus. Er ist der erste Denker, der die Zeit explizit vom Subjekt abhängig macht. Ausgehend vom parmenideischen Dogma, dass nur ist, was gegenwärtig ist, beweist er zunächst, dass Zeit nicht sein kann: Das Vergangene ist nicht mehr, die Zukunft noch nicht und die Gegenwart ist ohne Ausdehnung.⁸ Es folgt daraus für ihn, dass Zeit nur durch die Vorstellungen des Subjektes zusammengehalten werden kann. Durch sie wird auch Vergangenes und Zukünftiges im Augenblick präsentiert: das Vergangene durch *memoria*, die Erinnerung, das Zukünftig durch *expectatus*, die Erwartung, und das Gegenwärtige durch *attentio*, die Aufmerksamkeit, das Bemerken. Man könnte glauben, dass durch *memoria*, *attentio* und *expectatus* bereits so etwas wie eine Zeitstruktur des Subjektes formuliert sei. Das ist aber nicht der Fall, insofern für Augustinus durch diese psychischen Akte die Zeit lediglich erfasst wird. Erst Martin Heidegger hat das Augustinsche Konzept als eine Struktur des Seienden Mensch, von ihm Dasein genannt, ausgearbeitet. Er zeigt, dass die Seinsstruktur

⁸ Augustinus, *Confessiones* – Bekenntnisse. Lateinisch – Deutsch, übers. v. Joseph Bernhart, München 1960, Buch XI.

dieses Seienden, nämlich die Sorge, wesentlich zeitlich ist. „Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn eigentlicher Sorge.“⁹ Dieser Nachweis gelingt dadurch, dass Heidegger das, was bei Augustinus – und übrigens auch noch bei Husserl – Bewusstseinsakte sind, mit denen das Subjekt Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges intendiert, als Existenzialien deutet, also als Möglichkeiten, in denen sich der Mensch in seinem Sein selbst versteht. Die *memoria* wird zur Selbsterfahrung als Geworfenheit: Ich erfahre mich selbst als mir gegeben. Die *attentio* wird zum *Sein bei ...*, nämlich innerweltlich Seienden und Mitsein mit anderen Menschen. Die *expectatio* wird zum Entwurf eigenen Seinskönness auf Möglichkeiten, mit denen das Seiende Mensch „auf sich zukommen kann“¹⁰, einschließlich des Todes.

Man muss sagen, dass damit Heidegger, was seit alters als ephemere Existenzform, als Sterblichkeit, als hinfällige Kreatürlichkeit des Mensch apostrophiert und beklagt wurde, erstmalig als Struktur einer essentiell zeitlichen Existenzweise expliziert hat. Merkwürdig ist, dass ihm, der doch das Dasein als In-der-Welt-Sein versteht, der Bezug zur Zeit, *in* der sich der Mensch findet, also zu den kosmischen Umschwüngen, aus dem Blick gerät. Ferner erbt er vom Augustinschen Zeitkonzept die Starre: Was bei Augustinus intentionale Akte waren, sind bei Heidegger Ekstasen, d.h. Weisen, in denen das Dasein zeitlich aus sich heraustritt. Das ist wahrhaft ein Fortschritt, doch was fehlt ist der Vollzug, das Dasein als Geschehen, also das, was man auch das Leben nennt.

Es ist nicht überraschend, dass man eben dieses bei einem der bedeutendsten Lebensphilosophen findet, bei Henri Bergson. In

⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ⁸1957, S. 326.

¹⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 325.

seiner Dissertation *Essai sur les données immédiates de la conscience*¹¹ polemisiert er heftig gegen die von ihm sogenannte Verräumlichung der Zeit. Das, was man alltäglich wie auch in der Wissenschaft als Zeit ansehe, nämlich der quantifizierbare Parameter, mit dem man die Ereignisse in der Welt ordnet, sei im Grunde etwas Räumliches. Diese Polemik können wir mit der Unterscheidung von Zeit als Darstellungsmedium und Zeit als Form lebendiger Existenz gelassen zurückweisen. Zeit ist wie der Raum ein Medium zur Darstellung von Ereignissen. Schon Leibniz hat hier ganz richtig bemerkt, dass der Raum die *ordo simultaneum*, die Zeit die *ordo successivorum* sei.¹² Von einer Verräumlichung der Zeit kann dabei keine Rede sein. Bergson dagegen bezeichnet die reine Dauer, *durée*, als die eigentliche Zeit. Damit bezeichnet er die Einheit von solchem Seienden, das das, was es ist, nur in seinem Verlauf ist. Wir könnten heute auch von *performativem* Seienden reden. Bergsons Paradebeispiel dafür ist eine Melodie, er hätte aber ebenso jeden Ton nehmen können. Natürlich gibt es für Töne Namen und für Melodien eine Notation. Aber der Ton und die Melodie als Seiende sind nur im Vollzug. Wichtig ist für solches Seiende, dass es zwar in sich eine Mannigfaltigkeit enthält, die jedoch nicht als solche explizit werden darf,¹³ sondern im Vollzug verschmolzen ist und eine qualitative Einheit bildet, – welche jedoch gerade, solange dieses Seiende währt, unvollendet bleibt. Es liegt nahe, das menschliche

¹¹ Henri Bergson, Zeit und Freiheit, Frankfurt a.M. 1989.

¹² G.W. Leibniz, Die Philosophischen Schriften, hrsg. v. C.J. Gerhard (1875), Nachdruck Hildesheim, Bd. VII, S. 363.

¹³ Es handelt sich um eine *chaotische Mannigfaltigkeit* im Sinne von Hermann Schmitz; dieser Begriff wird in seinem System der Philosophie an verschiedenen Stellen entwickelt, siehe jedoch jetzt auch sein Buch «Logische Untersuchungen», Freiburg 2008.

Dasein bzw. lebendige Existenz überhaupt nach dem Modell einer Melodie zu denken. Bergson hat das getan – und meinte damit das Freiheitsproblem zu lösen.

In gewissem Sinne ist ihm der Phänomenologe Hermann Schmitz gefolgt, freilich mit einiger Distanz: Schmitz ist nämlich, ähnlich wie Augustinus von Parmenides geprägt: Sein im Sinne von Bestimmtheit ist für ihn an Gegenwart gekoppelt, ja Gegenwart ist geradezu die Quelle von Bestimmtheit.¹⁴ Gegenwart wird prototypisch im Schreck erfahren, also im dem ausdehnungslosen Hiat, der die Dauer unterbricht. Dauer erscheint also bei ihm nur als das, wovon sich Gegenwart abhebt. Sie selbst ist jedoch in Bezug auf Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unbestimmt, oder, wie er sagt, unentschieden. Und: „Diese Unentschiedenheit ist der zeitliche Charakter des Dahinlebens und Dahinwährens, jenes nie ganz wachen und immer noch irgendwie verschwommenen Zustandes, der eigentlich unser Leben und das Bestehen der Dinge um uns ausmacht.“¹⁵

III. Zeit als Form lebendiger Existenz

Damit haben wir die wesentlichen Elemente beisammen, aus denen sich Zeit als Form lebendiger Existenz bestimmt. Ein Lebewesen zu sein bedeutet, dass man das, was man ist, nur in zeitlicher Erstreckung ist. Dauer als qualitative und stets unvollendete Einheit

¹⁴ Siehe für *Gegenwart* als *principium individuationis* Hermann Schmitz, System der Philosophie, Bd. I, Bonn 1964, § 25.

¹⁵ Hermann Schmitz, Leibliche Quellen der Zeiterfahrung und das augustinische Problem, in: ders., Subjektivität, Bonn 1968, S. 69–82, hier S. 80.

solcher Erstreckung ist der Grundzug dieses Zeittyps. Das Sich-Erstrecken kann sich explizieren als Gegenwärtig-, Vergangen- und Zukünftig-Sein, und zwar in der Regel durch Bezug auf Rhythmen der Außenwelt, insbesondere den Wechsel von Tag und Nacht, die Jahreszeiten und die Abfolge der Jahre.

Wenn damit Zeit als Form lebendiger Existenz angegeben sein sollte, bleibt doch fraglich, ob man diese Struktur auch wirklich verstanden hat, ob sie überhaupt in sich konsistent ist, und vor allem, wie sich die einzelnen Momente zueinander durch Verhältnisse der Implikation und Explikation verhalten. Letzteres kann man auch als die Frage formulieren, wie sich zeitliches Sein und zeitliches Bewusstsein zueinander verhalten. Es lohnt sich deshalb zum Schluss ein Stück Phänomenologie nachzutragen.

Am schwersten zu verstehen ist sicherlich die Tatsache, dass wir als Lebewesen nur sind in zeitlicher Erstreckung. Man könnte das provozierend so formulieren, dass wir nicht etwa Körper sind, also dreidimensionale Wesen, die die Zeitdimension abwandern, sondern von vorn herein vierdimensionale Wesen, dass wir also nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit ausgedehnt sind. Es gibt gute Argumente dafür, doch es ist schwer, diesen Sachverhalt auch in das Bewusstsein, das wir von uns selbst haben, aufzunehmen. Ebenso wie es einen Ton nicht in einem Augenblick geben kann, weil es in einem Augenblick keine Schwingung gibt, so kann auch ein Lebewesen nicht in einem Augenblick sein: das Atmen beispielsweise ist ja ein wesentlicher Lebensvollzug. Aber natürlich können wir uns auch nicht in einem ausdehnungslosen Jetzt unterhalten, ebenso wenig, wie wir im Jetzt einen Gedanken denken

können. Wir können also nicht, wie ein Stein etwa in einem Jetzt, in einem Zeitpunkt das sein, was wir sind.

Sicher, die Physiker belehren uns inzwischen darüber, dass auch ein Stein ein Konglomerat von Schwingungen ist, und folglich, genau genommen, auch nicht in einem Zeitpunkt existieren kann. Allerdings, als das, was der Stein für uns ist, ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, ist er, was er ist, jetzt und in eins zumal. Wie kommt es aber, dass wir uns selbst ausgerechnet und zwar hartnäckig in einer Seinsweise denken, die in Bezug auf Zeitlichkeit eher der eines Steines ähnelt? Hierauf könnte der Phänomenologe Hermann Schmitz die richtige Antwort gegeben haben: Weil das Ich, die Person ein Produkt ist, das sich aus dem in Schreck und Angst erfahrenen Konglomerat ergibt, das er *Gegenwart* nennt, nämlich der ungeschiedenen, in der schreckhaften Enge erfahrenen Einheit von Ich-Jetzt-Hier-Dieses-Dasein. Das Ich ist in seinem Ursprung mit dem Jetzt verbunden: *ich bin jetzt hier dieser (Körper)* ist in der Tat die eindringlichste Existenz erfahrung. Es könnte wohl zutreffen, was Schmitz sagt, dass nämlich die Selbstvergewisserung immer wieder der Regression bedarf, also des Eintauchens in die primitive Gegenwart. Im Übrigen wird für den Rest der Zeit das Ich qua Identität der Person, durch die gesellschaftlichen Erwartungen, die an mich gerichtet werden, auf Dauer gestellt.

Der Ursprung des Ichs aus der Enge mag also dafür verantwortlich sein, dass wir uns gemeinhin als ein Seiendes verstehen, dass im gegenwärtigen Zeitpunkt im Ganzen da ist. Ein zweiter Grund mag darin zu suchen sein, dass wir uns in unserer leiblichen Existenz zunächst und zumeist als Körperding verstehen, also in Analogie zum Stein. Dass wir als Lebewesen jedoch wesent-

lich durch Prozesse konstituiert werden, die durch Homöostasen nur vorübergehend eine gleichbleibende äußere Erscheinungsform zeigen, bleibt uns gewöhnlich verborgen.¹⁶

Da wir nun in unserem Alltagsbewusstsein vom Ich ausgehen, folgt, dass es einer gewissen Bemühung bedarf, einer Umkehr der Haltung, um die Zeit, die zum Lebensvollzug gehört, zu erfahren. Übungen dazu sind etwa die in vielen Körperpraktiken verwendeten Atemübungen, aber auch andere Lebensvollzüge, wenn man sie als rituelle ausführt. Der Anregung Bergsons folgend kann man aber auch versuchen, sich gewissen Wahrnehmungen hinzugeben, insbesondere dem Hören von Musik. Dabei ist jede Diskontinuität fernzuhalten, jeder Querschläger oder Quergedanke, insbesondere aber das Konstatieren der einzelnen Töne. Sonst würde nämlich die qualitative Einheit der Melodie zerfallen und die Dauer in einen Vergangenheitsteil und eine gegebenenfalls vom bisherigen Stand der Dinge zu erwartende Fortführung der Melodie. Insofern könnte Schmitz' Vermutung, dass dazu ein nicht ganz waches Bewusstsein gehört, zutreffen.¹⁷ Charakteristisch für alle Übungen, die zu einem Bewusstsein im Lebensvollzug führen, ist, dass sie mit einem Abbau oder zumindest einem Zurücktreten des Ich-Bewusstseins verbunden sind. Das ist nach den Untersuchungen von Schmitz auch verständlich, eben wegen der engen Beziehung von Jetzt und Ich-Bewusstsein.

Es ist die Frage, wieweit das Bewusstsein in diesem Sinne zeitlich zu dehnen ist. Nach den Untersuchungen des Psychologen

¹⁶ Vgl. Gernot Böhme, Biographie als Gestaltwandel (Aufsatz im Erscheinen).

¹⁷ Diese Einsicht ästhetisch gewendet in: Peter Handke, Versuch über die Müdigkeit, Frankfurt a.M. 1989.

William Stern¹⁸ beträgt die sogenannte Präsenzzeit wenige Sekunden. Er meint mit Präsenzzeit die Zeit, in der man eine objektiv aufeinanderfolge noch als Einheit perzipiert. Diese Auffassung einer ausgedehnten Gegenwart in der Wahrnehmung findet sich bereits bei Immanuel Kant, der meint, man brauche etwas Derartiges, um überhaupt Zeit messen zu können. Es gebe eine rein ästhetische Größenschätzung, nämlich des jeweiligen Grundmaßes – und das sei im Falle der Zeit der Augenblick.¹⁹ Stern wie Kant denken bei ihren Überlegungen an durchschnittliche Versuchspersonen bzw. an alltägliche Wahrnehmung. Nun dürfte aber durch die Erfahrungen mit meditativem Training bekannt sein, dass die Präsenzzeit keineswegs auf wenige Sekunden beschränkt sein muss. Doch, noch einmal, wie weit wird man die Zeit des Gegenwartsbewusstseins ausdehnen können? Von der Auffassung einer Tonfolge zur Auffassung einer ganzen Melodie, einer Sonate, einer Symphonie? Man zweifelt. Man weiß nur allzu gut, wie sprunghaft das Bewusstsein ist, wie schnell die auf einen Gegenstand gerichtete Aufmerksamkeit abschweift.

Man meint, man müsse die Aufmerksamkeit – *attentio* – dämpfen, um das Bewusstsein zeitlich zu dehnen. Dass ist aber nicht der Fall. Vielmehr kann man mit ganz hellem Bewusstsein bei einem zeitlichen Vorgang, etwa einer Melodie sein. Nur was ist das für ein Bewusstsein? Es darf jedenfalls kein Bewusstsein von der Melodie sein, ein Bewusstsein, das sie vergegenständlichen würde

¹⁸ William Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, Den Haag
²1950.

¹⁹ Zu diesem Begriff des Augenblicks bei Kant siehe seine «Kritik der Urteilskraft» §§ 26f., insbes. A 99.

und das einen selbst aus der Haltung des Zuhörens herausbringen würde. Vielmehr muss das Bewusstsein ein mit der Melodie mitgehendes Bewusstsein sein, ein Melodie-Bewusstsein. Dadurch erhält das Bewusstsein dann selbst die Form von Erstreckung und Wandel, die wir der ertönenden Melodie zuschrieben. Wir können hier von einem begleitenden Bewusstsein sprechen. Es handelt sich um nicht-intentionales Bewusstsein, ein Bewusstsein, das nicht Bewusstsein von etwas ist.

Ist dieses begleitende, nicht-intentionale Bewusstsein nur ein Postulat? Es würde ja durchaus der Forderung entsprechen, nicht Bewusstsein des Daseins, sondern Daseinsbewusstsein zu sein.²⁰ So paradox uns das erscheinen mag, wir reden durchaus so, als praktizierten wir dieses Bewusstsein beständig. Wenn wir unser Existenzbewusstsein aussprechen, so ist die Formulierung *ich lebe heute* durchaus angemessen, angemessener jedenfalls als *ich lebe jetzt*. Aber man würde sich sogar in seinem Existenzbewusstsein nicht auf den heutigen Tag beschränken, sondern durchaus sagen, dass man in diesem Jahr oder gar im 21. Jahrhundert lebt. Diese Form von Lebensgefühl bzw. Existenzbewusstsein kann man begleitendes Bewusstsein nennen – es ist durchaus verschieden von dem Bewusstsein des Augenblickes oder der Präsenzzeit. Und doch kann man es sinnvoll als Gegenwartsbewusstsein bezeichnen. Die Gegenwart ist eben so etwas wie dieser Tag oder dieses Jahr oder dieses Jahrhundert. Damit haben wir auch ein Zeitbewusst-

²⁰ Von mir immer wieder formuliert, so z.B.: Philosophie als: Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft, in: Christine und Michael Hauskeller (Hrsg.), »... was die Welt im Innersten zusammenhält«. 34 Wege zur Philosophie, Hamburg 1996, S. 98–103, hier S. 101: „Nicht das Dasein zum Bewusstsein zu bringen, sondern das Bewusstsein zum Dasein – das wäre die Aufgabe.“

sein erreicht, dass aus der Innerlichkeit heraustritt und den Bezug zu kosmischen Zeiten herstellt. Das Bewusstsein des Daseins ist in sich selbst zeitlich und zugleich ein Bewusstsein, in der Zeit zu sein.

IV. Schluss: Gegenwart, Anwesend-Sein, Gleichzeitigkeit

Wir müssen damit zum Schluss noch einmal auf den Begriff der Gegenwart zurückkommen. Nachdem wir uns die Ausgedehntheit des Präsenzbewusstseins und das Daseinsbewusstsein als Gefühl, heute zu leben, vor Augen geführt haben, scheint es unangebracht, jenes Phänomen radikaler Diskontinuitäts erfahrung des *ich-bin-jetzt-hier-dies-(er Körper)* mit Schmitz *Gegenwart* zu nennen. Wenn Gegenwärtig-Sein bewusst wird, so wäre diese Schmitz'sche Form von Gegenwart immer nur nachträglich. Darin ist Jacques Derrida recht zu geben: wenn es knallt, werde ich mir erst nachträglich bewusst, dass es geknallt hat. Das Gegenwartsbewusstsein im Sinne von *bewusst gegenwärtig sein* ist dagegen kontinuierlich, es ist begleitendes Bewusstsein. In diesem Sinne ist auch die Erfahrung von Gleichzeitigkeit zu verstehen. Sie ist streng von dem Begriff von Gleichzeitigkeit, wie ihn Albert Einstein definiert hat, zu unterscheiden. Nach Einstein können gleichzeitig nur Ereignisse sein, die nicht miteinander wechselwirken können, d.h. raumartig zueinander liegen. Erlebte Gleichzeitigkeit dagegen ist gerade durch die Möglichkeit der Wechselwirkung bestimmt. Mit jemandem gleichzeitig zu leben heißt, mit ihm korrespondieren zu können, heißt sich mit ihm austauschen, mit ihm reden zu können. Anwesenheit, Präsenz, bedeutet: bei anderen Menschen und Dingen zu sein – sie

sind ansprechbar, antwortbereit, die Dinge sind *zuhanden*, greifbar. Diese Art von Anwesenheit, von Gegenwärtigkeit ist uns gerade deshalb möglich, weil wir keine Ereignisse sind, weil wir nicht im Jetzt existieren, sondern lebend uns über die Zeit erstrecken. Das Sein mit anderen, die Zeitgenossenschaft bedeutet, dass wir eine Gegenwart teilen, in der wir miteinander kommunizieren können und unsere Lebensläufe sich miteinander verschlingen. Es wird Zeit, dafür wieder ein Bewusstsein zu entwickeln und sich nicht auf die Koordination von Handlungsabläufen nach Kalender und Uhrzeit zu beschränken.

Rostocker Phänomenologische Manuskripte

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie lässt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken naheliegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie lässt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf lässt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur...» oder «das ist doch nichts als...».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vorgestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stammeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.

BISHER ERSCHIENEN

2008

RPM 1

Hermann Schmitz:

Epochen des menschlichen Selbstverständnisses in Europa

RPM 2

Michael Großheim:

Phänomenologie der Sensibilität

RPM 3

Steffen Kluck:

Der Zeitgeist als Situation

2009

RPM 4

Ulrich Pothast:

*Lebendige Vernünftigkeit –
Exposition eines philosophischen Konzepts*

RPM 5

Gernot Böhme:

*Zeit als Medium von Darstellungen und
Zeit als Form lebendiger Existenz*

RPM 6

Steffen Kammler:

*Rauchzeichen aus dem Labyrinth –
Der ontologische Anspruch der Photographie*