

Emil Angehrn

Negativität und Moderne

Zeitphilosophische Überlegungen im Ausgang
von Michael Theunissen

Wer den Berliner Philosophen Michael Theunissen (1932–2015) gekannt hat, wird nicht erstaunt sein, wenn ich meine Überlegungen zum Thema »Negativität und Moderne« im Ausgang von ihm entwickle. Nicht nur benennen die beiden Stichworte zentrale Angelpunkte seines Denkens, auch der thematische Rahmen dieser Tagung, die Frage nach der Zeit (in) der Moderne, stellt ein Hauptthema seiner Forschungen seit den 80er Jahren dar. Allerdings kommt dieses bei ihm nicht bevorzugt in dem Zuschnitt, in dem es in diesem Schwerpunktprogramm anvisiert ist, zum Tragen: in der Fokussierung auf ästhetische Eigenzeiten, auf die Kristallisation von Zeitvorstellungen in Artefakten und Kunstwerken und im Blick auf die sinnlich-ästhetische Dimension der Gestaltung und Darstellung von Zeit. Dennoch glaube ich, dass die sachlichen Bezüge stark genug sind, um Theunissens Denken zu einem gehaltvollen Ausgangspunkt für die hier interessierenden Fragen zu machen.

Ich will im Folgenden mit einigen Stichworten zum Konnex von Negativität und Moderne beginnen, um in einem zweiten Schritt das Verhältnis von Moderne und Zeitlichkeit zu thematisieren, drittens die Verschränkung zwischen Negativität und Zeitlichkeit zu beleuchten und diese Konstellation schließlich auf die Frage der Moderne zurückzubeziehen.

I. Die These des Negativismus

Der Titel des Negativismus, der zu einem Markenzeichen der Philosophie von Michael Theunissen¹ geworden ist, charakterisiert einen Grundzug des modernen, nach-metaphysischen Denkens. Genauer bezeichnet er den Grundzug eines Denkens, das sich nicht mehr auf ein affirmatives Fundament und eine gesicherte Erkenntnis des Ganzen abstützen kann, sondern sich des Wahren im

¹ Vgl. Emil Angehrn u.a. (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1992.

Ausgang vom Falschen, in der Durchdringung des Negativen versichert. Es verständigt sich über den Menschen *ex negativo*, aus der Perspektive dessen, was fehlt, im Horizont des Leidens und des Scheiterns. Dabei ist der Begriff des Negativismus, wie er als Kennzeichen der Moderne fungiert, in mehrfacher Hinsicht zu spezifizieren. Es geht zum einen nicht einfach um einen methodischen Negativismus, der nur die Begrenztheit unseres Erkennens widerspiegelt – wie im Falle der negativen Theologie, die von Gott nicht sagt, was er ist, sondern nur, was er nicht ist. Sondern es geht um eine Negativität in der Sache, um die Konfrontation mit realer, ontologischer oder lebensweltlich erfahrener Negativität. Zum anderen steht nicht die Negativität des theoretischen, sondern die des praktischen Negierens im Vordergrund: nicht die des Nichtseienden, sondern die des Nichtseinsollenden, desjenigen, das wir nicht wollen können, wie das Leiden und das Böse. Negieren in diesem Sinne meint nicht das Bestreiten, dass etwas ist – bzw. Behaupten, dass etwas nicht ist –, sondern das Sichwehren dagegen, dass etwas sei – bzw. Fordern, dass etwas nicht sei. Schließlich meint der anvisierte Negativismus nicht das auf sich fixierte, in sich verharrende Negative, sondern das aus sich herausdrängende, über sich hinausweisende Negative. Negativistisches Denken will sich im Spiegel des Negativen über das Positive verständigen, im Ausgang vom Scheitern Bedingungen des Gelingens, im Ausgang vom Nicht-Sinn Konstellationen des Sinns erkunden.

Eine solche Zugangsweise im Zeichen des Negativen hat in der modernen Philosophie einen dreifachen Ort: in der Fundamentalphilosophie, in der Existenzphilosophie und in der Reflexion der Zeit und der historischen Realität.

Fundamentalphilosophie

In allgemeinsten Weise zählt der Verlust der sicheren, letzten Fundamente, das Brüchigwerden der sinnhaften Weltordnung und Menschheitsgeschichte zu den Insignien modernen Denkens. Das teleologische Weltbild zerfällt ineins mit der Auflösung der klassischen Metaphysik. Es ist ein Prozess, der sich in verschiedenen Bewegungen vom Spätmittelalter über die Neuzeit in die Moderne und Nachmoderne hinein weiterschreibt und im Laufe des Prozesses zur Inversion grundlegender Haltungen und Werte führt. Während das Schweigen der unendlichen Räume bei Pascal noch Angst und Erschrecken hervorruft, verlangt die postmoderne Apologie der Kontingenz, sich im Ordnungslosen zu orientieren und mit dem Bodenlosen zurechtzukommen. Zum Teil steht die Umorientierung im Horizont der modernen Selbstermächtigung des Subjekts nach dem Verlust der objektiven Prinzipien und umfassenden Ordnungen,

zum Teil setzt sie sich in die Desaggregation der subjektiven Schemen und Konstrukte hinein fort. Negativ ist sie als Bewegung der iterierten Distanzierung von vermeintlichen Positivitäten, die seit Beginn der metaphysischen Tradition mit Konnotationen des Einen, Ganzen, Wahren und Guten besetzt waren. Dabei ist ihr negativer Gestus nicht notwendig ein polemischer, nicht Ausdruck einer Abwehr oder eines Verlusts, sondern je nachdem nur logische Artikulation eines gleichsam neutralen konzeptuellen Paradigmenwechsels (etwa in der Ablösung des Substanz- durch das Funktionsdenken, des geschlossenen Systems durch die offene Struktur).

Existenzphilosophie

Prononcierter negativistisch artikuliert sich das Denken demgegenüber im existenzphilosophischen Kontext, zum Teil auch in phänomenologisch-hermeneutischen Beschreibungen. Dass der Mensch gerade in Negativerfahrungen Aufschluss darüber gewinnt, wie es um ihn bestellt ist, ist ein zentraler Topos der Existenzphilosophie. Das epistemische Privileg von Negativaffekten wie Verzweiflung, Angst, Langeweile, in denen der Mensch mit der Ungesicherheit des Selbst, der Haltlosigkeit der Freiheit und der Unheimlichkeit der Welt konfrontiert ist, bildet ein Grundgerüst moderner Anthropologie, wie es uns prominent bei Autoren wie Kierkegaard, Heidegger oder Sartre entgegentritt. Karl Jaspers hat die Begegnung mit Tod, Leiden und Schuld als Grenzsituationen beschrieben, die für die menschliche Existenzerhellung grundlegend sind, als Erfahrungen, die den Menschen »im Wesen seines Seins treffen« und in deren Vollzug er als er selbst existiert.² Es sind Situationen, in denen wir in unvertretbarer Einsamkeit nicht mit irgendwelchen Problemen und Aufgaben, sondern mit dem Ganzen unseres Daseins befasst sind, Situationen, in denen unsere Existenz als solche für uns in Frage steht. Wenn das moderne Denken im Gegenzug zur Rückführung auf eine metaphysische Essenz von der Wesenslosigkeit oder Mängelnatur des Menschen ausgeht, so kann dies einerseits – wie in Sartres Antithese von Essentialismus und Existenzialismus – mit dem Pathos der Selbstbestimmung und Selbstkreation verknüpft sein, andererseits aber auch auf das Gewährwerden der Leere, die Urangst vor der Bestimmungslosigkeit, die abgründige Gefährdung des Daseins hin durchsichtig werden.

2 Karl Jaspers: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Berlin/Heidelberg/New York 1973, 204 f.

Den Menschen von dem her zu begreifen, was ihm fehlt und was in seiner Existenz scheitert, ist eine Methode, derer sich beispielsweise Maurice Merleau-Ponty in der Beschreibung der menschlichen Lebensform bedient. Im Ausgang von den (sprachlichen, sozialen, kognitiven) Verhaltensdefiziten eines Gehirnverletzten aus dem Ersten Weltkrieg vergewissert er sich dessen, worin an sich der Sinn und die lebensweltliche Funktion menschlicher Lebensäußerungen besteht. Der im Alltag wie aus der Literatur vertraute Umstand, dass wir in der Erfahrung des Mangels das Fehlende und seinen Wert klarer erkennen, wird in spezifischen Zugangsweisen methodisch und sachlich vertieft. Die anthropologische Medizin betont die Notwendigkeit, im Gespräch mit dem Kranken zu einem Verständnis der von ihm erlittenen und »vollzogenen« Krankheit zu gelangen, statt organische Funktionsstörungen an einem Normschema des Gesunden zu vermessen.³ In vielen Varianten geht die philosophische Besinnung auf den Menschen von Erfahrungen der Endlichkeit, der Selbstintransparenz und der Willensschwäche, der Sünde und der Selbstverfehlung aus; eine Pointe der existenzphilosophischen Konzepte der Uneigentlichkeit oder der *mauvaise foi* geht dahin, dass wir hier nicht mit kontingenten Verformungen, sondern mit konstitutiven, unhintergehbaren Negativitäten im Menschsein zu tun haben. Die Zuspitzung dieses Gewährwerdens seiner selbst in Erlebnissen der Angst und Verzweiflung akzentuiert den Abgrund solcher Negativität.

Realphilosophie und Geschichte

Er kommt in noch gesteigerter Form in realphilosophischen Zusammenhängen, im Umgang mit Erfahrungen der Geschichte zum Ausdruck. Die Schreckensgeschichte des 20. Jahrhunderts hat in der historischen Forschung wie in literarischen Zeugnissen und philosophischen Reflexionen mannigfache Spuren hinterlassen. Einer der Denker, die mit größtem Nachdruck die reale Negativitätserfahrung ins Zentrum der Philosophie gerückt haben, Theodor W. Adorno, erinnert an die Bemerkung Georg Simmels, es sei erstaunlich, wie wenig man der Philosophiegeschichte die Leiden der Menschheit ansehe,⁴ und formuliert im Gegenzug die berühmte Leitidee Negativer Dialektik: »Das Bedürfnis,

3 Viktor von Weizsäcker: Der Arzt und der Kranke, in: Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1987; Der kranke Mensch, in: Gesammelte Schriften, Bd. 9, 325–641.

4 Georg Simmel: Fragmente und Aufsätze, hrsg. von G. Kantorowics, München 1923 (Nachdruck 1967), 17; Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie, Bd. 2, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1989, 178.

Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.«⁵ Dabei kommt Leiden jeder Art in den Blick: von der Auseinandersetzung mit dem Chaos der Welt und dem blinden Schicksal über das Erleiden herrschenden Unrechts bis hin zum unerträglichen physischen Schmerz. Zugleich stellt Adorno die Verbindung zwischen der fundamentalphilosophischen und der realhistorischen Provokation des Negativen her, indem er die Linie des Theodizeeproblems über das Erdbeben von Lissabon zur menschlichen Katastrophe Auschwitz auszieht und meint, dass durch die reale Hölle des menschlichen Bösen die Fähigkeit zur Metaphysik »gelähmt« worden sei.⁶ Wenn der Ursprung des Bösen seit je eine Aporie des philosophischen Vernunftglaubens war, so wird dieser durch die reale Erfahrung von Not und Zerstörung in einer Weise herausgefordert, die auf die fundamentalphilosophische Bewältigung zurückschlägt. Georg Picht hat die Herausforderung ausgeweitet und Adornos Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie nach Auschwitz als Forderung eines Philosophierens »nach Auschwitz und Hiroshima« reformuliert.⁷

Festzuhalten bleibt dabei das genannte Merkmal des Negativismus, nicht schlechthin in sich abgeschlossen zu sein. Nicht nur weiß der Kranke besser, was Gesundheit ist, auch die von ihm durchlittene Krankheit wird bei Victor von Weizsäcker als eine produktive Äußerung des misslingenden, des nicht-gelebten Lebens verstanden, als Ausdruck eines Leidens, das nach Heilung verlangt. Auch wenn Adorno sich der hegelschen Aufhebung der Zerrissenheit in die spekulative Einheit widersetzt und gegen die Versöhnung auf der Abwehr und »unbeirrten Negation«⁸ beharrt, distanziert sich sein Negativismus von einem gleichsam befriedeten Indifferentismus ebenso wie vom lichtlosen Nihilismus. Hegels Motiv einer Arbeit des Negativen, die im Hindurchgehen durch die Hölle und den Schmerz auf das Andere weist, bleibt in transformierter Gestalt auch dem Programm Negativer Dialektik eingeschrieben.

Die in alledem umrissene Konstellation eines negativistischen Denkens, das die Kultur und Philosophie der Moderne grundiert, ist in ein Verhältnis zum anderen Leitthema, der Gestaltung der Zeit, zu setzen. Dies nicht nur deshalb, weil negativistisches Denken sich wesentlich auch als Ausdruck und Reflexion seiner Zeit artikuliert, sondern weil umgekehrt die Auffassung des Zeitlichen

5 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966, 27.

6 Ebd., 352.

7 Georg Picht: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, 2 Bde., Stuttgart 1981.

8 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 5), 160.

seinerseits in den Raum der Geschichte eingelassen, als heutiges Zeitdenken vom Index der Moderne gezeichnet ist.

II. Konstellationen des Zeitlichen

Wenn wir die Moderne im Vorausgehenden schematisch mit der Opposition gegen die Metaphysik in Verbindung gebracht haben, so tangiert dies unmittelbar auch das Denken der ›Zeit‹. Ist der Gedanke der ›Zeit‹ doch im Innersten mit dem Schicksal der Metaphysik verknüpft. Klassische Metaphysik, daran erinnert Theunissen, ist von Beginn an ein Denken, das über die Welt und damit auch über die Zeit hinausgeht; »sie ist eigentlich eine Metachronik.«⁹ Sie denkt entlang der Opposition von Zeit und Nicht-Zeit, Zeit und Ewigkeit, und sie vertritt gleichzeitig eine bestimmte Auffassung zur Natur der Zeit als der realen Verfassung der Welt sowie der Dinge und Kreaturen in ihr. Seit Parmenides ist das in der Zeit Seiende als das sich Verändernde und Vergängliche gefasst, dem das Zeitenthobene als das sich immer in gleicher Weise Verhaltende gegenübersteht; zwischen beiden Seinsregionen herrscht eine ontologische Hierarchie, der gemäß das Zeitliche das nicht wahrhaft, nicht eigentlich Seiende, das Zeitlos-Ewige hingegen das vollendet Seiende ist. Etwas vom eminenten Gefälle zwischen den unsterblichen Göttern und dem Elend der Sterblichen färbt auf die ontologischen Regionen ab. Von dieser schroffen Dichotomie hat sich modernes Denken, indem es sich von der Metaphysik befreit, gleichzeitig *als* Zeitdenken abgewandt. Modernes Zeitdenken zeichnet sich durch bestimmte Grundzüge aus, die ihrerseits das Profil der Moderne prägen, allen voran die Subjektivierung und die Affirmativität der Zeit; als weitere Merkmale fügt Theunissen die Pluralisierung und die Universalisierung der Zeit hinzu.¹⁰

Subjektivierung der Zeit

Die erste und gewichtigste Weichenstellung liegt in der Subjektivierung. Wir sind nicht in der Zeit, die Zeit ist in uns oder durch uns, sei es überhaupt oder in ihrer konkreten Prägung und Gestalt. Wenn nach dem ältesten Fragment der Philosophie, dem Satz des Anaximander, alle Dinge der Ordnung der Zeit

unterliegen, der gemäß sie entstehen und vergehen, so liegt ein Fluchtpunkt der entgegengesetzten Sichtweise in Kants Definition der Zeit als Form des inneren Sinnes. Diese formale, transzendentalphilosophische Bestimmung findet ihre konkretere Ausführung etwa in phänomenologischen Rekonstruktionen der unterschiedlichen Wahrnehmungs- und Verhaltensformen auf der Folie der in ihnen implizierten temporalen Einheitsbildungen. Von der Sinnesempfindung über die Dingwahrnehmung und körperlich-seelische Selbstapperzeption zu den vielfältigen Formen des Verhaltens und Interagierens bildet die Zeitsynthese einen Kern und Rückhalt der rezeptiven und expressiven Formbildung. Nicht nur die gegenstandsbezogene Intentionalität, Ausgangspunkt phänomenologischer Beschreibung, wird auf die temporale Grundstruktur zurückgeführt, auch die Selbstkonstitution des Subjekts wurzelt in ihr und bildet als solche den Nukleus allen Wahrnehmens und Verhaltens.

In noch konkreterer Gestalt begegnet uns diese zweifache Konstitution in den kulturellen Auffassungsweisen und Formbildungen der Zeit. Ihr Ort ist ein vielfältiger. Im sozialen Leben, in institutionellen Praktiken, in intellektuellen, religiösen, künstlerischen Schöpfungen und Überlieferungen, in technischen und zivilisatorischen Prozessen können wir verschiedenste Figurationen des Zeitlichen entziffern. Gegebenenfalls kann ihre Formbestimmtheit selbst zeitlich, als in der Zeit seiend gelesen werden: sei es auf ihre Vorstadien, ihre genealogische Herkunft und ihr Zukunftspotential hin, sei es als Zeugnis einer Zeit und eines geschichtlichen Orts, als Ausdruck, aber auch Faktor einer historischen Konstellation (etwa der Moderne bzw. einer bestimmten Moderne). Dies ist Gegenstand vielfältiger historischer und kulturwissenschaftlicher Analysen. An dieser Stelle geht es nur um die Rückbindung dieser Thematik an den grundsätzlich subjektiv-konstruktiven Ansatz des Zeitdenkens, wobei der Ort und Grund dieser Konstruktion nicht der innere Sinn und subjektive Bewusstseinsleistungen, sondern soziale Praktiken und historisch-kulturelle Prozesse sind. In welcher Weise individuelle mit überindividuellen Auffassungs- und Gestaltungsweisen des Zeitlichen interferieren, bildet ein eigenes Thema solcher Analysen.

Andere Merkmale des modernen Zeitdenkens waren die Universalisierung und die Pluralisierung der Zeit: zum einen die Verallgemeinerung, welche gegen den metaphysischen Dualismus von Zeit und Nicht-Zeit *alles* im Horizont der Zeit, als zuletzt zeitlich verfasst begreift, zum anderen die Pluralisierung, welche polare Gegensätze (subjektive und objektive Zeit, Ich-Zeit und Welt-Zeit, physikalische und historische Zeit) und die weit gefächerte Vielfalt lebensweltlicher und wissenschaftlicher Temporalformen und Zeitbeschreibungen zur

9 Michael Theunissen: Können wir in der Zeit glücklich sein?, in: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a.M. 1991, 37–86, hier: 38.

10 Ebd., 38 ff.

Geltung bringt. Dabei ist es eine offene Frage, wieweit in der polychronen Verfassung der natürlichen und kulturellen Realität umfassende Ordnungen und letzte Unterscheidungen (biologische-physikalische, lineare-zyklische Zeit u.a.) von Belang sind und wieweit sich diese Verfassung selbst als eine bestimmte Zeitauffassung verstehen und als Merkmal einer bestimmten Epoche ausweisen lässt.

Affirmierung der Zeit

Entscheidend ist die mit der Subjektivierung einhergehende Tendenz der Affirmierung der Zeit. Sie erschöpft sich nicht in der abstrakten Antithese zur metaphysischen Entwertung alles Zeitlich-Veränderlichen. Sie kommt konkret und privilegiert im Horizont der Existenz zum Tragen, indem Zeit als das Gefäß ernst genommen wird, in welchem wir nicht nur immer schon existieren, sondern unser konkretes Leben führen und uns selbst verwirklichen. Zeit ist das Medium, in welchem das Gelingen der Existenz auf dem Spiel steht, in welchem wir zu uns kommen oder uns verfehlen, unser Leben vollziehen, glücklich werden oder scheitern. Die Form des menschlichen Lebensvollzugs ist eine wesensmäßig temporale, und sie ist dies in anderer Weise als auch physikalische oder biologische Prozesse zeitlich verfasst sind. Menschliches Dasein ist ein reflexiver Prozess, in welchem nicht nur faktische Rückkoppelungen vitaler Vorgänge stattfinden, sondern wir uns bewusst auf uns selbst beziehen, indem wir uns über uns selbst verständigen und im Rahmen dieser Verständigung sind, was wir sind. Diese Verständigung besitzt ihrerseits eine wesentlich zeitliche Dimension, in welcher wir uns von einer Vergangenheit her begreifen und auf eine Zukunft hin entwerfen. Zeit ist kein bloßer Rahmen und kein formales Gerüst, sondern ein Medium, gleichsam ein Stoff, dessen wir bedürfen und mittels dessen wir existieren. Wir sind nicht nur in der Zeit, sondern leben von ihr, wir eignen sie uns an, gestalten sie, bringen sie hervor. In alledem stellt die moderne Affirmierung der Zeit die dezidierte Gegenwendung zur Metaphysik dar, sofern Zeitlichkeit nicht einfach als ontologische Bedingung, sondern als Substanz des Lebens fungiert, als etwas, das die Form und Fülle des Lebens mit ausmacht und sein Gelingen ermöglicht. Dies reflektiert sich in den Hervorbringungen des Lebens, in der gestalteten Lebensform wie im kulturellen und künstlerischen Werk, exemplarisch in Manifestationen der Zeitkunst (Musik, Tanz), die gehaltlos würden, gleichsam implodierten ohne die Formkraft der zeitlichen Spannung und rhythmischen Gestalt. Für die phänomenologische Existenzphilosophie macht die Zeit das Leben in seiner sinnhaften Gerich-

tetheit aus, in seiner Sorgestruktur wie seiner Erinnerungsverwiesenheit und erlebten Gegenwärtigkeit. Maurice Merleau-Ponty artikuliert dies im vorangestellten Motto des Zeitlichkeits-Kapitels seines Hauptwerks mit dem Satz Heideggers »Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit«, den er durch das komplexe Diktum aus Paul Claudels *Art Poétique* ergänzt: »Le temps est le *sens* de la vie (*sens*: comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat).«¹¹

Und dennoch bleibt die Affirmierung der Zeit nicht das letzte Wort. Sie ist nicht das abschließende Urteil über die menschliche Lebensform und Lebensrealität. Sie bleibt zu kontrastieren mit dem Vorbehalt, dem Einspruch, der zugleich mit der Prädominanz des Zeitlichen die Option der Moderne in Frage stellt.

III. Unter der Herrschaft der Zeit

In strenger Form begegnet uns der Einspruch in der Zeitphilosophie Michael Theunissens, deren markante Leitthese lautet: Menschen leiden unter der Herrschaft der Zeit. Die Problematisierung des affirmativen Zeitverständnisses findet in zwei Formen statt. Auf der einen Seite geht es um das grundsätzliche, fundamentale Leiden unter der Herrschaft der Zeit, von dem sich auch das moderne, bejahende Verhältnis zur Zeit nicht gänzlich zu befreien vermag. Zum anderen geht es um bestimmte, zugespitzte Formen des Leidens an der Zeit, die sowohl als pathologische Zustände wie als Merkmale der *conditio humana* in den Blick kommen. Mit Bezug auf beide ist schließlich zu fragen, wieweit sie als Indizien einer bestimmten Geschichte und historischen Zeit zu lesen sind.

Leben als Vergängnis

Von der Metaphysik vermag sich die Moderne nicht zur Gänze abzulösen, weil die Metaphysik selbst sich von dem, was sie abwehrt, nicht schlechthin zu befreien vermochte. Der metaphysische Dualismus, der das ›Zeitlos-Immergleiche‹ über das ›Veränderlich-Vergängliche‹ stellt, bleibt auch als systematisch ausgearbeitetes Dogma eine These, eine ungesicherte Setzung. Dies zeigt sich, wenn wir sie vor dem Hintergrund dessen, wogegen sie sich stellt, beleuchten.

11 Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 469; Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 10. Aufl., Tübingen 1963, 331.

Ihre Negativfolie ist das mythische Denken, in welchem das ungestaltete Chaos und die Mächte der Zerstörung als ursprüngliche Bedrohung und Gegenstand der Angst gegenwärtig sind.¹² Die metaphysische Setzung des Überzeitlich-Unzerstörbaren ist Ausdruck einer Abwehr, einer Zurückdrängung, Verdrängung der Labilität und Gefährdetheit des Lebens. Die starre Grenzziehung zwischen den Seinsregionen, die das parmenideische Lehrgedicht drastisch ausmalt, beschwört die festen Fundamente, die dem Sein und Erkennen Stabilität und Sicherheit gewähren sollen. Indessen ist die Ausgrenzung nicht eine wirkliche Unterwerfung oder gar Vernichtung der destruktiven Potenzen. Das Verdrängte kehrt wieder. Das Bewusstsein der Sterblichkeit wird durch das Bekenntnis zur Unsterblichkeit nicht wirklich übertönt oder wirksam eliminiert. Die Fixierung auf das Wesen schafft das Unwesen nicht ab, die zwanghafte Vereinheitlichung, Linearisierung und Systematisierung bleibt stets vom Einbruch des Ungeordnet-Mannigfaltigen bedroht. Die Beruhigung durch die Ausrichtung auf – und den Glauben an – das Eine und Wahre, Gute und wahrhaft Seiende bleibt eine relative, die immer aufs Neue bekräftigt, durch Argumente und Überredungen gestützt und stabilisiert werden muss.

Dieser dunkle Untergrund der metaphysischen Positivität, der nie zur Gänze durch diese absorbiert wird, bleibt in transformierter Gestalt auch in der Affirmativität des antimetaphysischen Denkens virulent. Auch die subjektive Selbstbehauptung verdeckt ihre Labilität und innere Brüchigkeit nur zum Teil. Wenn wir dies im engeren Fokus der Zeitproblematik betrachten, so geht es darum, dass die Affirmativität der Zeitlichkeit dem metaphysischen Dualismus nicht wirklich entkommen ist. Die existentielle Aneignung und Gestaltung der Zeit als Medium des Lebensvollzugs verbleibt im Horizont der Endlichkeit. Die lebensbejahende Spannkraft der temporalen Existenz ist nicht ablösbar vom Bewusstsein der Vergänglichkeit, von der Konfrontation mit dem Nichtsein und der Erfahrung des Todes. Auch wenn sie in existenzphilosophischen Figuren wie dem Vorlaufen zum Tode gleichsam domestiziert und affirmativ in den Lebensvollzug eingebunden wird, verliert sie nicht den Negativitätsindex, der ihr seit der Vorgeschichte der Metaphysik anhaftet. Das Leiden an der Sterblichkeit, Impuls des Gedankens der Transzendenz, durchdringt auch die jenseitsvergessene moderne Lebensform. Das Leiden unter der Herrschaft der Zeit ist mit der Zurückweisung des metaphysischen Dualismus von Zeit und

Ewigkeit nicht überwunden. Die zeitbejahende moderne Selbstverwirklichung bleibt in sich gebrochen, ambivalent. Zeit ist eine Last, eine Erfahrung der Endlichkeit, Zeit ist Vergängnis.

Das Leiden an der Zeit

Nun erschöpft sich das Leiden an der Zeit nicht im allgemeinen Gewahrwerden der Endlichkeit, die der *conditio humana* innewohnt. In prägnanterer, zugespitzter Weise äußert es sich in bestimmten Formen des Scheiterns der lebensweltlichen Aneignung und Gestaltung der Zeit.¹³ Das Scheitern kann der Schwäche der subjektiven Formkraft wie der Widerspenstigkeit und Fremdheit der Zeit geschuldet sein. Der Mensch leidet darunter, dass er nicht in der Lage ist, den Zeitraum seines Lebens sinnhaft zu strukturieren, Vergangenheit zu durchdringen und Zukunft zu entwerfen, Gewesenes, Gegenwärtiges und Kommendes in eine einheitliche Geschichte zu integrieren, dieser ein bestimmtes Gesicht zu geben und sie unter einer bestimmten Sinnggebung sich selbst zuzusprechen. Mit der Auflösung des Zusammenhangs der Zeitdimensionen schwindet die Möglichkeit, das Leben als erfülltes zu erfahren. Mit der subjektiven Ohnmacht der Lebensgestaltung potenziert sich die entfremdende Herrschaft der Zeit über das Leben. Sie manifestiert sich in unterschiedlichen Modalitäten, denen Formen des Leidens an der Zeit korrespondieren. Zu ihnen zählen das unaufhaltsame Vergehen und Entgleiten von allem ebenso wie der Stillstand, die Starre der Zeit. Das Subjekt kann nichts bewegen, nichts hervorbringen, nichts festhalten, sein Erleben und Tun wird leer und nichtig. Nach anderer Hinsicht sind die mechanische Gleichförmigkeit, aber auch die zwanghafte Wiederholung, die schlechte Unendlichkeit und rastlose Beschleunigung Manifestationen einer fremd gewordenen Zeit, die sich der subjektiven Formierung entzieht. Die Übermacht des Vergangenen, die entleerte Gegenwart, die Verschließung der Zukunft sind Konstellationen des Zeitlichen, welche die Lebendigkeit des Lebens untergraben. Es ist nicht ohne weiteres klar, wieweit es ein übergreifendes Muster, ein zusammenhängendes Syndrom des Leidens unter der Herrschaft der Zeit gibt. Die Not der Zeit kann im Zeichen des Geheztseins ebenso wie der Lähmung, des Überwältigtwerdens durch die Zeit wie des Unberührtseins durch sie, des Fremdbleibens der Zeit stehen. In allen Figuren hat das Leiden mit der Unmöglichkeit zu tun, die Zeitlichkeit des Lebens sinnhaft zu gestalten und sie zur eigenen zu machen.

12 Vgl. Emil Angehrn: Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos, Frankfurt a.M. 1996.

13 Vgl. Theunissen, Können wir in der Zeit glücklich sein? (Anm. 9), 45–54.

Solche Beschreibungen werfen eine Frage auf, die sich analog für den phänomenologisch-negativistischen Zugang stellte: die Frage nach dem Verhältnis zwischen pathologischen Leidensformen und der ›normalen‹ Auseinandersetzung mit Problemen der Zeit. Offenkundig werden Leidensformen wie die genannten in Phänomenen klinischer Krankheit, namentlich der Depression und der Schizophrenie, ausgetragen.¹⁴ Eine philosophische Lektüre der entsprechenden Untersuchungen, die sich davor hütet, die qualitative Differenz von Pathologie und Normalität zu nivellieren, kann gleichwohl zwischen ihnen eine bestimmte innere, heuristische wie existentielle Beziehung herausstellen. Sie liegt dem Versuch zugrunde, auch das klinische Seelenleiden nicht nur diagnostisch zu identifizieren und therapeutisch zu behandeln, sondern es in seinem Gehalt, seinem Sinn zu verstehen und umgekehrt von ihm her das ›normale‹ Leiden zu erfassen. In profilierter Weise hat die verstehende Psychopathologie, exemplarisch die von Ludwig Binswanger und Medard Boss in Anknüpfung an Heidegger entwickelte Daseinsanalyse, die intime Verschränkung zwischen seelischer Erkrankung und menschlicher Seinsverfassung reflektiert; Alice Holzhey-Kunz hat deren Einsicht dahingehend formuliert, dass sich der seelisch leidende Mensch durch eine besondere »Hellhörigkeit« für die Grundprobleme des Menschseins auszeichne.¹⁵ Diese Nähe lässt sich im Besonderen gerade für das Zeiterleben – das gelingende wie das misslingende Sein in der Zeit – nachzeichnen.

Diese Problemkonstellation ließe sich in unterschiedliche Anschlussfragen hinein verlängern, von denen ich hier nur eine weiterverfolge. Die sachlich gewichtigste wäre die Frage, in welcher Weise der Mensch sich der Herausforderung durch die Zeit stellt, wie er trotz der Herrschaft der Zeit – aber auch in der Zeit und dank der Zeit – ein gelingendes Leben führen kann. Sie ließe sich spezifizieren nach den Zeitdimensionen, im Blick auf die Aneignung des Vergangenen in der Erinnerung, ein gelingendes Dasein in der Gegenwart, das Offensein auf eine erfüllende oder befreiende Zukunft.¹⁶ Eine andere, prinzipielle Frage ginge dahin, inwiefern die Dimension der Zeitlichkeit als Primärdimension zu gelten hat, in welcher die Negativität des Lebens erfahrbar wird

– wie sie in phänomenologischer Sicht generell die fundamentale Verfassung der Existenz ausmacht. Es ist die Frage, inwiefern das Leiden an der Zeit nicht nur ein Leiden neben anderen, sondern eine Urform und Grundsicht existentieller Negativität darstellt. Die dritte Frage, zu der ich einige abschließende Bemerkungen anfüge, betrifft die Rückbeziehung dieser Problematik auf das Phänomen der Moderne.

IV. Im Zeichen der Moderne

Wir waren ausgegangen vom Negativismus als Signatur der Moderne. Gleichsam gegenläufig dazu haben wir in einem zweiten Schritt das affirmative moderne Zeitdenken vergegenwärtigt, das in einem dritten Zugang wiederum mit der (ihrerseits im modernen Denken reflektierten) existentiellen Negativität der Zeit kontrastiert wurde. Wenn wir diesen Bogen als ganzen vergegenwärtigen, so erscheint das Leiden unter der Herrschaft der Zeit als Ausdruck jener eingangs genannten Negativität im Zeichen der Moderne. Zwar ist offenkundig, dass mit dem Leiden an der Zeit Phänomene angesprochen sind, die zur allgemeinen Lebensform des Menschen gehören und die seit ältesten Zeiten in Lyrik, Epos und Tragödie als Kennzeichen der *conditio humana* geschildert werden. Gleichzeitig ist ihre besondere Präsenz und Problematisierung im Denken der Moderne unübersehbar. In diesem finden wir sowohl Signale der Affirmierung wie der Negativierung der Zeit. Das moderne, sich selbst behauptende Subjekt wird gleichzeitig in seiner Fragilität, in seiner Macht wie in seiner Ohnmacht sichtbar, beides nicht zuletzt in signifikantem Bezug zur Zeit.

In Wahrheit zeigt sich in dieser Doppelung ein generelles Merkmal der Moderne, die nie nur einsinnig bejaht, sondern in prominenten Konzepten immer auch in ihrer Problematik, ihrer inneren Ambivalenz wahrgenommen worden ist. Stellvertretend verwiesen sei auf die paradigmatische Position Hegels, von dem Habermas meint, dass er nicht nur als erster »einen klaren Begriff« der Moderne entwickelt, sondern auch das »Problem der Selbstvergewisserung der Moderne« als »das Grundproblem seiner Philosophie« erkannt habe.¹⁷ Hegel tritt gleichzeitig als begeisterter Anhänger wie als radikaler Kritiker der Moderne auf. Das Prinzip der subjektiven Freiheit, Angelpunkt der Differenz von alter

14 Vgl. ebd., 47 f. (mit Bezug auf Untersuchungen von Ludwig Binswanger, Wolfgang Blankenburg, Viktor Emil v. Gebattel, Hubertus Tellenbach).

15 Alice Holzhey-Kunz: *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Probleme*, 2. Aufl., Wien 2001, 154.

16 Vgl. Theunissen, Können wir in der Zeit glücklich sein? (Anm. 9), 54–66; Freiheit von der Zeit. Ästhetisches Anschauen als Verweilen, ebd., 285–298.

17 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, 13, 26; vgl. Emil Angehrn: *Die Ambivalenz der Moderne. Staat und Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie*, in: *Hegel-Jahrbuch 1988*, Bochum 1989, 170–181.

und neuer Welt, kommt bei ihm sowohl in seiner unstrittigen Höherwertigkeit wie in seiner Tendenz zur falschen Verabsolutierung – als Willkür, Ironie, Terror – und seiner Unselbständigkeit gegenüber der substantiellen Bindung zur Sprache. Auch andere Theorien insistieren auf dem produktiv-progressiven Potential ebenso wie der Zwiespältigkeit der Moderne. Symptomhaft hat sie sich in der konstruktiven Hervorbringung und affirmativen Bejahung der Zeit manifestiert, die nicht dagegen gefeit sind, sich in Ohnmacht und passives Erleiden zu verkehren. Darin bestätigt sich die Aporie der unvollständigen Überwindung des Negativen durch eine Metaphysik, die dieses als Verdrängtes kryptisch bewahrt und an das nachmetaphysische Denken weitergibt. Die Souveränität des Subjekts erweist sich als ebenso brüchig wie die Stabilität der Substanz, als ein ebenso schwacher Schutz gegen den Einbruch des Negativen. Weder das metaphysisch-essentialistische noch das existentialistisch-autonome Subjekt sind jenseits des Leidens. Beide sind durchlässig für Erfahrungen des Negativen, über die sie sich vermeintlich erheben.

Dabei gehört zum Kennzeichen der Moderne ein geschärftes Sensorium für diese Durchlässigkeit und die Fragilität der Lebensverhältnisse. Beispielhaft kommt es in der negativistischen Anlage der Existenzphilosophie zum Tragen, welche die fundamentale Erschütterung der Angst als Kehrseite einer Höherentwicklung und gesteigerten Freiheit ausweist und darin jene Tiefenschicht der Zersetzung durchscheinen lässt, die Hegel in der Arbeit des Negativen absorbieren wollte, die sich aber solcher Integration widersetzt. In vielfältiger Weise sind in der Literatur wie in der Sozial- und Kulturwissenschaft Züge der Negativität in der Moderne nachgezeichnet worden, als Phänomene der Entfremdung, der Entzweiung und Verlorenheit, der Entformung und der Desintegration der sozialen wie individuellen Lebenswelt. Mit der gesteigerten Reflexivität der modernen Lebensform hängt zusammen, dass sowohl die in der Langeweile erfahrene Entleerung der Zeit wie die in Hast und Zeitnot erlebte Beschleunigung als aufdringliche Phänomene wahrgenommen und als lebensweltliches Problem reflektiert werden – unabhängig davon, dass jene (die Langeweile) schon in der mittelalterlichen *acedia* gegenwärtig ist¹⁸ und diese (die Beschleunigung) gleichzeitig als real vermessbare Eigenschaft der Moderne registriert wird.¹⁹ Im modernen Bewusstsein und der modernen Lebensform

erhalten sie ein reflexiv geschärftes Profil, wird die abgründige Fragilität der individuellen wie gesellschaftlichen Zeitkonstruktion erfahren. Es bleibt der genauen – phänomenologisch-hermeneutischen, literarischen, psychopathologischen – Erkundung vorbehalten nachzuzeichnen, inwiefern darin eine fundamentale Negativität des Zeitlichen sichtbar wird, in welcher sich die Nicht-Ablösung vom metaphysischen Dualismus weiterzieht und etwas vom ursprünglichen Leiden an der Zeit durchscheint. Die Nicht-Bewältigung dieses Leidens, das in der metaphysischen Immunisierung untergründig erhalten bleibt, bringt sich auch und in gewisser Weise verstärkt im Herrschaftsraum des modernen Subjekts zum Ausdruck. Die Perpetuierung und Wiederkehr des Verdrängten zieht sich durch Metaphysik und Nachmetaphysik, Vormoderne und Moderne hindurch. Die Inversion der Hierarchie von Erstem und Zweitem, Zeitlosigkeit und Zeit vermag das darin virulente Problem nicht zu überwinden. Eine dezidierte Gegenwendung stellt die nachmoderne Subversion der metaphysischen Dualitäten dar, die das Gefälle zwischen Zeit und Zeittranszendenz, das jenem Leiden zugrunde liegt, gleichsam zu unterlaufen beansprucht. Die Apologie des Zufälligen, der Indifferenz und Schweben, welche die bedrohlichen Mächte des Chaos als lebensgerechte Bedingungen rehabilitiert, verspricht Immunität gegen jene Herausforderung und jenes Leiden. Indessen bleibt fraglich, wieweit sie in der Tat über jene Herausforderung hinauskommt. Das Oszillieren zwischen einer präntierten Gelassenheit und dem Gestus der Heroisierung im Zurechtkommen mit Unsicherheit und Vergängnis mag seinerseits als Symptom der Persistenz eines zuletzt nicht gelösten Problems, eines nicht abgeschafften Leidens an der Zeit gelesen werden.

18 Vgl. Michael Theunissen: Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die *Acedia* des Mittelalters, Berlin/New York 1996.

19 Vgl. Hartmut Rosa: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a.M. 2005.



ÆSTHETISCHE
EIGENZEITEN

Band 15

Helmut Hühn | Sabine Schneider (Hrsg.)

Eigenzeiten der Moderne

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft

SPP 1688



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2020
Wehrhahn Verlag
www.wehrhahn-verlag.de
Layout: Wehrhahn Verlag
Umschlaggestaltung: Wehrhahn Verlag
Druck und Bindung: Sowa, Piaseczno

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Europe
© by Wehrhahn Verlag, Hannover
ISBN 978-3-86525-765-9

Inhaltsverzeichnis

Helmut Hühn	
Eigenzeiten der Moderne. Einleitung	9

I. Polychronie der Moderne

Sabine Schneider	
Polychrone Moderne. Einleitung	25

Hartmut Rosa	
Drei Formen der Gegenwart	
Soziale Beschleunigung und der doppelte Epochenbruch der Moderne	41

Helge Jordheim	
Die Moderne als Synchronisierung der Geschichte	
Begriffs- und gattungsgeschichtliche Perspektiven	65

Emil Angehrn	
Negativität und Moderne	
Zeitphilosophische Überlegungen im Ausgang von Michael Theunissen	95

Reinhold Görling	
Sinn und Unsinn der Rede von einem ›Zeitregime‹	
Anmerkung zum Problem der Zeit in den Techniken des Selbst, den Techniken des Regierens und den Regimen des Wahrsprechens	111