

GOTTFRIED GABRIEL

Zeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit – philosophisch betrachtet

Different philosophical views on time are discussed. This includes the fulfillment or suspension of time in representations of eternity in historical development. Thinkers from Augustine to Kant, Heidegger and Wittgenstein are treated. In particular, light is shed on the anthropological and existential dimensions of the temporality of human existence. This is done by contrasting it to conceptions of time and the measuring of time within the philosophy of nature. In this connection conceptions of time in fiction are also examined, with special attention devoted to Goethe's Faust. Following from this, and with special reference to Schopenhauer, the connection is unfolded between happiness and how time is handled in various life forms.

Die Zeitthematik steht in enger Verbindung mit der Raumthematik. Dies entspricht auch der Auffassung der Physik, die von einem Raum-Zeit-Kontinuum spricht. Eine zentrale Frage der Philosophie der Zeit (und des Raumes) ist, ob es sich bei beiden um objektive Gegebenheiten handelt, *in* denen und *durch* die wir uns bewegen. Gegen eine solche Vorstellung, die sich noch bei Newton findet, hat bereits Leibniz geltend gemacht, dass es keine absolute Zeit und keinen absoluten Raum gibt, sondern beide nur den Rahmen abgeben, um Veränderungen zu beschreiben. Kant hat dieses Verständnis noch dahingehend verschärft, dass Raum- und Zeitbestimmungen keine Eigenschaften der Welt 'an sich', sondern einzig Anschauungsformen des erkennenden Subjekts sind, nämlich Formen, mit und in denen dieses Subjekt die Erscheinungen der Welt anschaut bzw. wahrnimmt.

Die Frage, ob es eine objektive Zeit gibt und nicht sogar die physikalische Zeit, wenn auch nicht *bloß* subjektiv, so doch *subjektbedingt* ist, lässt sich weit zurückverfolgen, bis hin zu dem Gegensatz zwischen den Vorsokratikern Parmenides und Heraklit. Während für Parmenides das Werden, der Wechsel der Erscheinungen in der Zeit, *bloß* subjektiv oder gar *bloßer Schein* eines beständigen Seins ist, fasst Heraklit die zeitliche Veränderung gerade als das Wesen des Seins auf, wenn er sagt: «Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen», und dies gilt insbesondere für den Fluss der Zeit.

Zeit (und Raum) sind als Anschauungsformen des erkennenden Subjekts gleichwohl, wie es bei Kant in der bekannten charakteristischen Formulie-

zung heißt, «Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung», und das heißt: *notwendige* Bedingungen der Erfahrung. Dies bedeutet, dass wir keine Erfahrungen außerhalb von Raum und Zeit machen können. Die Anschauungsform der Zeit ist dabei in gewissem Sinne noch grundlegender als diejenige des Raumes, weil es Abläufe gibt, die nicht räumlich, aber immer noch zeitlich strukturiert sind, nämlich z. B. unser Vorstellen und Denken. So kann ich zwar sagen, dass ich eine Vorstellung des Grünen *zeitlich* 5 Sekunden vor der Vorstellung des Blauen hatte, nicht aber, dass die Vorstellung des Grünen *räumlich* 5 Millimeter vor der Vorstellung des Blauen sitzt. Was da sitzt sind Gehirnzellen, aber keine Vorstellungen, auch wenn die Bildung der Vorstellungen materiell an die Existenz entsprechender Gehirnzellen gebunden ist. Hier öffnet sich ein weites Feld für philosophische Erörterungen, das Schwergewicht der folgenden Überlegungen ist aber den eher lebensweltlichen, anthropologischen Erfahrungen von Zeit gewidmet.

In anthropologischer Perspektive ist Zeit *erlebte* Zeit. Erlebte Zeit unterscheidet sich von *gemessener* Zeit, wie sie für die Naturwissenschaften maßgeblich ist.¹ Dabei ist das Zeitverständnis der Naturwissenschaften wesentlich zukunftsorientiert, indem Prognosen auf Grund von Naturgesetzen aufgestellt werden. So lässt sich z. B. mit Hilfe des Fallgesetzes $s = \frac{g}{2}t^2$ berechnen und damit exakt *vorhersagen*, welche Zeit t ein Gegenstand (unabhängig von seiner Masse oder – populärer gesprochen – unabhängig von seinem Gewicht) auf unserer Erde benötigt, um eine bestimmte Fallhöhe s zu durchmessen. Grundlage aller Naturgesetze ist das Kausalgesetz ‘Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen’. Hier deutet sich schon sprachlich die Form zukunftsorientierter Prognosen an: Gegeben bestimmte Ursachen, so *werden* bestimmte Wirkungen eintreten. Voraussetzung ist allerdings, dass Vergangenheit und Zukunft gleichförmig sind; denn unsere naturgesetzlichen Prognosen sind nichts anderes als induktive Projektionen vergangener Erfahrungen in die Zukunft, wie dies David Hume deutlich gemacht hat. Und man kann hinzufügen, dass die Zeit hier als gleichmäßig ablaufend vorausgesetzt wird.

Unsere lebensweltliche Erfahrung von Zeit, die Philosophen wie insbesondere Henri Bergson auch ‘Dauer’ nennen, ist sehr verschieden von der gemessenen Zeit. Ein und dieselbe gemessene Zeit kann uns in unserem Erleben relativ lang oder kurz vorkommen, je nachdem in welcher Situation

¹ Zum Verhältnis von naturwissenschaftlichen und anthropologischen Zeitanalysen vgl. Jürgen Mittelstraß: *Schöne neue Leonardo-Welt. Philosophische Betrachtungen* (Berlin: University Press, 2013) 36–60.

wir uns befinden. Minuten können quälend dahin schleichen und Stunden können im Fluge vergehen, und der Glückliche verliert gar das Gefühl für die Zeit: Ihm schlägt, wie es heißt, keine Stunde. Unser Gefühl für die Zeit als Dauer ist wesentlich mit dem Gefühl für Geschwindigkeit verbunden. Insofern behält Aristoteles lebensweltlich Recht, wenn er anders als die moderne Physik, die den Begriff der Bewegung auf den Begriff der Zeit zurückführt, gerade umgekehrt Zeit in Abhängigkeit von Bewegung bestimmt.

Auch das Gefühl für Bewegung und deren Geschwindigkeit ist relativ und hat sich seit dem 19. Jahrhundert selbst rasant verändert. Zu erinnern ist an Peter Roseggers Geschichte *Als ich das erste Mal auf dem Dampfwagen saß* und deren Geschwindigkeitsbeschreibungen der Bahnfahrt: «[...] und schrecklich schnell ging's, und ein solches Brausen war, daß einem der Verstand still stand. Das bringt kein Herrgott mehr zum Stehen! fiel's mir noch ein.»² Vergleichen wir eine solche für uns heute geradezu gemütliche Bummelbahnfahrt mit derjenigen des ICE auf der Strecke Mannheim-Bonn/Siegburg bei einer Geschwindigkeit von über 300 km in der Stunde. Eine feine Pointe von Roseggers Geschichte ist denn auch, dass die Geschwindigkeit (und damit die Zeit) durch einen Perspektivenwechsel vom Objekt zum Subjekt beschrieben wird. Sie bemisst sich nicht danach, wie schnell der Zug selbst durch den Raum fährt, sondern relativ dazu, wie schnell die Gegenstände für den Betrachter vorbei streichen («draußen flog die Mauer, flogen die Telegraphenstangen und die Bäume»;³ «Ich betrachtete das Zeug von innen und ich blickte in die fliegende Gegend hinaus, konnte aber nicht klug werden.»⁴).

Nicht nur die Wahrnehmung, auch die Darstellung von Zeitabläufen kann perspektivisch variieren. Literaturwissenschaftler haben das Verhältnis von «Erzählzeit und erzählter Zeit» in Romanen im Anschluss an Günther Müller analysiert. In der Erzählzeit kann ein kurzer Moment erzählter Zeit gedehnt, aber auch eine lange Zeitspanne gerafft werden.

Welches Tempo die Zeit auch einschlägt, sie *verrinnt*, und wir selbst können der Zeit nicht *entrienen*. Dieses Verständnis findet sich bereits im Mittelalter bei Hermann dem Lahmen, dessen 1000. Geburtstag 2013 begangen wurde. Hermanns Bemühungen zur Berechnung und Einteilung der Zeit dürfen daher nicht nur als Vorboten neuzeitlicher Wissenschaft verstanden werden. So ging es ihm bei der Erfindung der Taschensonnenuhr nicht nur um

² Peter Rosegger: *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Waldheimat I*, hg. von Jost Perfahl (München: nymphenburger, ²1992) 474–481, hier 476.

³ *Ibid.*, 479.

⁴ *Ibid.*, 480.

die Möglichkeit, jederzeit die Tageszeit bestimmen zu können, sondern auch darum, dem Träger der Uhr einen Sinn für die Vergänglichkeit der Zeit und damit für die Zeitlichkeit des irdischen Daseins zu vermitteln und ihn so anzuhalten, die Zeit, die ihm gegeben ist, richtig zu nutzen. Die Zeit richtig zu nutzen, dazu fordert auch das *carpe diem* des Horaz auf, indem es uns die eigene Endlichkeit bewusst macht. Bei Hermann dem Lahmen mahnt uns diese Endlichkeit darüber hinaus, die Ewigkeit, nämlich das Heil der für ihn unsterblichen Seele, nicht aus dem Blick zu verlieren.⁵

Hermanns Mahnung ist ein *memento mori*, wie es später seinen exemplarischen Ausdruck in dem berühmten Sonett *Es ist alles eitel* des Barockdichters Andreas Gryphius gefunden hat. Thematisiert wird hier der Vanitas-Gedanke, indem die Vergänglichkeit der Ewigkeit entgegengesetzt wird: «Du siehst, wohin du siehst, nur Eitelkeit auf Erden. / Was dieser heute baut, reißt jener morgen ein». Der Mensch ist dem «Spiel der Zeit» ausgesetzt, wird zu deren Spielball. In seiner Fixierung auf das irdische Dasein verfehlt er aber sein eigentliches Ziel. So heißt es in der letzten Zeile: «Noch will, was ewig ist, kein einzig Mensch betrachten.» Damit ist das Netz der Begriffe aufgespannt, um das es im Folgenden in philosophischer Perspektive gehen wird: Zeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit.

*

Die Philosophie hat es nicht mit Tatsachenfragen, sondern mit begrifflichen Fragen, nämlich mit der Klärung kategorialer Begriffe zu tun. Der Begriff der Zeit ist ein solcher Begriff, und zwar ein besonders zentraler. Ausfällungen dieses Begriffs sind die Zeitbestimmungen ‘Vergangenheit’, ‘Gegenwart’ und ‘Zukunft’. Was nun den Begriff der Zeit selbst anbelangt, so ist der Hinweis des Kirchenvaters Augustinus ernst zu nehmen, der im 11. Buch seiner *Bekenntnisse* (*Confessiones*) die Wesensfrage stellt «Was ist Zeit?» und als Antwort gibt:

Wir wissen genau, was wir meinen, wenn wir davon sprechen, verstehen’s auch, wenn wir einen andern davon reden hören. Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich’s, will ich’s aber einem Fragenden erklären, weiß ich’s nicht. Doch sage ich getrost: Das weiß ich, wenn nichts verginge, gäbe es

⁵ Vgl. Eva-Maria Engelen: *Zeit, Zahl und Bild. Studien zur Verbindung von Philosophie und Wissenschaft bei Abbo von Fleury* (Berlin, New York: de Gruyter, 1993) 146f.

keine vergangene Zeit, und wenn nichts käme, keine zukünftige, und wenn nichts wäre, keine gegenwärtige Zeit.⁶

Im Nachgang zu dieser berühmten Passage, die bereits besagt, dass es keine absolute, von Ereignissen losgelöste Zeit gibt, lesen wir in Thomas Manns *Zauberberg*:

«Was ist denn die Zeit?» fragte Hans Castorp und bog seine Nasenspitze so gewaltsam zur Seite, daß sie weiß und blutleer wurde. «Willst Du mir das mal sagen? Den Raum nehmen wir doch mit unseren Organen wahr, mit dem Gesichtssinn und dem Tastsinn. Schön. Aber welches ist denn unser Zeitorgan? Willst Du mir das mal eben angeben? Siehst du, da sitzt du fest. Aber wie wollen wir denn etwas messen, wovon wir genau genommen rein gar nichts, nicht eine einzige Eigenschaft auszusagen wissen! Wir sagen: die Zeit läuft ab. Schön, soll sie also mal ablaufen. Aber um sie messen zu können ... warte! Um meßbar zu sein, müßte sie doch *gleichmäßig* ablaufen, und wo steht denn das geschrieben, daß sie das tut? Für unser Bewußtsein tut sie es nicht, wir nehmen es nur der Ordnung halber an, daß sie es tut, und unsere Maße sind doch bloß Konvention, erlaube mir mal ...»⁷

Angesprochen ist hier der Gegensatz zwischen erlebter und gemessener Zeit. Im *Zauberberg* ist die Zeit nicht nur ein Gesprächsthema der Figuren, die Zeitstruktur des Romans selbst bietet auch einen exemplarischen Untersuchungsgegenstand für poetologische Analysen des zuvor angesprochenen Verhältnisses von Erzählzeit und erzählter Zeit.

Bleiben wir – mit Blick auf die ablaufende Zeit – bei Augustinus. Dessen Ausführungen besagen: Indem wir Wörter wie ‘gestern’, ‘heute’, ‘morgen’ richtig gebrauchen, verstehen wir die Rede von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Obwohl wir also in der Lage sind, diese Begriffe im Alltag angemessen zu verwenden, haben wir aber keine Definition des Begriffs der ‘Zeit’ parat. Definitionstheoretisch gesprochen: Wir haben ein *klares* Verständnis, aber keinen *deutlichen* Begriff von ‘Zeit’. Von einem immerhin klaren Verständnis ausgehend sollen im Folgenden einige bedeutsame Aspekte des Zeitbegriffs erörtert werden.

*

⁶ Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1982) 312.

⁷ Thomas Mann: *Der Zauberberg*. Herausgegeben und textkritisch durchgesehen von Michael Neumann (Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2002 [= Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 5.1]) 103.

Es deutete sich schon an: Wer von 'Zeit' spricht, hat die Begriffe 'Vergangenheit', 'Gegenwart' und 'Zukunft' im Gepäck. Dies gilt vor allem für die Geisteswissenschaften, die Zeit als Zeitlichkeit im Sinne von Geschichtlichkeit verorten. Früheres ist hier nicht einfach vergangen, sondern es sagt uns, wo wir herkommen und wo wir jetzt stehen und weist uns vielleicht die Richtung, wohin wir wollen, vielleicht auch sollen, aber vor allem auch, wohin wir können. Das Wohin braucht ein Woher. In diesem Sinne meint der Philosoph Odo Marquard geradezu «Zukunft braucht Herkunft».⁸ Herkunft darf hier als die positive Entsprechung zum bloß Vergangenen verstanden werden. Zu sagen, dass man die Vergangenheit nicht 'los' wird, ist zu wenig. Einer solchen Aussage geht es in erster Linie um die 'Bewältigung' einer (privat oder kollektiv) bedrückenden oder gar belastenden Vergangenheit (mit oder ohne *Nachsicht*). Anders als eine zurückliegende Vergangenheit schließt Herkunft eine vorausschauende Perspektive auf Zukunft (*Voraussicht*) ein. In der Gegenwart angekommen können wir in dieser nicht (in bloßer *Vorsicht*) verharren. Wirklichkeitsorientierte *Ankunft* verlangt, die *Zukunft* unter Beachtung der *Herkunft* in den Blick zu nehmen. Nur so bleibt Zukunft nicht unbestimmt, sondern wird auch zu einer *Hinkunft*.

Nun gibt es freilich auch die Auffassung, dass nur derjenige wirklich lebt, der in der Gegenwart lebt. Das Leben in der Gegenwart vermeidet den Blick in die Vergangenheit (und damit die Gefühle von Schuld und Reue), aber auch den Blick in die Zukunft (und damit die Einstellung der Sorge). Wie die Sorge sich schließlich auch bei demjenigen einstellt, der in tätiger Gegenwart zu leben gewillt ist, wird von Goethe in der Figur des Tat-Menschen Faust literarisch vergegenwärtigt.

'Sorge' ist ein zentrales Thema von Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Das Sein des Menschen ist, wie Heidegger es in der ihm eigentümlichen substantivierenden Bindestrich-Sprache pointiert zum Ausdruck bringt, durch «das Sich-vorweg-sein» bestimmt.⁹ Der Mensch ist damit – zeitlich gesehen – wesentlich auf *Zukunft* ausgerichtet. Dieses Ausgerichtet-sein wird inhaltlich als Sorge beschrieben. Das «In-der-Welt-sein» des Menschen ist für Heidegger «wesenhaft Sorge».¹⁰ Die Sorge ist somit die Einstellung des Menschen im Umgang mit der Zeit als Zukunft. Wenn ich zur Erläuterung dieses

⁸ Odo Marquard: *Zukunft braucht Herkunft*. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit, in: ders.: *Zukunft braucht Herkunft*. Philosophische Essays (Stuttgart: Reclam, 2003) 234–246.

⁹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer ¹⁵1979) 192.

¹⁰ *Ibid.*, 193.

Gedankens auf ein Werk der Dichtung zurückgreife, so deshalb, weil ich dieser am meisten zutraue, wenn es um die Vergegenwärtigung der *conditio humana*, der Situation des Menschen in seiner Welt, geht. Auch eine rationale, argumentative Philosophie bedarf des Bezugs auf die Vergegenwärtigungsleistungen der Literatur, wenn es darum geht, sich anthropologischer Sachverhalte zu vergewissern.¹¹

Am Ende seiner Tage fragt sich Faust, was von ihm bleibt. Bereits der noch jüngere Faust will den Anfang des Johannesevangeliums «Im Anfang war das Wort» durch «Im Anfang war die Tat» übersetzen (vgl. *Faust I*, Vers 1224 und 1237).¹² Gemeint ist die in die Zukunft gerichtete Tat; denn der Pakt oder die Wette mit dem Teufel sieht vor, dass dieser ihn holen könne, wenn er zum «Augenblicke» sage «Verweile doch! du bist so schön!» (Vers 1700), also nicht in der jeweiligen Gegenwart tätig leben, sondern in einer bestimmten Gegenwart verharren will. Eine Zeit der Besinnung im steten Vorwärtsdringen und Vorwärtsdrängen ist nicht vorgesehen. Es kommt zu einer negativen Gleichsetzung von inne haltender Muße und tatenlosem Müßiggang (*Faust I*, Vers 1692–1697):

Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen:
 So sei es gleich um mich getan!
 Kannst du mich schmeichelnd je belügen
 Daß ich mir selbst gefallen mag,
 Kannst du mich mit Genuß betriegen:
 Das sei für mich der letzte Tag!

Die Erfüllung der (im Sinne Arthur Schopenhauers) «Bejahung des Willens zum Leben» im Gelingen eines praktischen Projekts wird am Ende von *Faust II* allerdings als eine nur vermeintliche vergegenwärtigt. Vor seinem Ende wird Faust (in der «Mitternachts»-Szene) von der Sorge als weiblicher Personifikation heimgesucht. Es ist einzig die Sorge, die bis zu Faust vorzudringen vermag. Ihre drei «Schwestern», die anderen «Grauen Weiber» – Mangel, Not und Schuld – bleiben bei dem reichen, in einem Palast wohnenden Faust außen vor. Die Pointe ist: Mangel und Not sind

¹¹ Zur Begründung vgl. Gottfried Gabriel: Fiktion, Wahrheit und Erkenntnis in der Literatur, in: Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur. Philosophische Beiträge, hg. von Christoph Demmerling und Ingrid Vendrell Ferran (Berlin: Akademie Verlag, 2014) 163–180.

¹² Zitiert wird nach der Faust-Ausgabe von Albrecht Schöne (Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1994).

Repräsentanten der *Gegenwart*. Sie bedrücken nur, wenn sie gegenwärtig sind. Auch die auf die *Vergangenheit* bezogene Schuld bleibt abgewehrt, so dass keine Reue aufkommt, etwa angesichts der im Zuge einer 'Landreform von oben' von Mephisto und seinen Spießgesellen zuvor umgebrachten zwei Alten Philemon und Baucis. So sagt denn die Sorge, die einzige der Schwestern, deren Blick in die *Zukunft* gerichtet ist (*Faust II*, Vers 11390f.):

Ihr Schwestern ihr könnt und dürft nicht hinein.
Die Sorge sie schleicht sich durchs Schlüsselloch ein.

Man beachte hier das onomatopoetische, lautmalerische Schleichen der Sprache selbst in den Häufungen des Buchstaben 's' in der zweiten Zeile! Die Selbstbeschreibung der Sorge gerät zu einer eindringlichen Vergegenwärtigung depressiver Stimmung. Hier nur die Passage zum Stichwort 'Zukunft' (entsprechende Hervorhebung im Text G. G.). Es spricht also die Sorge (*Faust II*, Vers 11453–11466):

Wen ich einmal mir besitze
Dem ist alle Welt nichts nütze,
Ewiges Düstre steigt herunter,
Sonne geht nicht auf noch unter,
Bei vollkommenen äußern Sinnen
Wohnen Finsternisse drinnen.
Und er weiß von allen Schätzen
Sich nicht in Besitz zu setzen.
Glück und Unglück wird zur Grille,
Er verhungert in der Fülle,
Sei es Wonne sei es Plage
Schiebt ers zu dem andern Tage,
Ist der *Zukunft* nur gewärtig
Und so wird er niemals fertig.

Am Ende dieser Selbstbeschreibung der Sorge wird Faust von eben dieser Sorge mit Blindheit geschlagen (*Faust II*, Vers 11498). Das «Geklirr der Spaten» (*Faust II*, Vers 11539), diese Musik des Fortschritts, die in späteren Zeiten durch das Zischen der Lokomotiven und Hochöfen abgelöst wird, entsteht nicht, wie der erblindete Faust wähnt, nämlich fälschlich glaubt, bei der Arbeit an der Trockenlegung der Sümpfe als einem exemplarischen Fortschrittsprojekt, sondern bei der Aushebung seines Grabes. Fausts Forderung (*Faust II*, Vers 11555f.):

Mit jedem Tage will ich Nachricht haben
Wie sich verlängt der unternommene Graben.

kommentiert Mephisto zynisch «halbblaut» für sich (Vers 11557):

Man spricht, wie man mir Nachricht gab,
Von keinem Graben doch vom Grab.

Fausts letzte Worte sind Ausdruck eines auf die Zukunft, den Fortschritt ausgerichteten Heroismus der Tat, der durch die Aktivitäten in seiner Umgebung aber bereits als vergebliches Bemühen entlarvt ist. Nur scheinbar verkörpert Faust den «blinden Seher» (ein seit der Antike bekannter Topos – erinnert sei an die Figur des Teiresias im *Ödipus* von Sophokles). Er *vermeint* nur, eine große Zukunft von «freiem Volke» zu sehen, eine Zukunft, deren Realisierung ihm selbst eine «Spur», ein ruhmreiches zukünftiges Nachleben «in Äonen» garantiere, nämlich eine Ewigkeit im Sinne unendlicher Zeitdauer (*Faust II*, Vers 11573–11586):

Ja diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
Das ist der Weisheit letzter Schluß:
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß.
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
Solch ein Gewimmel möcht ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, Du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdetagen
Nicht in Äonen untergehn.
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.

Die Faust-Interpreten diskutieren bis heute darüber, ob Mephisto seine Wette nun gewonnen hat oder nicht. Wir erinnern uns, dass es in *Faust I* (Vers 1699–1702) heißt:

Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! Du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!

Diejenigen Interpreten, die Mephisto den Gewinn der Wette streitig machen, weisen darauf hin, dass Faust nicht zum Augenblick indikativisch sagt «Verweile doch! Du bist so schön!», sondern im Modus der Möglichkeit verbleibt (Hervorhebung G. G.):¹³

Zum Augenblicke *dürft*' ich sagen:
Verweile doch, Du bist so schön!

Faust stellt sich uns dar als vom Willen zum Leben Getriebener, der sich keine Zeit der Stille gönnt, so als hätte er Angst davor, freie Zeit zu haben. Was sich hier im *Faust* literarisch vergegenwärtigt andeutet, hat Goethes Schüler Schopenhauer auf den Begriff gebracht und als Langeweile analysiert.

‘Langeweile’ und insbesondere das Adjektiv ‘langweilig’ sind nach heutigem Verständnis eher harmlose Wörter, die einen momentanen Zustand beschreiben, für den zudem Gegenstände oder Personen, die einen selbst in diesen Zustand versetzt haben, mit Bemerkungen wie ‘ein langweiliges Buch’, ‘ein langweiliger Typ’, ‘ein langweiliger Vortrag’ usw. verantwortlich gemacht werden. Bei Schopenhauer hat ‘Langeweile’ jedoch eine existentielle Bedeutung im Sinne einer Grundstimmung oder Grundbefindlichkeit des Menschen. Not und Langeweile sind «die beiden Pole des Menschenlebens».¹⁴ – «Die Langeweile aber ist nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht.»¹⁵ – «Wie die Noth die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt.»¹⁶ Worauf Schopenhauer diese existentielle Langeweile zurückführt, deutet sich in dem letzten Zitat mit dem Hinweis auf die «vornehme Welt» an. Der Wille zum Leben verlangt nach Bedürfnisbefriedigung, wobei die zu befriedigenden Bedürfnisse die Motive des Willens bilden. Sobald der Wille Grundbedürfnisse befriedigen kann, wird diese Befriedigung selbstverständlich und er sucht nach neuen Motiven, die ihm der Intellekt zuführt. Mit jeder gelungenen Bedürfnisbe-

¹³ Vgl. Bruno Hillebrand: «Der Augenblick ist Ewigkeit». Goethes wohltemperiertes Verhältnis zur Zeit. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Klasse der Literatur, Jg. 1997, Nr. 1 (Stuttgart: Franz Steiner, 1997) 10.

¹⁴ Zitiert wird nach der Ausgabe der Sämtlichen Werke von Arthur Hübscher (3. Aufl. Wiesbaden: Brockhaus, 1972): Parerga und Paralipomena, Bd. II (Sämtliche Werke, Bd. VI) 313.

¹⁵ Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (Sämtliche Werke, Bd. II) 369.

¹⁶ *Ibid.*, 370.

friedigung entsteht bereits das Verlangen nach einer neuen. Genuss entsteht aus Bedürfnisbefriedigung, und um ihn zu steigern, schraubt daher der Wille des Menschen die Bedürfnisse immer höher. Jeder Genuss verlangt nach Überbietung, und so müssen schließlich Bedürfnisse allererst künstlich geschaffen werden, um sich weitere Genüsse *verschaffen* zu können. Auf diese Weise ‘kultiviert’ der Mensch seine Bedürfnisse bis zu völlig überflüssigem Luxus. Doch damit nicht genug: Es folgen die sublimeren Bedürfnisse nach gesellschaftlicher Anerkennung, Ehre usw. Somit führt Schopenhauer die so genannte Kultur auf den unstillbaren Willen zum Leben zurück. In welchem Maße unsere gegenwärtige Konsumgesellschaft die von Schopenhauer beschriebene Entstehung künstlicher Bedürfnisse noch übertreffen würde, das hat selbst unser Pessimist nicht vorausgesehen; aber die Folgen dieser Übersättigung, für die er bereits in der «vornehmen Welt» seiner Zeit Beispiele fand, hat er erkannt, eben die Langlei-

In unserer hektischen Zeit ist viel von «Entschleunigung» der Zeitabläufe die Rede. Insbesondere der Jenaer Soziologe Hartmut Rosa hat zu diesem Thema Analysen vorgelegt, jüngst in dem Buch *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*.¹⁷ Wie der Titel bereits zu verstehen gibt, wird hier *Beschleunigung* und damit das *Fehlen* von Zeit mit Entfremdung in Verbindung gebracht. Mit Schopenhauer ist aber darauf zu verweisen, dass es auch einen umgekehrten Effekt gibt, den dieser als eine aus Satttheit und Überdruß hervorgegangene Motivlosigkeit bestimmt, als Unfähigkeit, seine Zeit sinnvoll auszufüllen: Die noch mögliche minimale Steigerung des Genusses lohnt gewissermaßen nicht mehr den zeitlichen Aufwand. Wir hätten es also mit einer ganz anderen Art der Entfremdung zu tun als Karl Marx sie analysiert hat, einer Entfremdung, die nicht Ausdruck von Mangel und Ausbeutung, sondern von Überfluss ist, eine Entfremdung, die nicht entfremdeter Arbeit, sondern entfremdeter Freizeit entspringt. Gewiss, es mag zu einem großen Teil aus der Art der Arbeit erwachsen sein, wenn selbst Freizeit zu einem Problem geworden ist; dass aber freie Zeit überhaupt zu einem Problem werden könnte, darauf hat nicht Marx, sondern Schopenhauer aufmerksam gemacht. Menschen und Dinge werden fremd, weil sie dem Willen kein Motiv mehr bieten, sie bedeuten ihm

¹⁷ Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013. Vgl. auch: Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels: Konsequenzen und Grenzen, hg. Klaus-Michael Kodalle und Hartmut Rosa (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008) [= Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Bd. 12].

nichts, sind ihm gleichgültig. Der von der Arbeit im Sinne der Mühe freigesetzte Wille wendet sich schließlich nach vergeblichen Motivationsversuchen destruktiv gegen die eigene Person, gegen Sachen, gegen andere Personen und schließlich gegen die für die eigene Motivlosigkeit verantwortlich gemachten Institutionen. (Zu erinnern ist an den Spruch der 68er Zeit: «Macht kaputt, was Euch kaputt macht.») Schopenhauer deutet zwar in einer vorsichtigen Utopie an, dass mit dem technischen Fortschritt die menschliche Arbeitskraft überflüssig werden könnte und sich damit «eine gewisse Allgemeinheit der Geisteskultur» denken ließe,¹⁸ faktisch bleibt für ihn aber die tragische Polarität des menschlichen Daseins zwischen Sorge und Langeweile – als zwei Formen des Umgangs mit Zeit – bestehen, begründet in der Natur des Willens zum Leben.

Ganz im Sinne von Schopenhauers Beschreibung des Antagonismus zwischen unersättlichem Willen zum Leben und existentieller Langeweile beschreibt der Psychoanalytiker Erich Fromm die Situation des Menschen der Gegenwart, wobei er Schopenhauer unverständlicherweise nicht erwähnt. Im Unterschied zu Schopenhauers pessimistischer Analyse bietet Fromm im Anschluss an die Diagnose allerdings eine Therapie an. Im diagnostischen Teil heißt es:

Wir sind eine Gesellschaft notorisch unglücklicher Menschen: einsam, von Ängsten gequält, deprimiert, destruktiv, abhängig – Menschen, *die froh sind, wenn es ihnen gelingt, die Zeit 'totzuschlagen', die sie ständig zu sparen versuchen*. Wir führen gegenwärtig das größte je unternommene gesellschaftliche Experiment zur Beantwortung der Frage durch, ob Vergnügen (als passiver Affekt im Gegensatz zu den aktiven Affekten Wohlbefinden und Freude) eine befriedigende Lösung des menschlichen Existenzproblems sein kann. Zum erstenmal in der Geschichte ist die Befriedigung des Luststrebens nicht bloß das Privileg einer Minorität [Schopenhauers «vornehme Welt», G. G.], sondern mindestens für die Hälfte der Bevölkerung der Industriestaaten real möglich. Das Experiment hat die Frage bereits mit nein beantwortet.¹⁹

Faust will die Zeit gerade nicht 'totzuschlagen', er flieht vor der Langeweile. Für ihn ist der 'schöne Augenblick' der Augenblick der erfüllten Bejahung des Willens zum Leben, das Bewusstsein der gelungenen Tat, nicht der Augenblick der ruhigen Kontemplation. Mit Blick auf unser Thema 'Zeit' und die richtige Einstellung *zu* und den angemessenen Umgang *mit* ihr ist nach

¹⁸ Schopenhauer: Parerga und Paralipomena, Bd. II, 263.

¹⁹ Erich Fromm: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1976) 15. Hervorhebung G. G.

einer Alternative zu fragen, die sowohl die Gefahren der Langeweile als auch die Gefahren des Aktivismus vermeidet.

Alternativ zu einem aktivistischen Leben in der Gegenwart unter *Bejahung* des Willens zum Leben haben Philosophen (wie insbesondere Schopenhauer) auch immer wieder ein kontemplatives Leben in der Gegenwart unter *Verneinung* oder doch zeitweiliger Ruhigstellung oder Aussetzung des immer weiter (in die Zukunft) drängenden Willens zum Leben beschworen, ein erfülltes kontemplatives Leben, das sich gerade nicht in Langeweile ergeht. Ludwig Wittgenstein hat in seinem *Tractatus logico-philosophicus* (im Anschluss an Schopenhauer) die kontemplative Einstellung zur Welt beschrieben und dabei eine kategoriale Umdeutung des Begriffs der Ewigkeit vorgenommen, die auf das mittelalterliche Verständnis des *nunc stans*, des zeitlosen Jetzt, zurückgeht.

Bei Wittgenstein wird Ewigkeit nicht als Negation der Endlichkeit, nämlich als fortwährende Dauer in der Zeit (und im Raum), die Faust noch als Nachruhm anstrebt, sondern als Aufhebung von Zeitlichkeit überhaupt verstanden. Ausgesprochen findet sich dieser Gedanke bereits bei Augustinus, wenn er den «nie stillstehenden Zeiten» die «allzeit feststehende Ewigkeit» gegenüberstellt und sagt, dass «im Ewigen nichts vergeht, sondern dass es ganz *gegenwärtig* ist».²⁰ Dies bedeutet letztlich für das Verständnis eines ewigen Lebens (entgegen dem üblichen Verständnis), dass es sich nicht sinnvoll in der Anschauungsform der Zeit vorstellen lässt. Jedenfalls kann es nicht ewiges Sein *in der Zeit* bedeuten, sondern – allenfalls – *Unzeitlichkeit* (im Sinne eines Lebens in der Gegenwart) oder aber *Außerzeitlichkeit*. So heißt es bei Wittgenstein, freilich auf ein Leben im Diesseits bezogen: «Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.» (*Tractatus* 6.4311).

Ein Leben in der Gegenwart kann dasjenige des Tatummenschen sein, es kann aber auch eine kontemplative Richtung einschlagen. Das aktive *In-der-Welt-sein*, wie es M. Heidegger durch die Grundstruktur der Sorge bestimmt sein lässt, ließe sich danach durch ein kontemplatives *Aus-der-Welt-sein*, wenn ich mir dieses Wortspiel erlauben darf, ergänzen. Mit der Redeweise, dass jemand nicht ‘*in der Welt ist*’, meint man normalerweise negativ, dass er in dieser Welt nicht ‘*zu Hause*’, ‘*nicht von dieser Welt ist*’, nämlich als weltfremder Tagträumer mit der Welt und dem Leben nicht zurecht kommt. So ist das *Aus-der-Welt-sein* natürlich nicht gemeint, sondern als zeitweise ‘*Aus-Zeit*’ von dem durch den Willen zum Leben bestimmten ‘*Getriebe*’ der

²⁰ Augustinus: Bekenntnisse, op. cit., 309. Hervorhebung G. G.

Welt, das auf zukünftigen Zuwachs in allen Bereichen ausgerichtet ist. Dass es auch anders geht, belegt ein mittelalterlicher Text, von dem es mehrere Varianten gibt und über dessen Autorschaft die Experten sich nicht einig sind:

Ich komme, ich weiß nicht, woher
 Ich bin, ich weiß nicht, wer
 Ich gehe, ich weiß nicht, wohin
 Mich wundert's, dass ich so fröhlich bin.

Das ist in seiner Schlichtheit großartig. Angesprochen sind die drei Zeitlichkeitsaspekte: «Ich komme, ich weiß nicht, woher» (Vergangenheit), «Ich bin, ich weiß nicht, wer» (Gegenwart), «Ich gehe, ich weiß nicht, wohin» (Zukunft). Die abschließende Feststellung «Mich wundert's, dass ich so fröhlich bin» gibt zu verstehen, dass zumindest *dieser* deutsche Autor sich keine Sorgen um die Zukunft macht. Wird die Fähigkeit zu fröhlicher Gelassenheit dem Deutschen doch sonst meist abgesprochen.

Der zitierte Text ist ein früher Beleg für die enge Verbindung zwischen der Einstellung zur Zeit und dem Finden des Glücks, und dies nicht nur in dem Sinne, dass dem Glücklichen keine Stunde schlägt. Wie wir gesehen haben, ist das Glück des Menschen überhaupt wesentlich von einem angemessenen Umgang mit der Zeit abhängig – aufgespannt zwischen den Polen, zu wenig Zeit zu haben (Stress) und zu viel Zeit zu haben (Langeweile). Der angemessene Umgang ist nicht nur eine Sache des 'Zeitmanagements', nämlich einer Entwicklung von Strategien zur Lösung von Aufgaben in *vorgegebener* Zeit. Zu betonen ist, dass auch die Einstellung der Kontemplation – und nicht nur der Sorge – einen wesentlichen Aspekt der *conditio humana* ausmacht. Dabei schließen sich beide Lebensformen – *vita activa* und *vita contemplativa*, Aktivsein und Muße – keineswegs aus, sondern sie können einander in angemessener Abfolge als Anspannung (Systole) und Entspannung (Diastole) des Lebens ablösen. Auffällig ist, dass in der mal wieder in allen Medien gelaufenen Diskussion über das Glück die alte Unterscheidung zwischen '*fortuna*', '*felicitas*' und '*beatitudo*' anscheinend keine Rolle spielte. Dabei ist sie doch wesentlich: '*fortuna*' ist das Glück, das mir im wahrsten Sinne des Wortes zu-fällt, wie ein Lotteriegewinn, '*felicitas*' (engl. '*happiness*') ist das Glück des gelungenen bejahten Lebens und '*beatitudo*' ist das Glück der kontemplativen Einstellung zur Welt. Auffällig ist, dass in der Diskussion die '*beatitudo*' fast immer zu kurz kommt.