

Die Zeit des Anderen

Geteilte Erinnerung,
gestohlene Zukunft,
geschenkte Zeit

Emil Angehrn



Emil Angehrn

Die Zeit des Anderen

Geteilte Erinnerung,
gestohlene Zukunft,
geschenkte Zeit

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4362-1

ISBN eBook 978-3-7873-4363-8

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogts-
burg-Burkheim. Druck und Bindung: Stücker, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei
gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

1. Einleitung: Wem gehört die Zeit?	7
a) Eigene und fremde Zeiten	7
b) Gestohlene Zukunft	7
c) Geschenkte Zeit	10
d) Leitfrage und Abriss der Untersuchung	11

I. Die Zeit des Selbst

2. Die Zeitlichkeit der Existenz	17
2.1 In-der-Zeit-Sein	17
2.2 Subjektbezug der Zeit	22
2.3 Zeiterfahrung und Umgang mit der Zeit	29
3. Zwiespalt der Zeiterfahrung	34
3.1 In der Zeit glücklich sein	34
3.2 Unter der Herrschaft der Zeit	38
4. Dimensionen der Zeit zwischen Gewesenheit und Zukunft	42
5. Gegenwart als Identität und Fülle	45
6. Vergangenheit zwischen Gedächtnis und Vergängnis	49
6.1 Das Interesse der Erinnerung	49
6.2 Vergangenheit als Last und Verlust	53
7. Zukunft zwischen Furcht und Hoffnung	56
7.1 Die kommende Zeit	56
7.2 Drohende, fremde, entzogene Zukunft	65
7.3 Übergang	70

II. Die Zeit im Zeichen des Anderen

8. Selbstsein und Andersheit	73
9. Zeit und Andersheit	79
9.1 Zwischen Eigenzeit und Zeit des Anderen	79
9.2 Personale und absolute Andersheit	86
9.3 Exkurs: Die zwiefache Andersheit der Reinkarnation	90
9.4 Das zeitliche Selbst vom Anderen her	92
10. Gegenwart und Sein mit dem Anderen	94
10.1 Geschenkte Zeit	95
10.2 Entfremdete Zeit	97
11. Vergangenheit und Andersheit	101
11.1 Solidarische Erinnerung	101
11.2 Fremdheit des Vergangenen	106
12. Zukunft im Horizont des Anderen	109
12.1 Gestohlene, zerstörte, drohende Zukunft	109
12.2 Die kommende Zeit und das Entgegenkommen des Anderen	115
12.3 Schluss	121
Anmerkungen	125
Bibliographie	135
Namenregister	141

1. Einleitung: Wem gehört die Zeit?

a) Eigene und fremde Zeiten

Die Zeit ist nicht nur die meine. Sie ist auch deine Zeit, sie ist seine Zeit und ihre Zeit, sie ist auch die Zeit des Anderen. Was heißt das?

Es heißt zum einen, dass die Zeit – auch *meine* Zeit – nicht nur mir gehört. Sie gehört mir nicht ausschließlich, sie hat mir nicht immer gehört und sie gehört mir nicht auf Dauer. Sie kann mir genommen werden, sie kann durch Andere, die mich bedrängen, besetzt werden. Ich selbst kann meine Zeit verlieren, sie verschwenden, ich kann nach der verlorenen Zeit suchen. Andere können mir aber auch Zeit lassen, mir ihre Zeit schenken. In der Gegenwart, in der wir leben, in der Vergangenheit, an die wir uns erinnern, in der Zukunft, die wir erwarten, durchdringen sich eigene und fremde Zeiten, überlagern sich die Zeit des Selbst und die Zeit des Anderen.

Dass die Zeit nicht nur die meine ist, heißt zum anderen, dass sie nicht nur durch mich geprägt und gestaltet wird. Sie gewinnt ihre Qualität und ihren Inhalt nicht nur aus meinem Tun und Erleben. Ob sie lang oder kurz, hektisch oder lähmend ist, ob ich sie als erfüllt oder leer erfahre, hängt ebenso von meiner Umgebung, vom Handeln anderer, von der Interpretation durch andere ab. Wenn ich sie nur aus meiner Perspektive, im Bezug auf mich erfasse, begreife ich nur unzulänglich, was die Zeit ist, woher sie kommt, wohin sie fließt, wie sie vergeht.

b) Gestohlene Zukunft

Es sind überaus prägnante, aktuelle Erfahrungen, die mir sagen, dass die Zeit nicht nur die meine ist. In drastischer, teils irritierender Weise erlebe ich, dass es im Umgang mit der Zeit nicht nur um meine Zeit geht. »Ihr habt uns unsere Zukunft gestohlen« lautet der Protest der Klimajugend. Die heftige Anklage zeugt von einer

schroffen Andersheit im Erleben der Zeit, von einer asymmetrischen Betroffenheit im Verhältnis der Generationen. Die Zukunft, die vor uns allen liegt, steht nicht allen in gleicher Weise bevor. Sie stellt nicht für alle in gleicher Weise einen Raum der Wünsche und Pläne, eine Hoffnung, ein Versprechen – oder aber eine Herausforderung, eine Bedrohung dar. Der Klimawandel und drohende ökologische Katastrophen haben für die kommende Generation eine andere vitale Bedeutung als für die ältere. Die Differenz scheint anderen Ungleichheiten im Zukunftsbezug der Generationen verwandt, wenn etwa in politischen und sozialen Konflikten die jüngere Generation zur Anwältin des Wandels wird, nicht nur aufgrund einer vielleicht schwächeren Traditionsbindung oder einer direkteren emotionalen und moralischen Ansprechbarkeit für Fragen der sozialen Gerechtigkeit, sondern in markanter Weise eben dort, wo der Zeitfaktor einschlägig ist: wenn heutige Weichenstellungen oder Unterlassungen mit spürbaren Folgen für die Zukunft und für die später Lebenden verbunden sind. Dies kann bei dauerhaften Schädigungen der Umwelt der Fall sein, aber auch bei unerwünschten Auswirkungen auf das soziale Zusammenleben, bei unkontrollierbaren technischen Neuerungen, bei gesundheitlichen Risiken, bei steigender Verschuldung der Gemeinschaft. In all diesen Fällen wird die Zukunft als Hypothek, als Last erfahren, an der die Jüngeren naturgemäß schwerer zu tragen haben als die Älteren. In besonderer Zuspitzung wird dies dort erlebt, wo es nicht um im Prinzip revidierbare Entwicklungen – soziale Ungleichheiten, technische Dysfunktionen, ökonomische Katastrophen – geht, sondern um Tendenzen, welche die Zukunft als solche betreffen und die menschliche Fähigkeit, das Leben zu gestalten, unterminieren.

In solchen Situationen, in denen nicht irgendeine bessere Welt, sondern die Zukunft selbst in Frage steht, kann sich die Ernsthaftigkeit des Protests, der unnachgiebige Widerstand gegen das Weitermachen, mit besonderer Dringlichkeit zu Wort melden. Die Untergrabung der lebendigen Zukunftsausrichtung erweist sich als eine Selbstverkehrung der Zeit, die in ihren Auswirkungen geradezu als »Verbrechen an der Jugend« wahrgenommen wird.¹ Exemplarisch manifestiert sie die ethische Brisanz eines Umgangs mit der Zukunft, der die Generationen in ganz unterschiedlicher

Weise betrifft. Er verlangt eine Umdisposition des ethischen Arguments, dessen idealer Horizont sonst auf die Universalität der Betroffenen, die gleiche Gültigkeit für alle und Reziprozität zwischen allen ausgreift, das nun aber mit einer grundlegenden Asymmetrie konfrontiert wird. Eine solche ist in zahlreichen Konstellationen des sozialen Lebens enthalten, doch wird sie hier in prinzipiellerer Weise virulent. Nicht ein bestimmtes Gesellschaftsideal oder Geschichtsziel, sondern die Sorge um die Zukunft selbst, der Kampf um die Ermöglichung von Zukunft wird zum moralischen Imperativ, den die Bewegung *Fridays for Future* bündig auf den Begriff bringt. Die Parole artikuliert eine Betroffenheit, die noch über die apokalyptischen Visionen der atomaren Bedrohung oder des nuklearen Wettrüstens hinausgeht, sofern sie nicht nur die universale Destruktion oder den menschheitlichen Suizid, sondern das Skandalon eines unvergleichlichen Unrechts – des Unrechts an den später Geborenen, auch den noch Ungeborenen – ins Licht rückt. Der laute Widerstand ist wie ein Weckruf, für viele ein Aha-Erlebnis (wie es für andere Tschernobyl, die Studentenrevolte, die Pandemie war), die die Welt nachher mit anderen Augen sehen.² Er lässt erkennen, was mit der Zeit des Anderen auf dem Spiel steht.

Dass diese im Verhältnis der Generationen ein unverkennbares Profil gewinnt, wird nicht nur in der Empörung der Jugend gegen die entwendete oder zerstörte Zukunft manifest. Der Konnex zwischen dem Zukunftsverlust und dem Generationenverhältnis wird auch in anderen Situationen, teils mit umgekehrten Vorzeichen, greifbar. Ein eindrucksvolles Beispiel gibt Jean Améry, wenn er den gealterten Sartre beschreibt, dessen Vortrag die jugendlichen Zuhörer soeben noch aufmerksam gefolgt sind und dem sie doch »seine letzten Lebensjahre rauben – durch die bloße Tatsache ihres Jungseins und ihres Hinausschreitens in eine Welt, die ihnen und *nur* ihnen gehört«.³ Kein Unrecht, kein Konflikt, keine technische Hybris, nur der natürliche Lauf der Zeit schafft hier die abgründige Kluft der Generationen, die gleichermaßen eine der Zeiten ist. Nicht ich stehle den Anderen die Zeit, die Anderen eignen sich die Zukunft als die ihre, die immer schon ihnen gehörige als eigenstes Privileg an. In noch radikalerer Form gehen wir der Zukunft in posthumanistischen Visionen, in der Ablösung des Lebenskreises der Menschen durch die Zeit der Computer, verlustig.⁴

In all diesen Fällen, und besonders auffällig im Protest der Jugend, ist das Verhältnis der sich ablösenden Geschlechter eine exemplarische Instanz der Zeit des Anderen. Indessen erschöpft sich das Phänomen der temporalen Andersheit nicht in den Erfahrungen des Verlusts und der konkurrierenden Aneignung der Zeit.

c) Geschenkte Zeit

Erfahren wird die Zeit des Anderen ebenso als Gabe. Dass andere mir ihre Zeit schenken, dass sie mir Zeit lassen, mir meine Zeit gönnen, ist ein ursprüngliches Erlebnis des Entgegenkommens des Anderen. Zwar meint Jacques Derrida, dass man die Zeit, da sie niemandem wirklich zu eigen ist, weder wegnehmen noch geben kann.⁵ Dennoch analysiert er das Phänomen des Zeit-Gebens als Fundamentalbestimmung des Schenkens und Gebens überhaupt. Das Schenken von Zeit ist sowohl eine Elementarbestimmung des Sozialen, die in der Dankesfloskel nach Interviews (»Danke für Ihre Zeit«) ihr Echo hat, wie auch ein tiefes, solidarisches Verhalten, das in besonderen Situationen zum Ausdruck kommt, in welchen das Geben von Zeit das Wichtigste ist, das wir für einen Anderen tun können. Jede Gabe, so Derrida, ist nur Gabe »in dem Maße, wie sie Zeit gibt«; darin unterscheidet sie sich grundsätzlich von allen Formen des Tauschs und ökonomischen Transfers.⁶ Die eigentümliche Basisstruktur »Geben, was man nicht hat« erscheint ihm nur so lange als Paradox, als die Zeit im Raster des Habens, nicht des Seins gefasst wird.⁷ Zum Ereignis des Schenkens und Beschenkt-werdens gehört das Moment der Überraschung und der Unvorhersehbarkeit, jenseits der linearen Logik prozessualer Verkettung und Zeitverfügung. Aus der Perspektive des Gebenden ist es ein Prozess des Verzichts, des Freilassens und Übergebens, wie er seinerseits exemplarisch im Verhältnis der Generationen, im Bezug zu den Kindern und Nachkommen, stattfinden kann. Er steht nicht im Zeichen des Nehmens und Aneignens, sondern der Großzügigkeit und des Sichöffnens. Es ist eine Öffnung auf eine Zeit der Anderen hin, in eine »Zukunft ohne mich« hinein.⁸

Auch hier berühren wir eine originäre Verschränkung der Temporalität mit dem Problem des Anderen. Es wird in der nachfolgen-

den Betrachtung genauer zu erkunden sein, inwiefern wir darin auf eine Tiefenschicht sowohl des Verhältnisses zum Anderen wie des zeitlichen Erlebens selbst stoßen. Nicht nur im Negativen, auch im Positiven erweisen sich beide Problemstellungen als in engster Weise miteinander verbunden. Wenn wir in der Analyse von der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins ausgehen, wird es darum gehen, darzulegen, in welcher Weise diese nicht im solipsistischen Selbstbezug, im Binnenraum der eigenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgeht. Vielmehr ist aufzuweisen, inwiefern unser Dasein wesentlich mit der Zeit des Anderen kommuniziert, *als* existentielle Zeitlichkeit auf den Anderen Bezug nimmt, sich auch von ihm her gestaltet und versteht. Die solidarische ebenso wie die antagonistische Bezugnahme, vonseiten des Selbst wie des Anderen, geht in die Eigenzeit eines Jeden wie in ihre gemeinsame Zeitlichkeit ein. Die Explikation dieses Ineinander gehört zu den Leitfragen der vorliegenden Untersuchung. Es interessiert, in welcher Weise sich die Zeit des Menschen vom Anderen her und aus seinem Verhältnis zum Anderen heraus offenbart.

Zugleich ist die Frage nach der Gegenrichtung zu entfalten. Es gilt das zwischenmenschliche Verhältnis als solches in seiner intrinsischen Zeitlichkeit freizulegen. Das Verhältnis zum Anderen ist nicht nur als erkenntnismäßige und ethisch-praktische Beziehung, sondern in seiner Seinsform, die eine wesenhaft temporale ist, zu entfalten. Die Zeit erweist sich als eine Wesensdimension der Andersheit wie die Andersheit als ein Nukleus des Zeitlichen. Die Zeit ist das Medium, in dem ich vom Anderen her bin. Die Figur einer Zeit des Anderen wird zur Chiffre, die von beiden Seiten zu lesen, für beide Seiten erhellend ist.

d) Leitfrage und Abriss der Untersuchung

Zuletzt zeigt sich die Dialektik zwischen der Zeit des Selbst und der Zeit des Anderen als Kern sowohl der Sozialität wie der Temporalität des menschlichen Seins. Es ist ein Kern, der erst freigelegt werden muss. Zunächst erscheint die eigene Zeit als das Erste und Ursprüngliche im subjektiven Tun und Erleben, wie sie auch in der Theorie und philosophischen Reflexion zumeist das primär

Bedachte ist. Der Weg der folgenden Untersuchung will von diesem Ausgangspunkt, der Eigenzeit des Selbst, zurück zum Grund und eigentlich Ersten gehen, als das sich die Zeit des Anderen, zumal die Verflechtung zwischen der eigenen Zeit und der fremden Zeit, erweist. Der Übergang vom Selbst zum Anderen bringt nicht nur eine zusätzliche Dimension, eine ergänzende Fragerichtung in der Existenz- und Zeitanalyse zum Tragen. Er ist ein Gang der Vertiefung, der ins Innerste, zu einem genuinen Ursprung zurückgeht, um von ihm her zu erfassen, was die Zeitlichkeit des menschlichen Lebens in der Verschränkung zwischen Selbstbezug und Fremdbezug ausmacht. Der Übergang zum Anderen ist Teil einer Kreisbewegung und einer radikalisierten Verständigung des Selbst über sich selber.

Diese Konstellation ist im Folgenden systematisch zu entfalten. Es geht in ihren Schritten darum, das Rätsel und den Sinn der eigentümlichen, nicht selbstverständlichen Figur der Zeit des Anderen aufzuheben. Dazu sind drei unterschiedliche Verhältnisbestimmungen sowohl für sich wie in ihrer wechselseitigen Verflechtung aufzuklären: zum einen das Verhältnis zwischen der Zeit des Selbst und der Zeit des Anderen, zum anderen die Polarität zwischen positiven und negativen Formen und Wertungen des Zeiterlebens, schließlich die interne Differenzierung der Zeit nach den Dimensionen des Vergangenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen. Die Überlagerung dieser drei Raster resultiert in einem komplexen Geflecht, in welchem die Zeitlichkeit der Existenz unter vielfältigen Aspekten hervortritt. Die Absicht und Herausforderung der folgenden Betrachtung ist, uns in der Erkundung dieses Geflechts über das Wesen und die existentielle Bedeutung der Zeit im menschlichen Leben zu verständigen.

Als erstes, grundlegendes Raster fungiert die Polarität zwischen der Zeit des Selbst und der Zeit des Anderen. Sie ist sowohl lebensweltlich wie theoretisch von Belang. Lebensweltlich begegnet sie uns in mannigfachen Überschneidungen, in denen wir Zeit von Anderen her erleben und auf Andere hin öffnen, aber auch schon in den einfachen Fragen, um wessen Vergangenheit es in der Erinnerung geht, wessen Gegenwart unser Erleben bestimmt, wessen Zukunft im Planen und Handeln, im Fürchten oder Hoffen auf dem Spiel steht. Ideengeschichtlich sind wir mit der Tatsache konfrontiert, dass für den Hauptstrang der Denkgeschichte – von Mythos

und Metaphysik bis zur modernen Subjektivitätsphilosophie und Phänomenologie – die Auseinandersetzung mit der eigenen Zeit den Ausgangspunkt und Fokus der Besinnung bildet, gegen welche andere Konzepte die fundamentale dialogische Beziehung im Zeitlichen in den Vordergrund rücken. Die Zeit wird im Erlebens- und Handlungsraum des Selbst, aber ebenso vom Anderen her erfahren und reflektiert; das Selbst wird sich im Rahmen der eigenen wie der fremden Zeit gegenwärtig. Das Spannungsverhältnis zwischen beiden Polen bildet den Horizont, innerhalb dessen die Leitfrage zu entfalten ist. Sie erkundet prägnante Erlebnisse der – verlorenen, geschenkten, frei gelassenen – Zeit des Anderen, und sie geht der strukturellen Frage nach, wie es möglich ist, dass das Selbst in seinem Erleben die Zeit des Anderen erfahren, sich auf die Zeit des Anderen beziehen kann.

Gewissermaßen gleichursprünglich macht sich im Zeitphänomen, zweitens, das Spannungsverhältnis zwischen affirmativen und negativen, konstruktiven und destruktiven Elementen geltend. Menschen leiden unter der Zeit, sie unterliegen der unerbittlich vorangehenden, der zwanghaft sich wiederholenden und der uneinholbar entfliehenden, aber auch der diffusen, der stillstehenden und der lähmenden Zeit. Doch ebenso können sie sich im Rhythmus der Zeit aufgehoben fühlen, im Erleben und der Gestaltung der Zeit ihr Glück und ihre Erfüllung finden. Die Zeit, Medium des Aufbaus wie der Entformung, kann für sie Gegenstand der Angst wie der Sehnsucht sein. In einer mehrschichtigen, nicht ohne weiteres auf einen Nenner zu bringenden Verflechtung durchdringt diese Bivalenz die Doppelung von Eigenzeit und fremder Zeit. Die Polarität zwischen der eigenen Zeit und der Zeit des Anderen und die affektive Ambivalenz im Erleben der – aufbauenden und zerstörenden, rettenden und bedrohenden – Zeit überlagern sich in vielfältiger Weise. Das Individuum kann wie in der eigenen auch in der Zeit des Anderen Gefährdung und Schutz, Heimat und Fremde, Auflösung und Halt erleben. Die abgründige Spannung zwischen Feindschaft und Freundschaft im Zwischenmenschlichen kann sich in der konstitutiven Polarität des Zeitlichen widerspiegeln und vertiefen.

Dieser ganze Komplex findet schließlich, drittens, seine Konkretisierung in der dreifachen Ausrichtung der dimensional

Zeit. Die Differenz der von Heidegger so genannten Zeitekstasen – Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft – steht für unterschiedliche Sphären des In-der-Zeit-Seins, die je mit positiven oder negativen Wertungen versehen und in verschiedenen Konstellationen mit der Zeit des Anderen verflochten sein können. Eine systematische Phänomenologie des Zeiterlebens hat sowohl mit der Divergenz wie mit der Gewichtung der Zeitdimensionen – etwa der Herrschaft des Vergangenen, der Zentralität der Erinnerung, dem Primat des Zukunftsentwurfs – zu tun und ebenso deren Interferenz mit den variierenden Interventionen anderer und Bezugnahmen auf andere zu reflektieren. In Frage steht, inwiefern sich das strukturelle und existenzielle Verhältnis der Zeitdimensionen im Wechsel zwischen Selbstbezug und Andersheit neu konstellierte. Es bleibt zu sehen, wie weit sich im Ganzen dieses Spektrums eine zusammenhängende Gestalt und kohärent interpretierbare Bestimmung der zeitlichen Existenz des Menschen ausmachen lässt. Sie bildet den Fluchtpunkt der vorliegenden Rekonstruktion. Ihre Leitfrage gilt dem Stellenwert der Zeit des Anderen im menschlichen Leben.

Der Gang der Untersuchung umfasst zwei Hauptschritte, deren erster der Zeitlichkeit des Selbst gewidmet ist, während der zweite die Zeit im Zeichen des Anderen betrachtet. In beiden Sphären geht es darum, das zeitliche Dasein zunächst in seiner allgemeinen Form und existentiellen Bedeutung herauszustellen, um diese dann im Horizont der unterschiedlichen Zeitdimensionen – Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft – zu erschließen.

I.

DIE ZEIT DES SELBST

2. Die Zeitlichkeit der Existenz

2.1 In-der-Zeit-Sein

Der Mensch ist in der Zeit. Sein Leben ist zeitlich, und es vollzieht sich in der Zeit. Es ist in sich selbst zeitlich verfasst, erstreckt sich zwischen Früher und Später, zwischen Anfang und Ende, und es situiert sich in der Zeit der Welt, es nimmt einen bestimmten Ort im Gang der Dinge ein.

Zeit ist eine Fundamentalbestimmung des menschlichen Daseins. Sie steht nicht nur für ein notorisches begriffliches Rätsel – entsprechend dem vielzitierten Satz des Augustinus, dass er wohl wisse, was die Zeit sei, solange ihn niemand danach frage, doch in Verlegenheit gerate, wenn er sie einem Fragenden erklären solle.¹ Vor allem aber bildet sie eine abgründige existentielle Irritation – als eine Gegeninstanz zum Sein, die dem Nicht-Sein verwandt scheint und für das Vorübergehende, Flüchtige, Vergängliche steht. Als solche ist sie nicht nur dem Denken ein Rätsel, sondern eine bedrohliche, ängstigende Macht für das Leben. Dass der Mensch wesentlich zeitlich ist, dass sein Leben und Tun der Zeit unterworfen sind, erscheint im Zeichen eines Mangels, einer seinsmäßigen Schwäche. Dies zumal ist das Bild, das die Wahrnehmung der Zeit seit dem ältesten Denken bestimmt.

Auch wo sie nicht den Zeitbegriff selbst zum Angelpunkt macht, operiert die Gründungsgeschichte der europäischen Metaphysik mit dem Urgegensatz zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, den sie mit der Opposition zwischen dem festen, dauerhaften Sein auf der einen Seite und dem Veränderlichen und Vergänglichen auf der anderen Seite verknüpft. Es gibt nach dem Lehrgedicht des Parmenides auf der einen Seite das wahrhaft Seiende ohne Entstehen und Vergehen, unbeweglich und mit sich identisch, das der wahren, verlässlichen Erkenntnis zugrunde liegt, und auf der anderen den Bereich des Scheinhaften und Wandelbaren, des bloßen Meinens und der unwissenden Nacht.² Identität und Wandel, Sein

und Vergehen bilden das grundlegende Spannungsverhältnis, in dem sich das menschliche Leben vollzieht. In zugespitztem Profil wird es dort thematisch, wo der Zeitbegriff selber als strukturierendes Schema hervortritt. Er ist in unserem Kulturraum als allgemeines Konzept nicht von Anfang an gegeben, sondern bildet sich in der frühen Denkgeschichte erst heraus. Während sich das Verständnis des Zeitlichen in der vorgriechisch-orientalischen Kultur in der Vielfalt spezifischer Zeiten und Zeitgestalten kristallisiert und auch in der frühgriechischen Dichtung, in Mythos und Lyrik, die Zeitvorstellung in unterschiedlichen Termini (*hemar*, *chronos*, *kairos*, *aion*) artikuliert wird³, bildet sich der einheitliche, abstrakte Gedanke der Zeit (*chronos*) in der klassischen griechischen Philosophie zugleich mit der Opposition von Zeit und Ewigkeit heraus. Zwei wirkungsmächtige Definitionen, auf die zurückzukommen sein wird, gehen auf die Begründer der metaphysischen Tradition zurück. Platon bestimmt die Zeit als »bewegliches Abbild der Ewigkeit«⁴, Aristoteles definiert sie als »Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später«.⁵ Beides sind prägende Vorstellungen, die teils die grundlegende Differenz zwischen der Zeit und ihrem Anderen, teils die Binnenstruktur des zeitlichen Prozedierens hervorheben. Beides sind lebensweltlich zentrale Bestimmungen, die mit existentiellen Grunderfahrungen verbunden sind. Sie artikulieren zwei Seiten der basalen Bewegtheit des Lebens, ihr fließendes Nacheinander und ihren Bezug zum Überzeitlichen.

In Letzterem wird die von Parmenides fokussierte Urdifferenz ausformuliert und vertieft. Das in der Metaphysik anvisierte Andere zur Zeit ist nicht einfach das Unzeitliche oder Zeitlose, wie es auch mathematische Größen und abstrakte Gesetze verkörpern. Im Blick steht vielmehr das Ewige als ein Zeittranszendentes, als eine höhere Seinsform, die je nach Akzentuierung als reine Gegenwärtigkeit oder als vollendetes Leben gefasst wird. Sie ist das Andere zur Abfolge von Früher und Später, das Jetzt, das in vollendeter, sich nicht entgleitender Gegenwart bei sich und mit sich eins ist. Sie ist, nach der platonisch-plotinischen Formulierung, die »im Einen verharrende« Ewigkeit oder, so Thomas von Aquin, im Gegensatz zum unablässig voranschreitenden Augenblick, das »stehende Jetzt« (*nunc stans*).⁶ Gleichzeitig wird Ewigkeit zur Chiffre des vollendeten Lebens, einer gewissermaßen höchsten, nicht