

METAPHYSISCHE BETRACHTUNGEN ÜBER DEN ‘AUGENBLICK’

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright April 2023 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.

Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.

Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Ich möchte in diesem Beitrag einige Überlegungen zum „Augenblick“, zum „Nu“, zum „Moment“ anstellen. Der „Augenblick“ soll dabei aus einer bestimmten Perspektive betrachtet werden, die als „metaphysisch“ aufgefasst wird. Diese Perspektive ist – aus Gründen, die ich gleich kurz darlegen werde – auch eine „phänomenologische“. Dem Ganzen möchte ich zuvörderst ein Zitat von Goethe voranstellen:

„Ich [habe] gefunden, dass alle wirklich klugen Menschen ... darauf kommen und bestehen, dass der Moment alles ist.“

Johann Wolfgang von Goethe, *Italienische Reise*, 1786-88 (Rom, den 27. Oktober 1787)

Es soll also um den „Augenblick“ in einer metaphysisch-phänomenologischen Perspektive gehen. Was ist „Phänomenologie“ und wie passt das mit der „Metaphysik“ zusammen? Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat sich eine Tendenz herauskristallisiert, in die auch die hier anzustellenden Überlegungen eingeschrieben werden sollen: die Tendenz nämlich, dass – angesichts der Auflösungserscheinungen, welche die Philosophie schon seit weit über hundert Jahren erlebt – die Phänomenologie an die Stelle tritt, welche die Philosophie selbst vorher immer eingenommen hatte, nämlich dass gewisse metaphysische Fragen frontal angegangen werden. Dass also (theoretische) Philosophie, so wie sie das Abendland seit Heraklit und Parmenides betrieben hat, in actu vollzogen wird – so voraussetzungslos und so anfänglich und so ursprünglich wie möglich. Das soll nicht anmaßend sein, sondern einfach zum Ausdruck bringen, dass es – so jedenfalls die hier vertretene Auffassung – schlicht zur wesentlichen Aufgabe eines oder einer Philosophie Betreibenden gehört die Ursprungsfragen der Philosophie immer wieder aufs Neue zu stellen und zu beantworten zu versuchen. Und diese Ursprungsfragen sind eben Sache der Metaphysik. Die Phänomenologie heute kommt ihren Problemen noch am nächsten. Das mag manchen vielleicht angesichts des mannigfach ausgerufen „Endes der Metaphysik“ als naiv erscheinen, aber in dieser Hinsicht bin ich persönlich viel lieber naiv, als hoffnungs- und vor allem auch tatenlos. Anders ausgedrückt: Ich halte die Phänomenologie für den Ort, an dem in der Philosophie heute noch am ehesten der Tatsache entsprochen wird, dass der Mensch (ob alle oder nur manche ist schwer zu entscheiden) ein „metaphysisches Tier“ ist, wie Schopenhauer im Anschluss an Kant und dann auch wieder der Dichter Durs Grünbein gesagt haben. Es gehört einfach zum Menschen, sich metaphysische Fragen zu stellen; und wenn das einen erst einmal gepackt hat, dann kommt man davon nicht mehr los und kann auch nichts Anderes machen.

Wie ich Phänomenologie verstehe, soll hier an einer „Sache selbst“ gezeigt werden, an etwas, das nicht nur ein „Beispiel“, sondern ein wesentlicher Begriff überhaupt von ihr ist, sofern sie eben an die Metaphysik anschließt, nämlich anhand des Begriffs des „Augenblicks“. Um das tun zu können, muss ich aber doch kurz darauf eingehen, wie ich die Grundausrichtung der Phänomenologie verstehe. Dann wird auch unmittelbar sichtbar, weshalb der Begriff des „Augenblicks“ darin in der Tat ganz zentral ist.

„Phänomenologie“ ist zunächst einmal der Name dafür, dass das jeweils Behandelte oder Untersuchte, auch wenn man sich dabei auf Texte oder Gedanken der philosophischen Tradition beziehen mag, mit dem Vorzeichen versehen wird, dass es nicht einfach nur historisch oder

exegetisch betrachtet wird, sondern auch (so) *ist*. Der Phänomenologe oder die Phänomenologin bedient sich der Argumente, ganz gleich woher sie stammen, nicht um lediglich andere Autoren auszulegen, sondern um sich in Bezug auf konkrete Sachfragen zu äußern und zu positionieren. Das hört sich zunächst etwas trivial an. Es ist es aber weniger, wenn man bedenkt und mitberücksichtigt, dass bedeutsame und alles andere als sich in der Minderheit befindende Stimmen seit geraumer Zeit, wie schon gerade angedeutet, den Tod von Metaphysik und Philosophie ausgerufen haben. – Ob hierbei dann auch noch neue Impulse für Philosophie und Metaphysik zu erwarten sind, das steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls kann sich die Phänomenologie als Statthalter der Philosophie sehen – das ist etwa in Frankreich auch ganz konkret der Fall. –

*

Das, was die Wuppertaler Phänomenologie – wenn man einmal so sagen darf – zumindest seit den letzten Jahren und im Gegensatz zu anderen Standorten kennzeichnet, ist, dass sie den Schwerpunkt auf die „transzendente“ Dimension der Phänomenologie richtet. Husserl hatte die Phänomenologie – im Anschluss an Kant und vor allem vielleicht an ein gewisses Verständnis des Neukantianismus – einen „transzendentalen Idealismus“ genannt. Das zu erklären würde uns sehr weit führen. Ich halte mich an eine Kennzeichnung der Transzendentalphilosophie, die zwar von Fichte ein Jahrhundert vor Husserl stammt, die aber – auch für das hier verfolgte Anliegen – einen entscheidenden Punkt zum Ausdruck bringt. In freien Worten ausgedrückt lautet die Idee folgendermaßen: Seit Xenophānes und Parmenides herrscht – zumindest der abendländischen Auffassung gemäß – die Ansicht vor, dass die Philosophie in einer Suche nach *Einheit* besteht. Mit Kant hat dann aber, so Fichte, eine umwälzende Revolution stattgefunden. Das gesuchte Absolute der Philosophie kann nicht mehr als eine bloße Einheit – die Einheit eines An-sich-Seienden – aufgefasst, sondern muss als eine unaufhebbare und unauflösbare *Korrelation* verstanden werden. Nämlich als die Korrelation von Objekt und Subjekt, von Sein und Denken, von Sein und Bewusstsein (in einer bestimmten Bedeutung). Das ist, so Fichte, Kants Grundentdeckung der Transzendentalphilosophie. Und es eröffnet auch eine grundlegende metaphysische Fragestellung heute – die freilich auch in gewisser Weise in der Spätantike zum Tragen kam, wie Beierwaltes dies in seinem Proklos-Buch gezeigt hat.¹ Traditionell hat sich die Metaphysik mit „Sein“ und „Prinzipien“ beschäftigt; dann auch mit „Seele“, „Welt“ und „Gott“. Eine heutige zentrale metaphysische Fragestellung ist die nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt. Und genau diese Kantische Grundentdeckung gestattet es auch, die Phänomenologie an diese transzendentalphilosophische Position unmittelbar anzuschließen, denn auch Husserl hatte eindeutig betont, dass der Boden der Phänomenologie die „noetisch-noematische Korrelation“ sei, und das meint ja nichts Anderes als eben die Korrelation von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Gegenstand. Bis hierher klingt das, hoffe ich, noch einigermaßen verständlich. Nun fangen aber die Schwierigkeiten an – und wir kommen jetzt auch gleich schon zum „Augenblick“. Zunächst noch einmal ganz einfach gesagt: Die Phänomenologie hat es mit der „Korrelation“ von Subjekt und Objekt, von Sein und Bewusstsein, von Sein und Denken zu tun. Die entscheidende *metaphysische* Einsicht dabei ist nun – und damit wird also das Problem umrissen –, dass dieses „Subjekt“ und dieses „Objekt“ *nicht* einfach das Gegenüberstehen von einer Person und einem Gegenstand meinen. Wir müssen uns hier von einem empiristisch-psychologistischen Rahmen lösen und uns für eine transzendente Perspektive empfänglich zeigen – dafür also, dass es über unsere konkreten Erfahrungen hinaus *nicht unmittelbar erfahrbare* Bedingungen und sogar Strukturen gibt, die diese Erfahrungen allererst ermöglichen. Der von Fichte betonte Punkt war ja – und das Gleiche gilt nun eben auch für die transzendente Phänomenologie –,

¹ W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1965, S. 18.

dass es nicht mehr möglich ist, an sich seiendes, als „real“ vorausgesetztes Gegebenes einfach anzunehmen und vorauszusetzen. Dass Sein gedacht werden kann, dass Sein uns angehen kann, dass Sein für uns Denkende bewusst werden kann, ist nicht einfach eine nicht weiter zu befragende Tatsache, sondern vielmehr das *Problem*. Die Korrelation von Sein und Denken, von Sein und Bewusstsein, meint nicht ein Verhältnis *partes extra partes*, sondern stellt ein *intrinsisches*, sozusagen „inneres“ Verhältnis dar. Hierbei ist zugleich, wie wir gleich sehen werden, auch der Rückgang auf Platon und auf dessen Auseinandersetzung mit Parmenides unumgänglich. Wie spielt hier nun der „Augenblick“ hinein?

Fichte hatte gesagt – und so weit ist Husserl selbst nie gegangen –, dass man nicht einfach bei der Feststellung jener Korrelation stehen bleiben könne. Das Streben nach Einheit kann nicht aufgegeben werden, jener Korrelation muss aber eben *auch* Rechnung getragen werden. Bei Fichte äußert sich das so, dass er sagt, es müsse der „Einheits- und Disjunktionpunkt“ von Einheit und Zweiheit (der Korrelation) aufgewiesen und legitimiert bzw. „deduziert“ werden. Die hier vertretene These lautet: Jener Einheits- und Disjunktionpunkt von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, ist der „Augenblick“. Zwar hat der „Augenblick“ eine *zeitliche* Dimension, die es auch weiter zu präzisieren gilt. Aber er reduziert sich keineswegs auf eine instantane Punkthaftigkeit auf einer linearen Zeitreihe. Entscheidend ist vielmehr die Idee eines „Umschlags“. Dazu gleich mehr. Und auch ein weiterer Punkt spielt dabei noch eine große Rolle: Eine grundlegende Einsicht Kants in Bezug auf die Erkenntnis besteht darin, dass er zwei Vorstellungsarten radikal unterscheidet: die sinnliche und die verstandesmäßige (nämlich „Anschauung“ und „Begriff“). Während die rationalistische Tradition vor ihm das „Sinnlich-Anschauliche“ auf den Begriff zurückzuführen können meinte, hat Kant auf den radikalen qualitativen Unterschied beider verwiesen. Und diese *Unterscheidung* bedeutet also eine *Dualität*, die ihrerseits auf eine womöglich zugrunde liegende Einheit befragt werden kann und muss. Auch dieser Punkt wird uns im Folgenden beschäftigen. Kommen wir nun aber zur genaueren Betrachtung des „Augenblicks“.

Die Idee des „Augenblicks“ durchzieht die gesamte abendländische philosophische Tradition. Indem ich mich an mehrere ihrer Ansätze halte, möchte ich einige Grundbestimmungen dieses Begriffs zu fassen versuchen – und zwar immer im Dienste der Grundproblematik, wie sich Subjekt und Objekt, Sein und Bewusstsein, Ich und Nicht-Ich, dadurch vermitteln lassen. Die drei Hauptautoren, auf die ich mich hierfür beziehen werde, sind Platon sowie – weniger ausführlich – Fichte und Richir.

*

Platon. Der „Augenblick“ (= „*exaiphnès*“) kommt bei Platon in mindestens vier Texten (die zudem in Platons Werk selbst eine herausragende Bedeutung haben) an entscheidender Stelle ins Spiel – im *Parmenides*, im *Staat*, im *Gastmahl* und im *Siebten Brief*. Dem Dialog *Parmenides* möchte ich mich zuerst – und ein wenig detaillierter – zuwenden. Seine Bedeutsamkeit und auch schon die bloße Bestimmung seines eigentlichen Inhalts sind in der Forschungsliteratur umstritten. Sicher sagen kann man, dass es, so meine ich, um eine Auseinandersetzung mit Platons Ideenlehre, genauso aber auch mit der Position von Parmenides selbst geht. Über das Ergebnis scheiden sich die Geister. Man kann darin ein Ausloten der Möglichkeiten des Verstandes- und Vernunftvermögens sehen; fraglich ist aber, ob die Erkenntnis sich darin erschöpft (und somit aporetisch ist) oder ob damit die eigentliche höchste Erkenntnis (die über Verstand und Vernunft hinausweist) vorbereitet werden soll. Jedenfalls ist der zweite Teil des Dialogs dem Ausbuchstabieren von acht „Hypōthesís“ gewidmet, die das „Sein“ sowie das „Nicht-Sein“ des Einen hinsichtlich der verschiedenen Möglichkeiten untersuchen, die sich daraus jeweils für das Eine in Bezug auf es selbst und in Bezug auf das Andere, Viele, Mannigfaltige, ergeben.

Im *Parmenides* kommt der „Augenblick“ am Ende der sogenannten „zweiten Hypothese“ ins Spiel, aus der sich ergeben wird, dass das Eine tatsächlich *ist* (und welche Konsequenzen das für das Andere hat), nachdem das Resultat der ersten darin bestand, dass das Eine *nicht* ist. (Lange hatte man in der gleich eingehender zu entwickelnden Betrachtung am Ende der zweiten Hypothese eine eigene – dritte – Hypothese gesehen, diese Ansicht wird aber heute in der Forschung nicht mehr vertreten.) Es geht also allgemein um die Beziehung des „Einen“ zum „Anderen“, sofern das „Eine“ als seiend vorausgesetzt wird. Die implizite, aber systematisch entscheidende Frage lautet dabei: Was muss vorausgesetzt werden, wenn überhaupt von *Sein* (sofern es Sein des „Einen“ ist) die Rede sein soll? Was liegt dem Sein (sofern es das „Eine“ bestimmen soll) wesentlich zugrunde?

Es geht dabei auf eine absolut grundlegende Art um die Rolle der *Zeit*. Die Philosophie hat nicht auf Heidegger gewartet, um den wesentlichen Bezug von Sein und Zeit zu sehen, sondern genau das finden wir bereits bei Platon. *Sein*, so lautet seine unvermittelt eingeführte, darum aber nicht minder bahnbrechende These, *impliziert Teilhabe an der Zeit*.² Was das bedeutet, wird also hier am Ende der zweiten Hypothese auseinandergesetzt. Der Grundrahmen – nicht das wesentliche Resultat (denn für dieses wird eben der „Augenblick“ von zentraler Bedeutung sein) – ist jedenfalls: *Zeit* → *Sein* → *Eines* („Eines“ impliziert „Sein“; „Sein“ impliziert „Zeit“). Dass „Sein Teilhabe an der Zeit impliziert“, hat zunächst einmal vier Konsequenzen, dank derer sich die Bedeutung dessen klären lässt, was unter „Teilhabe“ überhaupt zu verstehen ist:

- 1.) Die *Zeit* betrifft das *Sein* in ihren *drei Dimensionen*: „Ist“ impliziert Teilhabe an gegenwärtiger, „War“ an vergangener und „Wird-Sein“ an zukünftiger *Zeit*.
- 2.) Bestimmte *Zeit* charakterisiert auch wesentlich die Teilhabe an einem *bestimmten, mit sich selbst identischen* Seienden. Das heißt, *Zeit* liegt nicht nur dem *Sein* überhaupt, sondern jeweils auch dem *einzelnen* (mannigfaltigen) *Seienden* zugrunde.
- 3.) Damit wird aber auch die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs ins Spiel gebracht: Sofern das Eine am Selben (am selben Seienden) nur *in derselben Zeit* teilhaben kann, impliziert das, dass es *nicht zugleich* teilhaben und nicht teilhaben kann.
- 4.) An der „*Zeit* teilhaben“ heißt für das *Sein*, dass es „ergriffen“ wird oder dass man sich davon „frei macht“, es „fahren lässt“. Und das ist wiederum jeweils ein anderes Wort für „Werden“ (d. h. „Entstehen“) und „Vergehen“. Das Teilhaben des Seins an der *Zeit* führt zur Einsicht in sein Werden, in sein Entstehen und Vergehen. Teilhabe impliziert somit grundlegend *Bewegung*, und Platon legt hier auseinander, wie das genau zu verstehen ist.

Teilhabe (des Seins an der *Zeit*) heißt demnach: Verwobenheit von *Sein* und *Zeit* in allen *Zeitdimensionen*; (zeitliche) Bestimmung des *einzelnen* Seienden; *Nicht-Widersprüchlichkeit*; *Werden*.

Was folgt daraus nun für das Eine, das ja durch das *Sein* bestimmt wird? Hierfür ist der vierte Punkt ausschlaggebend. *Im Einen* gibt es keine Vielheit, es können darin nicht unterschiedliche, auseinanderliegende Bestimmungen vorkommen. Und es kann auch nicht verschiedene aufeinanderfolgende Eigenschaften haben. Wenn also von „Werden“ und „Vergehen“ die Rede ist, kann das nicht heißen, dass diese aufeinander *folgten*, sondern dass sie *zugleich* sein müssen. Dies charakterisiert dann aber das *Eine selbst*! Damit ist gesagt, dass das *Eine selbst* zugleich wird (entsteht) und vergeht. Und sofern Werden (qua Entstehen) und Vergehen Gegensätze sind und dem Einen zukommen, steht es in Gegensatz zu sich selbst.

Wie ist diese Gegensätzlichkeit des Einen zu verstehen? Es kann sich dabei nur um das handeln, was den Gegensatz zum Einen selbst darstellt und aus ihm wird bzw. in es führt. Der Gegensatz vom Einen ist aber das Viele, Mannigfaltige. Jene das Eine kennzeichnende Gegensätzlichkeit kann sich demzufolge nur so äußern, dass das Mannigfaltige aus dem Einen und das Eine aus

² Siehe hierzu und im Folgenden, W. Beierwaltes, „Exaiphnês oder: Die Paradoxie des Augenblicks“, *Philosophisches Jahrbuch* 74 (27), 1966, S. 271-283.

dem Mannigfaltigen hervorgeht. Das das Eine kennzeichnende Werden ist ein ständiges – und das heißt auch gleichzeitiges – Umschlagen von Einem ins Mannigfaltige et vice versa. Wann oder worin findet aber dieses Umschlagen statt? Diese Frage ist deshalb absolut berechtigt, da etwas in der Zeit sich immer nur bewegen oder ruhen kann – aber *nicht beides zugleich*. Gerade ein solches Zugleich wurde aber soeben für das Umschlagen aufgewiesen. Es kann also nicht in der Zeit stattfinden. Es wurde aber gerade auch gesagt (siehe Punkt 2), dass jedes Seiende seine Mit-sich-selbst-Gleichheit, also seine Identität, durch die Zeit erhält. Das Umschlagen ist aber eben, wie gesagt, nicht in der Zeit. Wann und worin ist es also? Antwort: im „Augenblick“. Platon sagt hierzu:

Ist nun vielleicht *dies* – der Augenblick (*ἐξαίφνης*) – jenes seltsame (ort-lose) Etwas, in dem das Eine wäre, wenn es umschlägt? [...] Der Augenblick nämlich scheint etwas Derartiges zu bezeichnen, dass von ihm aus etwas in einen von zwei Zuständen umschlägt. Denn weder aus der Ruhe schlägt etwas, wenn es noch ruht, in Bewegung, noch aus der Bewegung, während es sich noch bewegt, in Ruhe um, sondern der Augenblick, diese seltsame (ort-lose) Wesenheit, sitzt zwischen der Bewegung und der Ruhe, *in keiner Zeit seiend*, und *in ihm* und *aus ihm* schlägt das Bewegte in die Ruhe und das Ruhende in die Bewegung um. [...] Auch das Eine also, sofern es steht *und* sich bewegt, schlägt nach beidem hin um – denn einzig so könnte es beides tun –, umschlagend aber schlägt es im Augenblick um, und wenn es umschlägt, ist es wohl in keiner Zeit, es bewegte sich dann nicht, noch ruhte es (*Parmenides*, 156 d 1-e 7).

Was ist nun also dieser „Augenblick“? Er ist zeitlos, aber eben auch – phänomenologisch ausgedrückt – in gewisser Weise zeitkonstituierend, zumindest ist er konstitutiv für das Umschlagen in einen der beiden Zustände (des Einen oder des Mannigfaltigen), die dann in der Zeit sind (irgendwo muss die Zeit ja herkommen, und dieser Ursprungsort scheint demnach der „Augenblick“ zu sein). Der „Augenblick“ ist das absolut nichtige Diskontinuierliche im Kontinuum der Zeit. Außerdem ist der „Augenblick“ das, was das ewige Jetzt zu einem zeitlichen Jetzt macht. Der „Augenblick“ ist das, was den Übergang sichert von einer räumlichen Auffassung der Zeit zu einer – mit Bergson gesprochen – als „Dauer“ (*durée*) aufgefassten Zeit. Und er ist der Grund der Möglichkeit jeder Art von Gegensätzlichkeit überhaupt. In den Worten von Nikolaus von Kues: *in Einem* „*coincidentia oppositorum*“ und keines der opposita. Im „Augenblick“ vermitteln sich somit die erste und die zweite Hypothese des *Parmenides*.

Der *Parmenides* ist aber nicht der einzige Dialog, in dem das „*exaiphnès*“ oder „*exaphnès*“, wie es auch heißt, an prominenter Stelle auftritt. Im *Staat* kommt es am Anfang des siebten Buchs im Höhlengleichnis gleich dreimal vor. Nach der Beschreibung der Gefangenen in der Schattenwelt der Höhle sagt Sokrates, dass „plötzlich“ (*exaiphnès*) einer von ihnen entfesselt und genötigt wird, nach dem Licht (= dem künstlichen Feuer) emporzublicken. „Plötzlich“ ist auch jeweils der Moment, in dem der Gefangene beim Aufstieg vom Sonnenlicht und beim erneuten Abstieg in die Höhle von der Dunkelheit geblendet wird. Die Möglichkeit der Erkenntnis hängt somit – ein Motiv, das übrigens Eugen Fink wiederaufnehmen wird – am blitzhaften Umschlag von Dunkelheit in Helle (bzw. umgekehrt) als Bedingung der Möglichkeit eines höheren „Schauens“.

Im *Gastmahl* kommt das „*exaiphnès*“ dann auf dem Gipfelpunkt der Sokratischen Nacherzählung seiner Begegnung mit der Göttin Diotima zur Sprache. Um die Bedeutung davon einsehen zu können, muss kurz auf den Gesamtkontext eingegangen werden – und der betrifft nicht bloß diesen Platon’schen Dialog, sondern erfordert darüber hinaus, auf das *Lehrgedicht* von Parmenides zurückzugehen.

Dass das „*exaiphnès*“ im Dialog *Parmenides* so bedeutsam wurde, ist kein Zufall. Bei Parmenides selbst ist nämlich bereits vom plötzlichen Auftreten des Seins (des Einen, das aus

dem allseits Beweglichen abrupt herausragt) die Rede. Der Grundgedanke ist folgender: Wir sind in einer Welt und machen uns immer schon Gedanken über alles, was ist. In Heideggers Ausdrucksweise: Wir haben je schon ein Vorverständnis vom Sein des Seienden. Und dabei durchdringen unsere *Meinungen* oder *Ansichten* vom Seienden dieses Seiende selbst. Unsere Ansichten vom Seienden und dieses Seiende in seinen Erscheinungsweisen durchdringen sich gegenseitig. Parmenides wirft dann eine grundlegende Frage auf, nämlich: Wie unterscheidet sich in unseren Ansichten vom Seienden das Wahre vom Falschen? Er hat sich nicht – wie die Naturphilosophen – gefragt, auf welchen Stoff sich alles zurückführen lässt, sondern – sozusagen vorgängig – wie wir uns überhaupt unserer Erkenntnisse gewiss sein können, was das Wahre vom Falschen trennt. Und seine revolutionäre (so einfache wie umwälzende) Antwort lautete: Wir wissen etwas, sofern das Gewusste *ist*. Und dieses Sein ist absolut Geschieden von allem Bewegten, Scheinhaften. Parmenides gebraucht hierfür die Metapher des „Weges“ („methodos“ heißt im Griechischen: „Weg zu etwas hin“). Es gibt drei Wege: Der Weg der Wahrheit, der Weg des Irrtums und der Weg des Scheins. Was zeichnet den Weg der Wahrheit aus? Er ist der Weg des „es ist“, des „Seiend“, also des *Seins*. Der völlig ungangbare Weg des Irrtums ist der des Nicht-Seins. Und der Weg des Scheins ist der unserer Meinungen und Ansichten über das erscheinende Seiende. Entscheidend aber ist der erste Weg, jene Entdeckung des „Seins“ als Grundmaßstab für alles Wahre. Und dieses ragt, wie gesagt, „plötzlich“ aus dem Erscheinenden heraus.

Wortwörtlich heißt „exa[i]phnes“ das (blitzhafte) Heraustreten (ek-) aus dem Un-(a)-Scheinbaren („-phnes“ kommt von „phaino“). Der Abschnitt über das Gespräch zwischen Sokrates und Diotima im *Gastmahl* hat mehrere Ähnlichkeiten mit Parmenides’ Lehrgedicht. Auch hier wird ein Jüngling von einer Göttin belehrt. Auch hier wird ein Weg beschrieben. Diotima belehrt Sokrates in Bezug auf das Wesen der Liebe (Eros), sie weist ihn in die „Liebeslehre“ ein. Diese besteht im Aufsteigen vom sinnlich Schönen zum höchsten – übersinnlichen – Schönen. Und an entscheidender Stelle heißt es dann: „Wer [auf diesem Aufstieg] bis hierher gelangt ist als Zögling in der Liebeslehre, der wird bei wohlgeordneter und richtiger Betrachtung des mancherlei Schönen, endlich, am Ziel des zu dem Liebenswertem führenden Weges angelangt, *plötzlich* (exaiphnès) ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, eben das [...], auf das alle früheren Bemühungen hinzielten“ (*Gastmahl*, 210 e). Dieses Aufscheinen vollzieht sich so plötzlich wie das „Seiend“ im *Lehrgedicht*. Und das Schöne wird dabei mit Attributen versehen, die auch bei Parmenides das „Eine“ kennzeichneten – Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Unbewegtheit, Unveränderlichkeit, reines An-sich-Sein, Grund der Teilhabe alles Anderen.

Es gibt aber schließlich auch eine Stelle im *Siebten Brief*, die vielleicht *noch näher* am Gedanken des *Lehrgedichts* ist. Es geht dabei um die Art, wie die höchste geistige Erkenntnis (= Ideenschau) aufscheint, nachdem 1.) Wort (sinnliche Verlautbarung), 2.) begriffliche Definition, 3.) sinnliche Abbildung und 4.) gedankliches Erfassen von etwas durchlaufen wurden. Die berühmte Stelle lautet: „[...] und *plötzlich* (exaiphnès) [nämlich in einem *fünften* Schritt – siehe später Fichtes „Fünffachheit“] tritt es in der Seele hervor wie ein durch einen abspringenden Funken entzündetes Licht und nährt sich dann durch sich selbst“ (*Siebter Brief*, 341 cd). Dieses Hervortreten bzw. Aufscheinen lässt sich mit den herkömmlichen anschaulichen und begrifflichen Mitteln nicht fassen. Dies weist – vielleicht – auf Platons ungeschriebene Lehre hin, aber zumindest wird der Nachwelt eine Aufgabe gestellt, die in der abendländischen philosophischen Tradition auf unterschiedlichen Weisen zu lösen versucht wird.

In der gezeigten Reihenfolge ist der „Augenblick“ bei Platon jedenfalls konstitutiv für die Zeitlichkeit des Seins, für die Blendung durch Licht und Dunkelheit als Voraussetzung eines höheren „Schauens“, und dann wiederum für das Erscheinen sowie für das Verstehen.

Aristoteles wird sich dem insofern entgegenstellen, als für ihn der „Augenblick“ (den auch er vom „Jetzt“ unterscheidet) nur *in* der Zeit sein kann (weil es für ihn nichts Außer-Zeitliches geben kann). Anhand der Behandlung des „Augenblicks“ kann der Unterschied zwischen Platons und Aristoteles’ Denken gut aufgezeigt werden. Das übersteigt aber völlig den hier gesteckten Rahmen.

*

Fichte. Mit diesen Überlegungen zum „Augenblick“ bei Platon sind schon so manche Perspektiven angesprochen, die auch von Fichte wiederaufgenommen wurden und seinen eigenen Standpunkt zu bereichern vermögen. Besonders der zeitkonstitutive Aspekt stellt eine Vertiefung dessen dar, was wir auch bei Fichte anfinden. Ich möchte jetzt nur auf einen weiteren Aspekt des „Augenblicks“ eingehen – nämlich auf das, was auch Platon schon als „Umschlag“ (metabolē) verstanden hatte. Dabei soll insbesondere auf die *Unfassbarkeit* jener Augenblicklichkeit hingewiesen werden.

Fichtes Grundanliegen seiner sogenannten „Wissenschaftslehre“ (ich beziehe mich im Folgenden ganz kurz auf die am deutlichsten ausgeführte Fassung, auf den zweiten Zyklus der *Wissenschaftslehre von 1804*) liegt in der Frage nach dem Urprinzip alles Wissens und Seins, und der Art, wie es „verstehbar“, „einsichtig“, sein kann. Ausgangspunkt ist der besagte Grundgedanke des Transzendentalismus, d. h. die Unhintergebarkeit der Korrelativität von Denken und Sein. Man kann nun auch sagen: von Begriff und Anschauung. Dabei wird ebenfalls eine „Fünffachheit“ in Anspruch genommen – allerdings ist sie sozusagen „reflexiv bereichert“. Der Einheitspunkt (der, wie gesagt, auch ein Disjunktionpunkt ist) ist dem des *Siebten Briefs* erstaunlich ähnlich. Die zu vereinigenden vier Punkte sind aber nicht bloß wie bei Platon Wort und Definition, Bild und Begriff, sondern Anschauung und Begriff, sowie *reflektierte* Anschauung und *reflektierter* Begriff. Fichte sagt auch: niederer Idealismus und Realismus sowie höherer Idealismus und Realismus. Auch bei Fichte handelt es sich dabei um einen Aufstieg. Aber der zu erreichende Punkt *lässt sich nicht direkt und unmittelbar fassen* (ganz wie bei Platon!). Über Platon hinaus vertieft Fichte nun den reflektierenden Gang. Nach Erreichen des höchsten Punktes wird die „Genetisierung“ fortgeführt. Letzter Punkt *vor* dem höchsten Punkt und erster Punkt danach sind identisch. Aber der Gipfelpunkt selbst entgleitet, man kommt immer „zu früh“ oder „zu spät“. Im Herzen der Wissenschaftslehre entspringt somit der Einheits- und Disjunktionpunkt in seiner Anschaulichkeit und zugleich Unbegreiflichkeit (was die intellektuelle Anschauung kennzeichnet). „Augenblick“ ist bei Fichte „Umschlagspunkt“. Bei ihm wird die Platon’sche Höhe also noch einmal erreicht – und zugleich reflexiv umgebildet. Die abendländische Tradition der Vernunftphilosophie erreicht damit ihren krönenden Abschluss.

*

Richir. Wir haben jetzt einen „antiken“ und einen „modernen“ Philosophen hinsichtlich der Bestimmung des „Augenblicks“ befragt. Diese Überlegungen sollen nun noch mit einem Phänomenologen abgeschlossen werden. Ich nehme mir dafür jemanden vor, der nicht nur einen sehr wichtigen und originellen Beitrag zu der Problematik leistet, sondern dazu noch einen Bezug zu Wuppertal hat – nämlich der Belgische Phänomenologe Marc Richir (1943-2015), dessen Nachlass und Archiv bei uns verwaltet werden. „Augenblick“ heißt bei Richir: „Moment‘ des Erhabenen“. Er steht der Dualität von „Schematismus“ und „Affektivität“ gegenüber, die aus einer fundamentalen Revision des Gegensatzes von „Verstand“ und „Sinnlichkeit“ resultiert (darauf kann ich jetzt aber nicht näher eingehen). Dieser „Moment‘ des Erhabenen“ schließt nicht an Platon, sondern an den Kant der dritten Vernunftkritik – der *Kritik der Urteilskraft* (1790) – an. Richir sieht darin den Ursprung und die Urquelle jeder

möglichen Sinnbildung, des Selbst und sogar des Mensch-Seins. Man könnte auch, in Anlehnung an Kants transzendente Apperzeption, von ihrem „höchsten Punkt“ sprechen. Dieser Moment ist aber weder eine „transzendente Bedingung“ (Kant), noch ist er einer „transzendentalen Erfahrung“ (Husserl) gegeben. Er ist – im Richir’schen Verständnis – „virtuell“, das heißt: nicht erfahrbar, aber dennoch „wirksam“. Bevor Richirs eigenes Verständnis dieses „Moments‘ des Erhabenen“ erläutert wird, soll zunächst dessen „Quelle“ in der *Kritik der Urteilskraft* aufgesucht werden. Vier Punkte sind dabei hervorzuheben. In der dritten Vernunftkritik hatte Kant das „Erhabene“ als ein „Gefühl“ eingeführt, das von einer „Bewegung des Gemüts“ begleitet wird:³ „Das *Gemüt* fühlt sich in der Vorstellung des *Erhabenen* in der Natur bewegt.“⁴ Das Erhabene ist darüber hinaus durch einen gewissen *Überschuss* ausgezeichnet: „*Erhaben* nennen wir das, was *schlechthin groß* ist.“⁵ „*Erhaben* ist, was auch nur denken zu können ein *Vermögen des Gemüts* beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“⁶ Die dritte bedeutsame Charakteristik des kantischen Erhabenen betrifft die Tatsache, dass es durch das Gefühl einer „augenblicklichen Hemmung“⁷ der Lebenskräfte hervorgerufen wird (auf die freilich eine umso stärkere Befreiung derselben folgt). Inmitten des Erhabenen findet somit ein Stillstand, eine *Unterbrechung* der Affektivität statt. Schließlich bezieht sich das (Gefühl des) Erhabene(n) auf kein Naturding, „sondern <ist> nur in unserem Gemüte enthalten“,⁸ sein Grund liegt nicht außer uns, sondern „*bloß in uns*“.⁹ *Das Erhabene verweist somit das Subjekt an es selbst in seiner Einzelheit* und beantwortet hiermit eine Grundfrage der transzendentalen Philosophie – nämlich die nach dem Status des „Selbst“. Der „Moment“¹⁰ des Erhabenen ist für Richir gerade das, was für das Selbst ursprünglich konstitutiv ist (das heißt, was es zu erläutern gestattet, ohne ein *bereits konstituiertes* Selbst vorauszusetzen), bzw. was den Ursprung des *Bewusstseins* konstituiert. Dieser „Moment“ setzt die Grundkonfiguration einer Zweiheit in Szene, auf die er in seinen letzten Arbeiten wiederholt zurückkommt und die sich auf der tiefsten konstitutiven Ebene abspielt: erstens, eine „hyperbolische“, eine Unterbrechung des Schematismus mit sich führende Intensitätssteigerung der Affektivität, die sich dann, zweitens, augenblicklicher Weise (im Platon’schen „*exaiphnès*“) und auch unerwarteter Weise selbst *unterbricht und einen Rückgang, einen Umschlag, der Affektivität auf sich selbst hervorruft*. Um diesen absolut wesentlichen „Moment“ zu veranschaulichen, gebraucht Richir im Kapitel „Langage, poésie, musique“ in *Variations phénoménologiques sur le sublime et le soi* die (auch bei Levinas und Maldiney anzutreffenden) Metaphern der „Spannung“ („Systolē“) und der „Entspannung“ („Diastolē“) des menschlichen Herzmuskels, die Richir aber völlig unräumlich und unzeitlich versteht:

Unter Systolē kann das „Herausspringen“ der Affektivität im „Moment“ des Erhabenen verstanden werden, wobei dieses „Herausspringen“ einen schematischen Bruch darstellt, in dem die „momentan“ von jeglicher Bindung abgelöste Affektivität „sich selbst“ hyperbolisch in eine Art hyperdichten Zustand versetzt und sich selbst – immer noch „momentan“ – ohne jeden Begriff reflektiert, und zwar in ihrem Überschuss, dessen Horizont die absolute Transzendenz ist, welche die *Frage* nach dem Sinn insofern eröffnet, als sie unweigerlich verflüchtigt, unerfassbar, undarstellbar und somit unzugänglich und radikal unbestimmt ist. Würde dieser

³ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, 1799³, S. 80.

⁴ *Kritik der Urteilskraft*, S. 98 (hervorgehoben v. Vf.).

⁵ *Kritik der Urteilskraft*, S. 80. Siehe auch S. 84.

⁶ *Kritik der Urteilskraft*, S. 85.

⁷ *Kritik der Urteilskraft*, S. 75 (hervorgehoben v. Vf.). Siehe auch S. 98.

⁸ *Kritik der Urteilskraft*, S. 109 (hervorgehoben v. Vf.).

⁹ *Kritik der Urteilskraft*, S. 78 (hervorgehoben v. Vf.).

¹⁰ Richir setzt diesen Begriff in Anführungszeichen, weil es sich dabei nicht um ein „Jetzt“ oder um eine „sich in Gegenwartigkeit zeitigende“ Phase handelt.

„Moment“ andauern, dann würde die Affektivität sich darin wie in einem „schwarzen Loch“ verlieren, und zwar unwiederbringlich, was eine Art „psychischen Tod“ bedeuten würde. Auf die Systolē „folgt“ aber ganz im Gegenteil unmittelbar die „Diastolē“, welche die Entspannung derselben ausmacht [...], wobei der „Moment“ des Erhabenen weiter mithineinspielt, jedoch fungierend oder besser: als ein *virtueller*.¹¹

Dabei muss betont werden, dass der „Moment“ des Erhabenen (wie auch in Platons *Parmenides*) keiner Zeitreihe angehört, also außerzeitlich (und ungeschichtlich) ist.¹² Er ist also durch eine *zweifache* Unterbrechung gekennzeichnet: zunächst durch eine Unterbrechung des Schematismus, die eine Verdichtung der Affektivität hervorruft; und durch eine Unterbrechung dieser Verdichtung, dieses „Überschusses an Affektivität“, welcher der Wiederaufnahme des Schematismus und der eben aus diesem Umschlag der Affektivität resultierenden Konstitution des Kontakts gleichkommt, und zwar „in und durch einen Abstand als nichts von Raum und Zeit“, von Selbst zu Selbst. *Die „Spur“ der Transzendenz ist dieser nicht reduzierbare Abstand zwischen dem Selbst und dem Selbst – DER DESSEN REFLEXION ÜBERHAUPT ERST MÖGLICH MACHT – und der seine ebenso nicht reduzierbare Nicht-mit-sich-selbst-Übereinstimmung impliziert.* Mit dieser Idee einer Spur der (asubjektiven) Transzendenz auf dem Grund des Selbst (das an Fichtes Bildlehre erinnert), schlägt Richir eine Alternative zu den verschiedenen Reflexionsmodellen der Klassischen Deutschen Philosophie vor, um somit den Kontakt des Sich mit sich selbst und das, was diesen überhaupt erst ermöglicht, zu erklären.

Diesen „Moment“ des Erhabenen“ buchstabiert Richir darüber hinaus durch den Begriff des „konkreten Ganzen“ von Mutter und Säugling aus, den Richir als einen „transzendentalen Schoß“ bezeichnet und durch eine „Hypersensibilität“, eine Grundstimmung, gekennzeichnet ist, die uns unser ganzes Leben lang durchstimmt. Der „Moment“ des Erhabenen“ ist für seinen Teil *im* „Moment“ des konkreten Ganzen enthalten, wobei der Blick – „*sofern er auch nur erblickt wird und dadurch im Austausch selber erblickend ist*“¹³ – „die erste Äußerlichkeit innerhalb des konkreten Ganzen ausmacht, welche Äußerlichkeit vermittelt der Diastolē den sprachlichen Schematismus ‚auslöst‘“.¹⁴ Somit wird verständlich, wie in der Artikulierung vom „Moment“ des konkreten Ganzen und dem „Moment“ des Erhabenen“ der sprachliche Schematismus hineinspielt: Er wird durch die Äußerlichkeit ausgelöst, die sich durch den Blickaustausch eröffnet und zugleich dafür sorgt, dass das Selbst sich auch als Selbst fühlt – denn das Selbst wird „immer schon“ (aber nicht jederzeit) „angeblickt“ und nicht solipsistisch auf es selbst zurückgeworfen.

*

Ich komme jetzt zum Schluss. Was sagen uns die phänomenologisch beleuchteten metaphysischen Ausarbeitungen des „Augenblicks“? Zunächst stellt man fest, dass mit den rein asubjektiven oder präsubjektiven Erörterungen Platons und Fichtes der Ansatz Richirs dahingehend kontrastiert, dass er mit dem Bezug auf die Affektivität und den Blickaustausch eine Art „Anthropologisierung“ des „Augenblicks“ vollzieht. Damit spiegelt der Begriff eine geschichtliche Entwicklung wider, die allseits bekannt ist und als „Subjektivierung“ bezeichnet werden kann. Die grundlegenden Bestimmungen des „Augenblicks“, die ich hier festhalten möchte, sind der Charakter der Unfassbarkeit, des Umschlagens und der Konstitution von Zeithaftigkeit als Grundrahmen jeder Sinnverfasstheit. Ihm kommt dadurch ein blitzhaftes erzeugendes Vermögen – eine „Generativität“ – zu, deren Verständlichmachung ein Desiderat der metaphysischen Tradition ist. Diese „Generativität“, im Herzen welcher der „Augenblick“

¹¹ *Variations sur le sublime et le soi*, S. 23f.

¹² *Variations sur le sublime et le soi*, S. 25.

¹³ *Variations sur le sublime et le soi*, S. 45 (hervorgehoben v. Vf.).

¹⁴ Ebd.

je aufblitzt und vergeht, kommt der Bergson'schen schöpferischen „Dauer“ gleich. Angesichts der heutigen Tendenz zu genereller „Präsentifizierung“, „Aufbewahrung“, „Zugänglich-“ und „Durchsichtigmachung“ könnte die Unfassbarkeit des „Augenblicks“ ein Schlupfloch bieten. Um diese Überlegungen mit Goethe auch zu beschließen: Vielleicht sollte man den *Faust* noch einmal neu schreiben, aber mit einem genau umgekehrten Ziel. Nicht mehr sollte es dann heißen:

„Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!“

sondern:¹⁵

„Werd ich zum Augenblicke sagen:
Entschwinde doch! du sollst vergehn!
Dann wird nicht die ew'ge Gegenwart mich plag'n,
Dann werd frei ich meines Weges gehn!“

¹⁵ Anstatt auf das Verweilen des Augenblicks zu insistieren, das dem Tod stattgibt, wird somit auf die Vergänglichkeit des Augenblicks, die den Raum für das Leben eröffnet, abgezweckt.