

# MERKUR

Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken

Heft 5 47. Jahrgang Mai 1993  
Klett-Cotta Stuttgart

- MICHAEL RUTSCHKY **Rechts und links. Fünf Besinnungsaufsätze**  
FLORIAN COULMAS **Das Abc der Wissenschaft**  
PAUL HOYNINGEN-HUENE **Zankapfel Reduktionismus**  
RAPHAEL GROSS **Carl Schmitts »Nomos« und die »Juden«**  
HEINZ BUDE **Eine abgewehrte soziale Bewegung?  
Über jugendlichen Rechtspopulismus**  
HORST MEIER **Neonazismus und Bürgerrechte**  
BODO MORSHÄUSER **Rechtsextremismus und die Linke**  
AMIR ESHEL **Auschwitz als Metapher**  
HANS-DIETER GONDEK **Über Emmanuel Levinas**  
EBERHARD MOTHs **Die Preise schweigen**  
HANS PLATSCHEK **Ästhetik-Kolumne: Eine Kunst für Dan Quayle**  
STEPHAN WACKWITZ **Tokioter Ausschweifungen**



530

Universitätsbibliothek  
Tübingen

11. Mai 1993

25A 118 B



## MERKUR Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken

Herausgegeben von Karl Heinz Bohrer und Kurt Scheel  
Begründet 1947 von Hans Paeschke und Joachim Moras  
1979-83 herausgegeben von Hans Schwab-Felisch  
Herstellung: Gitta Ries Sekretariat: Heidrun Kochmann  
Redaktion: Angertorstr. 1a 8000 München 5  
Telefon (089) 2609644 Fax (089) 2608307  
Der Merkur wird getragen von der Ernst H. Klett Stiftung Merkur  
Heft 5, Mai 1993, 47. Jahrgang

UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

### Inhalt

- |  |     |  |     |
|--|-----|--|-----|
| <i>MICHAEL RUTSCHKY</i><br>Rechts und links.<br>Fünf Besinnungsaufsätze  | 373 | <i>BODO MORSHÄUSER</i><br>Rechtsextremismus und<br>die Linke. Zu einem Buch<br>von Wolfgang Kowalsky                         | 440 |
| <i>FLORIAN COULMAS</i><br>Das Abc der Wissenschaft   | 390 |  |     |
| <i>PAUL HOYNINGEN-HUENE</i><br>Zankapfel Reduktionismus  | 399 | MARGINALIEN  |     |
| <i>RAPHAEL GROSS</i><br>Carl Schmitts »Nomos«<br>und die »Juden«   | 410 | <i>HEINZ BUDE</i><br>Eine abgewehrte soziale<br>Bewegung? Der jugendliche<br>Rechtspopulismus in der<br>neuen Bundesrepublik | 444 |
| <i>STEPHAN WACKWITZ</i><br>Die Sorge des Hausvaters.<br>Tokioter Ausschweifungen   | 421 | <i>HORST MEIER</i><br>Neonazismus und Bürger-<br>rechte. Zur deutschen<br>Verfassung der politischen<br>Freiheit             | 450 |
| KRITIK   |     | <i>EBERHARD MOTHS</i><br>Die Preise schweigen  | 455 |
| <i>HANS PLATSCHEK</i><br>Ästhetik. Eine Kolumne.<br>Eine Kunst für Dan Quayle  | 430 | <i>AMIR ESHEL</i><br>Auschwitz als Metapher.<br>Zu Jakob Hessings<br>»Gedichte nach Auschwitz«                               | 462 |
| <i>HANS-DIETER GONDEK</i><br>Verantwortung für den<br>Anderen und Gerechtigkeit<br>um des Dritten willen.<br>Über Emmanuel Levinas | 435 |  |     |

ZS 118 B  
4.7  
530-533  
1993

dort ein Gemeinschaftsradikalismus, der die Hoffnung hegt, »daß einmal überall mit offenen Karten gespielt werden kann«, und das Ziel ist eine durch die Logik der Diplomatie und die Tugend des Taktes gewährleistete »Verbindlichkeit, die nicht bindet«. Diplomatie und Takt müssen aber stets die Freiheit und Gleichheit der anderen respektieren, und das heißt für Plessner nicht nur, daß »Überlistung verwerflich ist, solange Aussicht besteht, jemanden zu überzeugen«, sondern auch, daß List und Lüge selber Mittel sein müssen, »die auch dem anderen zu Gebote stehen«.

Die diplomatische und die taktvolle Lüge sind moralisch grundiert. Nur deshalb werden sie überhaupt ethisch zum Problem. Über böswillige Lügen, falsche

Aussagen aus unwahrhaftiger Einstellung, braucht man nicht weiter zu streiten. Auch der Begriff der Integrität verweist auf die spezifische Moral der Höflichkeit und des Taktes. Während die Moral generell dazu verpflichtet, den anderen als mir Gleichen zu achten, gebieten Höflichkeit und Takt, ihn in seinem Anderssein, das heißt als Individuum zu achten. So vervollständigt sich erst die persönliche Unversehrtheit. Wenn man aber, wie Grawert-May und Gräfin Schönfeldt gleichermaßen, eine rigorose Trennlinie zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge zieht, bleibt man den protestantischen Ehrlichkeitsaposteln und biedereren Aufklärern mehr verhaftet, als einem lieb ist. Immer noch ist es der gute Knigge, der so den Ton angibt.

## Herrschaft der Zeit?

Michael Theunissens philosophische Annäherung  
an die negative Theologie

VON HANS FRIEDRICH FULDA

Negative Theologie möchte die Suche nach Gott so betrieben wissen, daß sich das Reden über Gott, das – während der Suche jedenfalls – unvermeidlich ist, von aller Bildhaftigkeit befreit. Sie möchte außerdem, daß das in solchem Reden betätigte, begriffliche Denken Gottes alle von der Philosophie her naheliegenden Kategorien hinter sich läßt und schließlich sogar sich selbst übersteigt. Dabei lehrt sie nicht geradezu, was Gott sei, sondern vielmehr einen Weg, ihn zu suchen. Was immer auf diesem Weg am Ende erreicht werden mag, – solange auf ihm von Gott gesprochen wird, ist der jedenfalls als ein ewiger gedacht; und was damit gesagt ist, läßt sich nur aufklären,

wenn man sich zuvor über Zeit und Zeitliches eigens ins Bild setzt und dann das Ewige davon in angemessener Weise abhebt. Den für eine negative Theologie besonders bedenklichen Horizont der Substanzphilosophie kann man auf diesem Weg frühestmöglich verlassen. Insofern macht es einen guten Sinn, die Zeit ins Zentrum eines Projekts zu stellen, das der negativen Theologie gewidmet ist. *Negative Theologie der Zeit*<sup>1</sup> ist geradezu das philosophische Schlüsselthema einer so verstandenen Suche nach Gott.

Als Anleitung zur *via negativa* geht die negative Theologie nicht nur darauf aus, uns zu belehren, wie wir über Inhalte des Glaubens, insbesondere aber über Gott,

<sup>1</sup> Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp 1991.

denken und sprechen sollten. Sie will vielmehr dafür Sorge tragen, solches Sprechen und Denken mit dem jeweiligen Lebensvollzug zu vermitteln, in welchem ein Glaube seine Bedeutsamkeit hat oder vermissen läßt. Insofern ist es auch wohlbegründet, daß Theunissen die Zeit nicht an ihr selbst zum Thema macht und nicht, sogut dies irgend möglich ist, von der Frage abstrahiert, wie wir uns in der Zeit befinden; daß er vielmehr im Gegenteil darauf ausgeht, ein Verständnis von Zeit durch Reflexion auf die Erfahrungen zu gewinnen, die wir mit ihr machen, indem wir mit ihr umgehen und indem die eine oder andere Art des Umgangs mit ihr zum Gelingen oder Mißlingen unseres Lebens beiträgt. Die Fragen, die damit in den Vordergrund rücken, sind den uralten, ethischen, nach Bedingungen und Inhalten erfüllten Lebens nah verwandt; aber sie werden ähnlich wie in Heideggers Daseinsanalyse nicht als Fragen nach dem, was sittlich gut ist, sondern in außer-moralischem Sinn genommen.

Freilich macht ihre Bearbeitung nur ein Anfangsstück des weiten Wegs aus, den eine negative Theologie zu weisen hat. Fast alles, was nach Theunissens Überzeugung auf dieses Wegstück zu folgen hätte, wird im vorliegenden Buch nur anvisiert. Man kann erkennen, worin es bestehen soll: in einer von philosophischer Reflexion über Zeit aus zu erschließenden »Metachronik« beziehungsweise Metaphysik als letzter Philosophie, die den Sinn von Sein in Abhebung von der Zeit erkennbar macht, und in einem von da aus zu vollziehenden Überschnitt, der von der Metaphysik zur eigentlichen Theologie führen soll. Schwer zu sagen ist am Anfang allerdings, welche Aussichten bestehen, dieses ferne und fernste Ziel zu erreichen. Die Spuren des mit *Sein und Zeit* gescheiterten Heidegger, denen Theunissen trotz einer dem atheistischen Pathos dieses Werks entgegen-

gesetzten Tendenz und ungeachtet seiner Kritik am Heideggerschen Zeitlichkeitsverständnis im großen ganzen folgt, sollten freilich eher schrecken. Bisher hat die neuzeitliche Metaphysik ihr Bestes gerade als erste Philosophie geleistet oder als eine Philosophie, welche – bei Hegel – die Alternative erster und letzter Wissenschaft zugunsten der Behauptung einer Identität beider unterlief. Als bloß letzte Philosophie degenerierte sie im 19. Jahrhundert zur philosophischen Weltanschauung und Weltanschauungslehre.

Nach Jahrzehnten der Abstinenz befaßt sich die Philosophie heute wieder pointiert mit »existentiellen« Themen. In den USA hat Thomas Nagel schon während der späten siebziger Jahre die »analytischen« Verfahren begrifflicher Klärung und scharfsinniger Disputation gegensätzlicher Überzeugungen an »mortal questions« erprobt. Bis sein so betitelt Buch auf deutsch erschien<sup>2</sup>, vergingen allerdings noch fünf Jahre. Als hingegen Robert Nozick Ende der achtziger Jahre das Resultat seines Nachdenkens über das Leben und das, was im Leben wichtig ist, veröffentlichte, ließ die Übersetzung dieses Buches nicht lange auf sich warten.<sup>3</sup> Bemerkenswert ist daher nicht, daß auch Theunissen sich nun vorrangig mit solchen Themen befaßt, sondern daß er dafür – zusätzlich zur Perspektive der negativen Theologie – Akzentuierungen und Interessen der zu unserer eigenen Tradition gehörigen, aber kurz nach dem Zweiten Weltkrieg jäh verstummten Existenzphilosophie, Daseinshermeneutik und philosophischen Anthropologie aufnimmt. Originell und bedeutsam aber ist die Art und Weise, wie er die Elemente seines Projekts miteinander verbindet und in eine die ganze Erfahrungsgeschichte humanistischer Bildung umspannende Fragestellung integriert. Wie die genannten Vertreter der analytischen Philosophie

<sup>2</sup> Thomas Nagel, *Über das Leben, die Seele und den Tod*. Frankfurt: Hain 1984.

<sup>3</sup> Robert Nozick, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*. München: Hanser 1991.

legt auch Theunissen zum Gegenstand seines Interesses bislang einzelne Aufsätze vor. Aber deren Themen stehen nicht vereinzelt nebeneinander. Allerdings werden die Probleme, auf die ihre Bearbeitung führt, auch nicht möglichst direkt und ohne Umschweife angegangen. Um die bisherigen Ergebnisse fair zu diskutieren, sollte man sich daher den Zusammenhang vor Augen führen, in den die einzelnen Beiträge des Bandes eingebettet sind.

Die Zuordnung zu einem Projekt negativer Theologie und dessen Verbindung mit existentialer Hermeneutik bringen es mit sich, daß Theunissen zur Diskussion der Möglichkeit gelingenden Lebens ein umfassendes Ganzes in Betracht ziehen und Fragen, die diese Möglichkeit betreffen, von der Zeit aus in ihrem Verhältnis zum anderen ihrer selbst, der Ewigkeit, angehen muß. Bereits daraus ergibt sich die Forderung, sowohl hinter Konzepte des ethisch qualifizierten Glücks zurück- als auch über diese hinauszugehen zu Phänomenen, die sich nicht angemessen als Ziele der Befolgung ethischer Imperative beschreiben lassen, wie zum Beispiel Liebe, Gnade, Freiheit jenseits von Gut und Böse sowie Glück, das kein Glücken ist. Die Forderung bedarf keiner »Kritik der Sollens-Ethik«, die Theunissen übrigens auch nicht sehr gut gelingt.<sup>4</sup> Der Anspruch hingegen, die Philosophie erst in Konfrontation mit ihrer geschichtlich gegebenen Lage sich formieren zu lassen und aus der Gegenwartsdiagnose die Leitbegriffe für philosophische Arbeit zu gewinnen, ist plausibel, wenn man die Möglichkeiten heutigen Philosophierens so sieht, wie Theunissen sie in der ersten Abhandlung umreißt. Obwohl dieser Anspruch im vorliegenden Band eingeständenermaßen nicht eingelöst wird, verbindet er sich auch aus gutem Grund mit der zum Thema der zweiten und dritten Abhandlung führenden Aufgabe,

das abendländische Nachdenken über Zeit und über ihren lebendigen Vollzug nicht nur am vorläufigen Ende seiner Geschichte (exemplarisch bei Sartre), sondern auch, sozusagen auf dem größtmöglichen Umweg, an deren Anfang (exemplarisch bei Parmenides) zu untersuchen.

Vielleicht ebenfalls für einen Umweg, jedenfalls aber für ein exemplarisches Vorgehen, das in der Gefahr der Einseitigkeit steht, entscheidet sich Theunissen, indem er die Zeit »durch Reflexion der uralten Erfahrung ihrer Herrschaft zu erschließen« unternimmt. Er entnimmt dieser Erfahrung eine universelle Deutung der Zeit und läßt sich durchgängig von einer Hypothese leiten, die etwas heute weithin Verdrängtes aufdecken helfen soll: daß die Zeit nicht nur über uns wie über die Dinge »herrscht«; daß ihre Herrschaft vielmehr in unserem Fall »eine entfremdende, keine befreiende« ist und demgemäß »Zeiterfahrung zunächst und vor allem eine Leidenserfahrung«. Diesem »zunächst« entsprechend wird die Frage, wie unter Bedingungen solcher Herrschaft zu leben ist, in der fünften und sechsten Abhandlung von Extremphänomenen der Behinderung, Gefährdung und Gebrechlichkeit unseres Interesses an Freiheit, Glück und gelingendem Leben aus angegangen – Phänomenen des uns im Leben gegenwärtigen Todes und des pathologischen seelischen Leidens. Erst daran anschließend geht Theunissen dann in zwei weiteren Abhandlungen der Frage nach, wie unser »normales« Leben in der Lage ist, der Herrschaft der Zeit zu widerstehen; ob ihm – seinem gewöhnlichen Nichtglücken zum Trotz – Freiheit, Glück und Gelingen möglich und seiner Zeit sogar etwas Ewiges zu entlocken ist. Diese beiden Abhandlungen bilden zusammen mit den beiden vorhergehenden und der das Untersuchungsfeld absteckenden zweiten der ganzen Reihe

<sup>4</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Der aufgeschweichte Normativist*. In: Emil Angehrn u.a. (Hrsg.), *Dialektischer Negativismus*. Frankfurt: Suhrkamp 1992.

(»Können wir in der Zeit glücklich sein?«) den thematischen Kern des bis jetzt ausgeführten Projektteils. Eher ein Anhang denn eine Vorwegnahme des Ziels ist der letzte Beitrag, der untersucht, was für eine Zeit ewigen Lebens im Gebetsglauben Jesu verheißen wird.

Die große und doch hochgradig vereinheitlichte Vielfalt dieser Themen und die bewundernswerte Subtilität unzähliger Details ihrer Bearbeitung können in einer kurzen Besprechung nur gerühmt, nicht gewürdigt werden, wie sie es verdienen. Einige grundsätzliche Fragen hingegen, zu denen Theunissens Projekt in seiner bisherigen Ausführung Anlaß gibt, sollten hier wenigstens ansatzweise diskutiert werden.

Erstens: Theunissen registriert, was die Auffassung von Zeit betrifft, im neuzeitlichen philosophischen Denken seit Kant und verstärkt seit der Lebensphilosophie vier charakteristische Tendenzen. Zumindest tendenziell wird die Zeit seither *subjektiviert*, zum Beispiel indem sie als Anschauungsform verstanden wird; sie wird durch Preisgabe der einen Zeit *pluralisiert*, zum Beispiel in die Alternative ursprünglicher und vulgärer Zeit; sie wird vornehmlich als subjektive verstanden *universalisiert*, zum Beispiel zum Horizont allen Seinsverständnisses; und sie wird in eins damit schließlich total *affirmiert*, indem sie zur Bedingung der Möglichkeit von allem, wozu wir »ja« sagen können, erklärt wird.

Diesen Tendenzen, insbesondere aber den ersten beiden und der vierten, widerspricht Theunissen leidenschaftlich. Abgesehen von den vorgebrachten Gründen möchte ich seinem Widerspruch entschieden beipflichten. Ich frage mich jedoch, ob er die Opposition konsequent und kompromißlos durchhält. Ausdrücklich zum Beispiel bejaht er die Universalisierungstendenz, wenn auch nur »vorderhand«, ohne zu diskutieren, ob nicht die logischen und mathematischen Wahrheiten nach wie vor als gewichtige Instanzen gegen jede – und sei es auch nur vorläufige – Universalisie-

rung der Zeiten gelten müssen. Hinsichtlich der Pluralisierung konzediert er, die dimensionale Zeitordnung (in die Modi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) sei nach Kriterien der Erfahrung die ursprünglichere, ohne zu fragen, ob denn jemand etwas beziehungsweise sich selbst als vergangen, gegenwärtig oder zukünftig erfahren kann, ohne es beziehungsweise sich selbst in der »linearen« Zeitordnung (unter Relationen »früher/später als«, »gleichzeitig mit«) zu erfahren. Was die Subjektivierungstendenz betrifft, hält er zwar beide Zeitordnungen für real. Aber er konzediert den Subjektivisten, die lineare Zeitordnung sei die eigentlich objektive, als ob die physikalische Kosmologie heutzutage ohne den Begriff einer ebenfalls objektiven dimensionalen Zeitordnung auskommen könnte; und er läßt es – soweit ich sehe, im ganzen Buch – offen, ob sich die dimensionale Zeitordnung dadurch ins Subjektive auflöst; ja, er suggeriert sogar, daß nur oder zumindest in erster Linie die dimensionale Zeitordnung eine subjektive Konstitutionsleistung verlangt. Ohne diese Unentschiedenheiten und Konzessionen könnte Theunissen seine Opposition gegen die registrierten Tendenzen im modernen philosophischen Zeitverständnis erheblich verstärken.

Zweitens: Gründe der Opposition gegen die genannten Tendenzen können allerdings beim besten Willen nicht durchschlagend gemacht werden, wenn man schlicht die Hypothese einer Herrschaft der Zeit, wie Theunissen sie versteht, aufstellt und dann mit dieser Hypothese arbeitet. Denn wenn die angenommene Herrschaft über uns eine »entfremdende« ist, so ist von vornherein klar, daß in uns seinerseits etwas dieser Zeit Fremdes ist. Dies der Zeit, wie sie *per hypothesin* gedacht wird, Fremde muß entweder selbst – eine andere – Zeit sein, also zumindest die Pluralisierung der Zeit, wenn nicht auch deren Subjektivierung und totale Affirmierung, nach sich ziehen; oder es muß ein gegenüber aller Zeit Anderes sein, also die Univer-

salisierung *per hypothesin* falsch machen und damit die Argumentation gegen sie entwerten, solange es bei einer bloßen Hypothese bleibt.

Aber nicht nur für Zwecke der Argumentation gegen die problematisierten Zeitauffassungen scheint mir Theunissen Hypothese einer Herrschaft der Zeit wenig empfehlenswert, sondern auch für die Überzeugungskraft des Programms einer letzten Metaphysik und damit auch einer an diese anschließenden negativen Theologie. Denn sie bringt diese Metaphysik in den Verdacht, keineswegs letzte, sondern als »Metachronik« von Anfang an in die Hypothese gesteckt zu sein.

Die Hauptfrage aber ist natürlich, wieviel Plausibilität die Hypothese unabhängig von allen Argumentationszielen für sich beanspruchen kann. In der programmatischen zweiten Abhandlung vertritt Theunissen die Auffassung, es bestehe Aussicht, die Hypothese empirisch zu überprüfen – und zwar bereits dadurch, daß man sich zunächst an Phänomene des Leidens unter der Herrschaft der Zeit hält und dann solche des Widerstands gegen sie hinzunimmt. Da es sich um die Hypothese handeln soll, Zeit sei »die ausgezeichnete Weise, wie das Ganze der Welt über uns herrscht«, es sei also die ganz allgemein genommene Natur der Zeit, entfremdend über uns zu herrschen, finde ich diese Zuversicht übertrieben. Das mindeste, was man hier erwarten sollte, wäre doch, daß Phänomene der Daseinsfreude oder einer *prima vista* ohne Leiden und Widerstand gegen Zeitherrschaft sich vollziehenden, prak-

tischen Selbstverwirklichung als trügerisch entlarvt würden. Daß dies gelingt, halte ich für unwahrscheinlich, nicht zuletzt angesichts der Künstlichkeit, mit der Theunissen die von ihm thematisierten Phänomene theoretischen Glücks zu solchen des Widerstands gegen die angeblich universale Herrschaft der Zeit stilisiert und den Zustand des Verweilens, in welchem solches Glück erfahren wird, als einen der »Freiheit von der Zeit« beschreibt. Theunissen weiß außerordentlich Erhellendes zu Phänomenen zu sagen, in denen das andere der Zeit gegenwärtig ist, das die Tradition »Ewigkeit« nannte. Er könnte sich dazu aber, wie mir scheint, noch differenzierter äußern, wenn er die Bedingungen untersuchen würde, auf welche die Plausibilität der Hypothese einer entfremdenden Herrschaft der Zeit eingeschränkt ist.

Drittens: Meine letzte Frage betrifft einen Umstand, der Theunissen vermutlich davon abhalten wird, in die ange deutete Richtung zu gehen. Theunissen verbindet die Hypothese, deren universale Geltung mir nicht einleuchten will, mit der methodischen Devise, dem Negativen das Positive zu entnehmen und sich darum auch von den Fällen extremer Devianz Einsicht in das Normale, wenn nicht gar Optimale, zu versprechen. Ich will nicht leugnen, daß die Devise einiges für sich hat. Was aber in der Natur philosophischen Erkennens soll es rechtfertigen, ihr nicht nur einen ehrenvollen Platz neben anderen »Methoden«, sondern Vorrang vor ihnen oder gar Ausschließlichkeit zuzuschreiben?