
INGA RÖMER

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
inga.roemer@philosophie.uni-freiburg.de

WAS ALSO IST DIE ZEIT? ZUM “WAHRHAFT ABSOLUTEN” DER PHÄNOMENOLOGIE

abstract

The contribution has two interconnected goals. On the one hand, it addresses the classic problem of a phenomenology of time. Time is not one „Sache selbst“ among others in phenomenology, but it is, as Husserl writes in Ideas I, the „truly absolute“. On the other hand, the contribution shows how a description of the experience of time as this “truly absolute” leads to the necessity of overcoming purely eidetic phenomenology towards a critical hermeneutic phenomenology that is always also dealing with the interpretation of texts. Thus, the current praxis of many phenomenologists, who develop their ideas in the realm of a discussion with texts from multiple disciplines and traditions (one of them being the phenomenological tradition itself), is thus not a digression from phenomenology, but a critical phenomenology itself.

keywords

time, absolute, hermeneutic phenomenology, text, interpretation

Dem Thema unseres Kongresses¹ sowie der damit verbundenen Aufforderung, auf historische, werkinterpretatorische und metatheoretische Betrachtungen zu verzichten und sich allein der Beschreibung konkreter Phänomene zu widmen, scheint eine Diagnose zugrunde zu liegen, die die phänomenologische Philosophie unserer Zeit betrifft: Die eigentliche Praxis der Phänomenologie sei die Beschreibung konkreter Phänomene mit dem Ziel, Wesensstrukturen einer Sache zu ermitteln; *de facto* jedoch habe sich die Phänomenologie nach mehr als 120 Jahren ihrer Begründung in weiten Teilen in etwas anderes als sie selbst verwandelt – eine Bewegung, in der es um Interpretationen der Schriften Husserls, Heideggers und etwa der französischen Phänomenologen sowie um Erörterungen zum philosophischen Status der Phänomenologie geht. Die Frage ist damit folgende: Ist die heutige Phänomenologie nicht Opfer einer, dieses Mal nicht Seins-, sondern vielmehr Selbstvergessenheit, in der sie ihr Schiff zwar noch unter derselben Flagge mit dem Namen „Phänomenologie“ segeln lässt, tatsächlich jedoch längst zu etwas anderem geworden ist? „Zurück zu den Sachen selbst“, dies ist dieses Mal nicht ein Aufruf an eine bisher noch nicht phänomenologische Philosophie, sondern an die Phänomenologen selbst, die womöglich ihr eigenes Wesen aus dem Blick verloren haben.

Ich möchte im Folgenden *zugleich* auf eine bestimmte „Sache selbst“ phänomenologisch beschreibend eingehen *und* dieses im Kongressthema zum Ausdruck kommende Bedenken aufgreifen. Die in Frage stehende „Sache“ ist die Zeit. In einem ersten Abschnitt geht es um die Frage, wie die „Sache selbst“ der Zeit überhaupt zum Gegenstand phänomenologischer Untersuchung gemacht werden kann. Ein zweiter Abschnitt widmet sich der phänomenologischen Untersuchung einer elementaren Figur des Zeiterlebens, der erlebten Gegenwart, und sucht in dieser Wesensstrukturen zu ermitteln. Der dritte und letzte Abschnitt geht darauf ein, inwiefern diese Beschreibung des Zeiterlebens gerade von sich aus aus dem Programm einer bloßen Beschreibung und eidetischen Variation *hinausführt* hin zur Auseinandersetzung mit Texten, zu denen auch und ganz besonders die Texte der Phänomenologiegeschichte gehören.

1. Einklammerungsversuche

Was also ist die Zeit? Versuchen wir, von allen Vormeinungen über Realität und Beschaffenheit der Zeit keinen Gebrauch zu machen und uns allein auf die Zeit, so wie

1 „Zurück zu den Sachen selbst. Die Praxis der Phänomenologie“, Kongress der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, 27.-29. September 2022 in Jena.

wir sie erleben, zu konzentrieren. Wir machen von den physikalischen Theorien der Zeit ebenso wenig Gebrauch wie von den philosophischen. Wir lassen psychologische, neurowissenschaftliche und anthropologische Studien über Zeitempfindung ebenso beiseite wie literarische. Erlernete Zeitkonzeptionen von Newton, Einstein, Aristoteles, Augustinus und Proust klammern wir aus. Dasselbe gilt aber auch für diejenigen von Husserl, Heidegger, Levinas, Henry und Ricœur. Keiner dieser Autoren dient uns zur Orientierung bei unserem phänomenologischen Beschreibungsversuch der Zeit, den wir allein auf das Erleben der Zeit konzentrieren wollen. Aber wie erlebe ich Zeit? Wie erscheint sie mir? Ja, wie soll ich meine Untersuchung überhaupt beginnen?

Gleich zu Beginn unseres Beschreibungsversuches scheinen wir bereits auf ein Problem zu stoßen. Wo ist die Zeit? Wo kann ich diese merkwürdige Sache finden, um sie zu untersuchen? Welchen meiner Sinne muss ich befragen, um sie zu fassen zu bekommen? Ein Tisch, ein Briefkasten, ein Berg, der Andere stehen mir vor Augen, ja selbst noch die Zahl sehe ich vor meinem geistigen Auge. Einen Ton höre ich, den Wind fühle ich. Aber die Zeit? Sie scheint überall zu sein und zugleich nirgends isoliert angetroffen werden zu können. Sie scheint all die soeben genannten „Sachen“ zu umspielen, zu durchdringen, zu ordnen, ja zu prägen und zu verändern. Nicht nur jene mir äußerlichen Sachen, sondern auch mich selbst. Die Zeit scheint in und an allem zu sein. Zugleich aber scheine ich mich vergeblich zu bemühen, wenn ich sie zum Zwecke der Analyse ganz von jenen Sachen und gar von mir selbst abzutrennen suche, um einmal nur die „Sache selbst“ der Zeit zu beschreiben und nichts anderes. Ist eine eigenständige „Phänomenologie der Zeit“ also gar nicht möglich? Ist die Zeit eine Art Co-Phänomen, das immer nur *an* etwas anderem erscheint, dem ich daher zuerst meine phänomenologische Aufmerksamkeit zu widmen hätte? Muss ich gar vielleicht *zuerst* auf phänomenologischem Wege regionale Ontologien ermitteln, um daraufhin zu fragen, wie an den verschiedenen Arten von Gegenständlichkeiten Zeit jeweils als jenes Co-Phänomen erscheint? Muss die phänomenologische Reduktion jeweils auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet reduzieren, an dem dann *auch* die Frage nach der Zeitlichkeit jener Gegenständlichkeit gestellt werden kann?

Zu dieser ersten Herausforderung der scheinbaren Co-Phänomenalität von Zeit gesellt sich eine zweite, noch tiefere, die sich zudem auf eine doppelte Weise bemerkbar macht. Sobald wir überhaupt erleben, ist die Zeit schon da. Wir können sie auch deshalb niemals vollständig vor das Auge phänomenologischer Anschauung stellen, da sie uns gewissermaßen immer schon im Rücken liegt, wir von ihr getragen und durchzogen werden, wenn wir anfangen, Phänomenologie zu betreiben. Wie in dem märchenhaften Wettlauf zwischen Hase und Igel ist die Zeit wie der Igel, der uns heranhechelnden Phänomenologen ruhig und gelassen immer wieder sein „Ick bün all hier“ entgegenhält. Ist es unser Schicksal, wenn nicht gleich, wie der Hase, vor Erschöpfung tot umzufallen, so doch an der Aufgabe einer Phänomenologie der Zeit zu scheitern, weil es uns nicht gelingt, den Untersuchungsgegenstand, noch nicht einmal als Co-Phänomen, ganz vor Augen zu stellen? Das Problem vertieft sich noch, wenn man seine komplementäre Seite hinzunimmt: Die Zeit ist auch deshalb nicht im Ganzen vor das Auge des phänomenologischen Betrachters zu stellen, weil sie nach vorne hin offen und damit stets unvollständig ist.

Die Co-Phänomenalität sowie die Verbindung von uneinholbarer Vorgängigkeit und Offenheit scheinen demnach zwei fundamentale Herausforderungen für eine Phänomenologie der Zeit zu sein, die derart bereits Schwierigkeiten hat, ihren Untersuchungsgegenstand in den deskriptiven Blick zu bekommen. Wie können wir mit ihnen umgehen?

Ein Weg scheint zu sein, das Feld der Untersuchung so radikal wie möglich zu reduzieren, indem wir eine Reduktion auf die erlebte Gegenwart vollziehen. Eine derartige Reduktion

bedeutet eine Einklammerung aller Annahmen über vergangene und zukünftige Zeiten sowie aller bereits konstituierten Gegenständlichkeiten.

2. Phänomenologie der erlebten Gegenwart

Das minimalste Erleben von Zeit geschieht in der Gegenwart, die als erlebte immer schon mehr ist als ein mathematischer Jetztpunkt. Worin besteht dieses Erleben? Auf dem Grunde einer diffusen Stimmung finde ich mich von etwas Hervorstechendem affiziert. Dieses Hervorstechende wird in meinem Erleben passiv festgehalten ‚als etwas‘. In diesem festgehaltenen ‚als etwas‘ aber sind verschiedene Momente miteinander verflochten, die wir sogleich genauer analysieren müssen.

Es ist dasselbe, das mich soeben affiziert hat, aber nunmehr als unmittelbar vergangen und damit bereits *als dasselbe und zugleich als ein anderes* festgehalten wird. Dieses etwas, das zugleich dasselbe und ein anderes ist, ist aber im Ausgang von der Reduktion auf die erlebte Gegenwart das erste Moment von Identität und von Individualität überhaupt. Die erlebte Gegenwart fungiert damit als *principium individuationis*, da in ihrer Passivität erstmals das Moment eines identischen ‚etwas‘ auftaucht. Allerdings handelt es sich hierbei um die Identität eines ‚etwas‘, das genau in dem Moment, in dem es als ein identisches etwas entsteht, sogleich schon ein anderes geworden ist.

Wir können bereits an dieser Stelle etwas Wichtiges festhalten. Die in der Reduktion auf die erlebte Gegenwart erlebte Zeit ist *kein* Co-Phänomen von bereits konstituierten Gegenständen, sondern es verhält sich vielmehr *umgekehrt*: In der erlebten Zeit kommt allererst der Sinn eines identischen ‚etwas‘ auf, das dann einer Gegenstandskonstitution zugrunde zu liegen vermag. Damit aber erhält die Zeit einen maßgeblichen Einfluss auf die Konstitution von identischen Gegenständlichkeiten und ist weder ein Behälter noch ein relationales Gefüge, das ihnen gleichsam im Sinne einer äußerlichen Ordnung anhaftete. Es ist vielmehr die Zeit, die in jedes identische ‚etwas‘ die merkwürdige Verflechtung von Identität und Andersheit immer schon hineinträgt.

Wie aber wird diese seltsame Verflechtung von Identität und Andersheit im passiv festgehaltenen ‚etwas‘ erlebt? Das Erlebnis dieses ‚etwas‘ ist durch einen *Erfahrungssinn* gekennzeichnet, der noch diesseits des sprachlichen Ausdrucks und der begrifflichen Erfassung liegt: Das festgehaltene ‚etwas‘ wird ‚als etwas‘ erlebt, als ein sinnhaftes ‚etwas‘. Wir können an ihm zunächst drei Momente hervorheben. Erstens handelt es sich hierbei um eine Sinnbildung, die *passiv*, ohne unser aktives Zutun geschieht. Zweitens hebt der erfahrene Sinn des festgehaltenen ‚als etwas‘ sich von dem aus dem diffus stimmungsmäßig bewussten Grund mich Affizierenden ab, wodurch eine Differenz zwischen dem Affizierenden und dem sinnhaft festgehaltenen ‚etwas‘ entsteht. Und drittens ist dieser Sinn kein Sinn, der bereits einen Ort im differentiellen Gefüge der Sprach- und Schriftlichkeit hat. Allzu oft verbleibt der Erfahrungssinn des festgehaltenen ‚etwas‘ im passiven Erleben, *ohne* dass wir uns weiter mit ihm befassen. Wenn er jedoch unsere Aufmerksamkeit hinreichend zu erregen vermag, wenden wir uns ihm ausdrücklich zu. Wovon aber hängt dies ab?

Ob wir uns dem Erfahrungssinn des festgehaltenen ‚etwas‘ zuwenden oder nicht, scheint nicht lediglich von der sinnlichen Intensität der Affektion abzuhängen, sondern *auch* und wesentlich von der Natur unseres Begehrens. Wir interessieren uns für das festgehaltene ‚etwas‘, wenn es uns entweder gefällt, bereichert und belebt, oder wenn es uns bedrohlich erscheint und Furcht einflößt. Auf der zugleich rudimentärsten und allgemeinsten Stufe hängt dies von unseren natürlichen Bedürfnissen ab. Bereits diese sind jedoch individuell und genetisch gefärbt. Erst recht gilt dies für komplexere Gründe für Zuneigung und Furcht, wenn sich diese Erlebnisse in eine individuell gewachsene Struktur des je eigenen Begehrens einfügen. Mich zieht etwas an, mir macht etwas Angst – dies sind die Motive, aufgrund derer

ich mich dem Erfahrungssinn eines festgehaltenen ‚etwas‘ zuwende. Was aber bedeutet nun diese Zuwendung?

Sie bedeutet, dass ich zu verstehen versuche, was der Sinn dieses ‚etwas‘ ist, worum es sich bei ihm handelt. Ich suche nach dem rechten Wort, das es zu bezeichnen vermag, ein Wort, das ich gegebenenfalls auch aussprechen, gegenüber einem anderen sagen kann. Woher aber nehme ich dieses Wort? Ich entnehme es der etablierten Sprache, insofern ich mit ihr vertraut bin. So werde ich das festgehaltene ‚etwas‘, das soeben vor meinem Auge vorüberzog, einen Vogel, eine Taube, oder aber, bekannt mit den Möglichkeiten der heutigen Zeit, eine Drohne nennen. Das festgehaltene ‚etwas‘, welches soeben entfernt mein Ohr streifte, werde ich als Säuglingsschrei, als quietschenden Reifen, oder aber als Auftakt einer Symphonie verstehen, deren Namen mir einfällt, falls ich entsprechende musikalische Kenntnisse habe. Dieses sind noch recht einfache Beispiele. Das festgehaltene ‚etwas‘ kann jedoch auch ein Gefühl sein, dem ich einen Namen zu geben versuche. Irritation oder Mitleid, Freundschaft, erotische Anziehung oder Liebe? Womöglich erfahre ich, dass keines dieser Worte auf meine aktuelle Erfahrung des festgehaltenen ‚etwas‘ passt. ‚Das ist es nicht‘, ‚Das ist es nicht ganz‘, werde ich zu mir sagen – und weitersuchen. In besonderen Fällen dauert die Suche gar ein ganzes Leben. Der Erfahrungssinn bindet meine Aufmerksamkeit, bleibt jedoch widerständig gegenüber der mir zur Verfügung stehenden Sprache; ich vermag das rechte Wort nicht zu finden, welches diese Widerständigkeit verschwinden lassen würde. Machen wir uns die Tragweite dieser Problematik der erlebten Gegenwart genauer bewusst. Das Ringen um das rechte Wort für dieses festgehaltene ‚etwas‘ betrifft nicht nur dieses Individuum, sondern es betrifft auch das darüber hinausreichende Fragen nach dem Gegenstandstypus und nach seinen Wesensstrukturen, die dann auf eine, wenn auch womöglich historisch dynamische Ordnung, von regionalen Ontologien führen könnten. Was aber können wir tun, wenn sich die Widerständigkeit des Erfahrungssinnes gegenüber unserer Sprache erhält? Was können wir tun, wenn unser sprachlicher Beschreibungsversuch immer wieder unzureichend zu bleiben scheint, wenn er uns banal erscheint, hilflos und am Reichtum des Erfahrungssinnes vorbeigehend?

Eine Antwort auf diese Frage lautet: Wir können uns Texten zuwenden, Texten der Psychologie, der Psychoanalyse, der Physik, der Biologie, der Soziologie, der „gender and diversity studies“, der Geschichtswissenschaft, des Theaters, der Poesie, der Romanliteratur – und Texten der Philosophiegeschichte, zu der auch die Phänomenologiegeschichte gehört.

Der Rückgriff auf den Reichtum an Denkfiguren und Begriffen, der uns über die Lektüre und Interpretation von Texten begegnet, dient in unserer phänomenologischen Beschreibung *nicht* dazu, die phänomenologische Beschreibung der Sache selbst durch Textinterpretationen zu *ersetzen*, oder aber nunmehr einfach das über die Sache selbst zu sagen, was andere, vergangene Autorinnen und Autoren über sie geschrieben haben. Die Auseinandersetzung mit Texten dient vielmehr dazu, den sich in unserer Erfahrung bemerkbar machenden Erfahrungssinn *an* dem in Texten aufgefundenen Reichtum an überlieferten Denkfiguren und Begriffen zu *erproben*. Der phänomenologische Leitfaden ist dann die von mir *erfahrene Differenz* zwischen den erprobten Begriffen und Denkfiguren und dem Erfahrungssinn des in der erlebten Gegenwart festgehaltenen ‚etwas‘. Analysieren wir genauer die Art und Weise der Erfahrung dieser Differenz.

Suche ich einfach nur zu beschreiben, so werde ich vermutlich diejenigen Begriffe und Denkfiguren anwenden, die in meiner Epoche und meinem Umfeld eine gewisse Evidenz besitzen. Es zeichnen sich dann zwei Möglichkeiten ab: Entweder ich halte sie ganz einfach für die treffenden Ausdrucksformen des Erfahrungssinnes, oder aber ich erfahre, dass sie

3. Hermeneutische Selbstüberschreitung der erlebten Gegenwart

irgendwie nicht ganz passen, dass der Erfahrungssinn diesen Begriffen und Denkfiguren widersteht. Im ersten Fall kann es sich um einen phänomenologisch treffenden Ausdruck handeln, wir können es jedoch auch mit einer Verdeckung der Widerständigkeit des Erfahrungssinnes zu tun haben: Eigentlich passen die mir aus meinem Umfeld bekannten Begriffe nicht auf den Erfahrungssinn, aber ich ignoriere das und erkläre sie ganz einfach für passend. Wenn ich jedoch die Erfahrung mache, dass die mir aus meinem Umfeld bekannten Begriffe und Denkfiguren nicht recht auf den Erfahrungssinn passen und letzterer sich mit einer anhaltenden Widerständigkeit meldet, dann kann ich entweder direkt versuchen, diese Begriffe und Denkfiguren anzupassen, oder aber ich kann mich Texten zuwenden, um dort Ressourcen für alternative Beschreibungen zu finden. Was aber geschieht, wenn ich versuche, über eine Hinwendung zu Texten, den Erfahrungssinn anders und treffender zu sagen?

Zunächst werde ich mir bewusst, dass es eine für mich unüberschaubare Fülle von Texten gibt, die ich lesen und zu Hilfe nehmen könnte. Die Auswahl scheint wesentlich von zwei Momenten abzuhängen: zum einen vom Zufall, zum anderen von einer zunächst vagen Intuition über die Trefflichkeit eines Textes für mein phänomenologisches Anliegen. Zufällig las ich eines Tages Husserl, weil mein universitärer Stundenplan in Bordeaux es so vorsah. Zufällig nahm ich Proust zur Hand, weil ich Kommilitonen hatte, die passionierte Proust-Leser waren. Es gab durchaus auch andere Vorschläge und Anregungen, aber es waren eben diese, die mich anzogen, weil ich den Eindruck hatte, mich mit ihnen besser den Sachen selbst, so wie sie sich in der Erfahrung zeigen, nähern zu können. Es ist ein Wechselspiel zwischen mehr oder weniger zufälligen Begegnungen mit bestimmten Texten und unserer Angezogenheit durch einige von ihnen, von denen wir uns versprechen, dass sie uns präzisere Begriffe und Denkfiguren an die Hand geben könnten, um den von uns erlebten Erfahrungssinn des jeweils festgehaltenen ‚etwas‘ zu beschreiben und ihn in letzter Instanz in eine übergreifende Denkfigur einzuordnen. Was aber geschieht, wenn wir gewisse Texte ausgewählt haben und uns mit dem Zweck der Annäherung an den Erfahrungssinn in sie vertiefen?

Die Vertiefung in einen Text beziehungsweise das Werk eines Autors oder einer Autorin kann uns nicht nur andere Begriffe und Denkfiguren an die Hand geben als die uns bisher vertrauten, sondern sie kann uns überhaupt erst einmal bewusst machen, dass die uns vertrauten Begriffe und Denkfiguren *nicht die einzig möglichen sind*. Wenn wir weiterhin die Erfahrung machen, dass diese uns aus der Lektüre von Texten bekannt gewordenen Begriffe uns beim Ausdruck unseres Erfahrungssinnes nützlich sein können, so ist diese Erfahrung doch zumeist nicht eine, in der jene Begriffe und Denkfiguren ganz einfach passen. Vielmehr findet hier ein komplexes Wechselspiel statt, in dem wir einerseits versuchen, die neu entdeckten Begriffe und Denkfiguren so zu modifizieren, dass sie noch besser auf den Erfahrungssinn passen, in dem andererseits aber auch durch ein *Einsinken der Lektüererfahrung in den Erfahrungssinn* sich letzterer selbst verändert. Wir machen eine Erfahrung mit Texten im Leben, eine Erfahrung, die sowohl den Erfahrungssinn verändert als auch zu einer Modifikation unserer Begriffe und Denkfiguren aufruft.

Die phänomenologische Arbeit, in der ich versuche, den Erfahrungssinn des jeweils festgehaltenen ‚etwas‘ so treffend wie möglich auszudrücken, bewegt sich also in dieser in sich wechselseitig dynamischen Differenz von Begriffen und Denkfiguren einerseits und dem als Leitfaden fungierenden Erfahrungssinn des festgehaltenen ‚etwas‘ andererseits. Insofern die Praxis phänomenologischer Beschreibung ein derartiger Versuch des Ausdrucks des Erfahrungssinnes mithilfe von möglichst treffenden Begriffen und Denkfiguren ist, steht sie auf Messers Schneide zwischen zwei Gefahren: Einerseits kann sie in die Illusion einer ‚bloßen Beschreibung‘ abgleiten, in der sie sich ihrer eigenen Naivität und der unreflektierten Verabsolutierung aktuell dominierender Begriffe und Denkfiguren nicht bewusst ist; andererseits kann sie sich in bloße Textinterpretationen verlieren, in denen nur noch verfolgt

wird, was ein Autor hat sagen wollen, ohne dass dies am Sinn der eigenen Erfahrung erprobt wird. Diese beiden Gefahren gilt es zu vermeiden und sich auf dem schmalen Pfad zwischen der Naivität einer vermeintlich reinen Beschreibung und der bloßen Texthermeneutik zu halten.

Blicken wir kurz zurück. Wir wurden in den vorherigen Untersuchungen von einer Phänomenologie der radikal reduzierten Zeit auf eine hermeneutische Selbstüberschreitung der erlebten Gegenwart hin zur Auseinandersetzung mit Texten geführt. Der phänomenologische Beschreibungsversuch der ‚Sache selbst‘ der Zeit hat uns derart von sich aus auf die Notwendigkeit geführt, die Ebene bloßer Beschreibung zu verlassen und den im Zeiterleben der erlebten Gegenwart erstmals aufkommenden Erfahrungssinn von ‚etwas‘ mithilfe einer Konfrontation mit Begriffen und Denkfiguren aus Texten treffender zum Ausdruck zu bringen.

Während der Lektüre der vorangehenden Zeilen, ja vermutlich schon seit der Lektüre ihres Titels dürften die meisten, wenn nicht gar alle Leser, gedacht haben: Das ist von Augustinus, das von Husserl, jenes von Ricoeur, dies vielleicht von Heidegger und jener Aspekt womöglich von Waldenfels. Und vermutlich wird sich so mancher Leser und so manche Leserin immer wieder gefragt haben, was genau ich jetzt an dieser oder an jener Stelle anderes gesagt habe als eben jene Autoren, mit denen er oder sie ihre eigenen Lektüreerfahrungen gemacht hat. Aus meiner Sicht haben weder jene Leser und Leserinnen noch die Autorin vorliegender Zeilen mit derartigen Fragen das Kongressthema oder gar die phänomenologische Praxis selbst verfehlt. Es verhält sich vielmehr umgekehrt: Die Sache selbst, die wir in der phänomenologischen Praxis auszudrücken versuchen, ist die Widerständigkeit des Erfahrungssinnes eines festgehaltenen ‚etwas‘ gegenüber Begriffen und Denkfiguren, die sich eine wahrhaft kritische Phänomenologie nicht aus den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten ihrer eigenen Epoche vorgeben lassen sollte. Will die Phänomenologie nicht von der jeweils gegenwärtig dominierenden Sprache und den dazugehörigen Diskursen zum Narren gehalten werden, so muss sie sich der Erfahrung mit Begriffen und Denkfiguren aus anderen Epochen und Disziplinen aussetzen – nicht um zur Texthermeneutik zu werden, sondern um wahrhaft kritische Phänomenologie der Sachen selbst zu sein (eine kritische Phänomenologie, die weit älter ist als die sogenannte „critical phenomenology“ der letzten Jahre). Ich habe dies hier nicht als eine metatheoretische Position vorgetragen, sondern aus einer inchoativen Phänomenologie der Zeit heraus zu zeigen versucht, die mit einer phänomenologischen Untersuchung der erlebten Gegenwart, Husserl würde sagen lebendigen Gegenwart, beginnt.

Abschließend möchte ich auf den Titel zurückkommen, der den vorliegenden Überlegungen voransteht. „Was also ist die Zeit?“. Diese Formulierung ist die deutsche Übersetzung der Frage „Quid est ergo tempus?“, formuliert von Augustinus, dem ersten großen Phänomenologen der Zeit *avant la lettre*, dessen Ringen mit diesem rätselhaften Phänomen die Phänomenologen und Phänomenologinnen des 20. Jahrhunderts immer wieder herausgefordert hat. In der Frage selbst können wir kaum umhin, Augustinus‘ zeitphänomenologische Vorschläge mitzuhören, auch dann, wenn wir nicht mit ihnen einverstanden sind. Husserl aber ist es, der im § 81 der *Ideen I* das Zeitbewusstsein das „letzte[] und wahrhaft Absolute[]“ nennt. Der Begründer der Phänomenologie scheint hier geahnt zu haben, dass sich an der Sache der Zeit die Sache der Phänomenologie, Heidegger würde sagen die „Sache des Denkens“ überhaupt, entscheidet. Diese Sache aber wird durch die Interpretation von Texten nicht verstellt, sondern über diese allererst kritisch zur Sprache gebracht.

Konklusion

