

Beatrix Kersten
Von der glücklichen Zeitlichkeit zum gebrochenen Versprechen

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray ·
Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin
Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong |
Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste
| Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien |
Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski
· Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha
Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann ·
Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos ·
Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee ·
Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov ·
Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main |
Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos
Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima |
Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris |
Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana
Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg
Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto |
Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee |
Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri virides* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Beatrix Kersten

Von der glücklichen Zeitlichkeit
zum gebrochenen Versprechen

Ein philosophisches Panorama des Augenblicks
von Goethe über Nietzsche bis Adorno

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2012

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-773-2

Inhalt

Einleitung	7
1. Zum Begriff des Augenblicks und zur Konzeption der Studie	9
2. Der Augenblick als Bruch und Brückenschlag	12
3. Lebendige Heuristik und glückliche Zeitlichkeit:	
Goethes ewiger Augenblick	17
3.1 Deus sive natura: Die Weimarer Spinozarenaissance	17
3.2 Lebhaftes Anschauen und gegenständliches Denken	19
3.3 Die Zeit als Element	21
3.4 Der Augenblick ist Ewigkeit	22
4. A God in nature, a weed on the wall:	
Macht und Moment bei Ralph Waldo Emerson	24
4.1 The transparent eye-ball	25
4.2 The influx of light and power	27
4.3 Alas for this vast ebb of a vast flow	29
5. Dem Sklavendienste des Willens entrissen:	
Schopenhauers reine Schau des Schönen	31
5.1 Das Rad des Ixion	31
5.2 Das klare Weltauge	33
5.3 Die Seligkeit des willenlosen Anschauens	35
5.4 Jene gänzliche Meeresstille des Gemüts	37
6. Synopsis I:	
Zwischen Weltzugewandtheit und Weltflucht	38
7. Die Optik des Lebens und die Zeit ohne Ziel:	
Nietzsches Auszeichnung des Augenblicks	42
7.1 Nach dem Tode Gottes	42
7.2 In dionysischer Entzückung	46
7.3 Von der Hellsichtigkeit zum Glück des Auges	51

7.4 Torweg Augenblick	57
7.5 Mittag, Mitternacht und Ewigkeit	65
7.6 Chaos sive natura	70
8. Synopsis II: Sinnkreation statt Sinnkontemplation	75
9. Etre-sans-appui et sans-tremplin:	
Der Augenblick in Jean Paul Sartres Philosophie der Freiheit	78
9.1 L'illumination	78
9.2 Sein als Freiheit	80
9.3 L'instant	81
10. Das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird:	
Theodor W. Adornos These vom Kunstwerk als Augenblick	84
10.1 Die Irrationalität des Rationalen	84
10.2 Kunst als Utopie des Anderen	86
10.3 Der Augenaufschlag der Kunst	88
11. Synopsis III: Ohne Welt und ohne Ewigkeit	90
12. Metamorphosen des Augenblicks	95
Zum Forschungsstand	97
Literaturverzeichnis	100
Siglenliste	108

Einleitung

„Die Enthüllung des Augenblicks rüttelt das Herz des Menschen auf; doch dies ist nur der letzte Moment [...]. Der Augenblick als Anschauung geht der Erschütterung voraus; im Fließen der Zeit erhebt sich plötzlich ein Moment [...] der auf etwas anspielt, was nicht in der Zeit ist, was in ihm Wiederhall und Ausdruck findet. Im Aufleuchten des Blicks vermischen sich diese drei Momente, und nur die trügerische Analyse des Denkens vermag sie zu unterscheiden [...]. Und wo der Augenblick gerühmt wird, ist die mysterienhafte Erkenntnis gegenwärtig, von Parmenides bis zu Nietzsche“ –so Giorgio Colli in einer Meditation zur Erfahrung des Augenblicks.¹

Der Möglichkeiten, den Augenblick oder Moment philosophisch zu thematisieren, sind viele. Etliche lassen sich bereits in der Antike aufweisen und wirken bis weit in die Moderne hinein fort. Das in der epikureischen Tradition stehende „carpe diem“² des Horaz zählt dazu, der als Ethos kultivierte Versuch eines Lebens ganz in der Gegenwart im Bewusstsein der Unwissenheit um das Morgen und die Sterblichkeit allen Lebens.³ Der ‚kairós‘ als ‚rechter Augenblick‘, zunächst als eine durch die Gunst der Götter ausgezeichnete Stelle in der Zeit, dann bei Aristoteles als die Öffnung im dicht gewebten Netz situativer Bedingungen, deren Erkennen und Ergreifen dem menschlichen Handeln Erfolg verspricht.⁴ Und nicht zuletzt das ‚Paradox des Augenblicks‘, das, zurückgehend auf die angenommene zeitliche Ortlosigkeit des ‚exaiphnes‘⁵, des Plötzlichen, das bei Platon zum Movens der Zeit wird, den in den Verlauf der Zeit einbrechenden, doch selbst nicht der Zeit angehörenden Augenblick beschreibt, der die Zeit eschatologisch wendet und das Reich Gottes oder die (erneute) Ankunft Christi auf Erden offenbart.⁶

¹ COLLI, Giorgio: Nach Nietzsche. Hamburg 1993, 72f.

² HORAZ: Carmina, Erstes Buch, 11. In: Sämtliche Werke, hrsg. von Hans Färber. München 1957, 24.

³ Vgl. HADOT, Pierre: Exercices spirituels et philosophie antique. Paris 2004^{II}, 285ff; 301; 356ff.

⁴ Vgl. KERKHOFF, Manfred: Zum antiken Begriff des Kairos. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 27,2/1973, 256-274. Kerkhoff verweist u.a. auf ARISTOTELES: Nikomachische Ethik 1096a 32; 1104a 8

⁵ PLATON: Parmenides, 156d. Vgl. dazu: BEIERWALTES, Werner: Εξαίφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks. In: Philosophisches Jahrbuch 74/1966-67, 271-283.

⁶ Vgl. GAWOLL, Hans-Jürgen: Über den Augenblick. Auch eine Philosophiegeschichte von Platon bis Heidegger. In: Archiv für Begriffsgeschichte 37/1994, 157ff.

Die hier vorliegende Untersuchung argumentiert weder zeittheoretisch noch im engeren Sinne ethisch, auch nicht in eine theo- oder christologische Richtung, sondern greift eine vierte, in Collis Worten anklingende und ebenfalls auf Platon zurückgehende, genuin philosophische Tradition des Augenblicks auf. Sie bemüht sich um die – im Sinne Collis wohl unvermeidlich „trügerische“ – Analyse des erschütternden und erfüllten Augenblicks als eines existenziellen Wahrnehmungs- und Zeiterlebnisses, das menschlichem Dasein in der Welt über die Rückbindung an eine transzendente ewige Realität in ausgezeichneter Weise Sinn und Gewicht verleiht. Dabei anknüpfend an intuitive, ekstatische, erotische oder auratische Horizonte und Kategorien der Erfahrung geht der Augenblick über das Paradigma einer rein rationalen philosophischen Weltdeutung hinaus. Im Kontext der zunehmend gottesfernen, erkenntnis- und sinnenkritischen philosophischen Moderne wirft dies Fragen nach seiner Referenz und Relevanz und nach den Umprägungen seines traditionell transzendenten Verweischarakters auf, denen im Folgenden nachgegangen werden soll.

Sowohl konzeptuell als auch dem Umfang nach steht Friedrich Nietzsches Auszeichnung des Augenblicks als eines Kontrapunkts zur Reduzierung des Daseins auf Beliebigkeit und Vergänglichkeit zentral. Auf Nietzsche hingeeordnet wird der Augenblick bei Johann Wolfgang von Goethe, Ralph Waldo Emerson und Arthur Schopenhauer thematisiert, wobei sich die Auswahl dieser Denker aus dem Gesichtspunkt ihrer großen persönlichen Relevanz für Nietzsche erklärt. Durch dieses Kriterium rechtfertigt sich auch die Nichtberücksichtigung der im Hinblick auf die moderne Neufassung des philosophischen Augenblicksbegriffs wohl prägendsten Figur des 19. Jahrhunderts, Søren Kierkegaard.⁷

Für einen Ausblick in die Auseinandersetzung mit der Augenblicksthematik nach Nietzsche hätten sich auch bei Georges Bataille und den Kosmikern, in der Kairologie Heideggers oder im Denken Walter Benjamins, Ernst Blochs oder Karl Jaspers' mit dem Nietzscheschen Entwurf konvergierende oder dazu konträre Per-

⁷ Kierkegaard, mit dessen Werk Nietzsche nicht direkt vertraut war (obwohl neuere Quellenforschung die Annahme einer indirekten Bekanntheit stützt (vgl. BROBJER, Thomas H.: Notes and Discussions: Nietzsches Knowledge of Kierkegaard. In: Journal of the History of Philosophy 41,2/2003, 251-263.)), vertrat eine christlich motivierte und zeittheoretisch in Abgrenzung von Platon und Hegel gestaltete Philosophie des Augenblicks, die als wegweisend für die existenzphilosophischen Ansätze des 20. Jahrhunderts gelten kann. Vgl. u.a. KIERKEGAARD, Søren: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. München 2005.

spektiven aufzeigen lassen. Mit Jean-Paul Sartre und Theodor W. Adorno sollen hier zwei Philosophen zu Wort kommen, bei denen insbesondere die Gebrochenheit der Rede vom Augenblick im Zeichen einer nach den politisch-gesellschaftlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts grundlegend erschütterten Daseinserfahrung deutlich zu Tage tritt.

1. Zum Begriff des Augenblicks und zur Konzeption der Studie

Eine „treffende, lebendige zusammensetzung“, so befindet Grimms Wörterbuch über das Lemma ‚Augenblick‘.⁸ Das Deutsche zieht in ein Wort zusammen, was in der griechischen und lateinischen Sprache nur durch ein Kompositum – ‚ripe ophthalmou‘, ‚ictus oculi‘ – bezeichnet werden kann: Die besondere Qualität des Blicks, der in der Kürze der Zeit zwischen zwei Lidschlägen ein vollständiges, für sich stehendes Bild zu erzeugen vermag, dessen Inhalt, wie komplex und mannigfaltig auch immer, dem Blickenden „simultan als ein Ganzes gegenwärtig“⁹ wird, und dessen Bedeutung in einem einzigen jähen und prägnanten Eindruck aufgeht. Ein temporaler und ein visueller Aspekt überkreuzen sich im Wort ‚Augenblick‘, das Plötzlichkeit und Kürze mit dem Vorgang sinnlichen Erfassens und der in der Statik des vergegenwärtigten Bildes zur Zeitdimension gerinnenden Gegenwart plastisch zusammenspannt. Die Anschlussfähigkeit der deutschen Wortbildung an die klassische Beschreibung der Geistestätigkeit in aus der visuellen Sphäre entlehnten Metaphern ist offensichtlich, ebenso die Möglichkeit einer Überhöhung dieser nur durch das Sehvermögen, nicht durch die anderen, dynamisch und seriell angelegten Sinne erschlossenen Dauer der Gegenwart zur Zeitlosigkeit und letztlich zum Ideal der im Augenblick aufgehenden Ewigkeit.¹⁰

Allerdings verweist der ‚Augenblick‘ sowohl über seine inzwischen gängig gewordene Alltagsbedeutung als Synonym des Moments, des „enteilenden puncts der zeit“¹¹ als auch über die Kompatibilität mit der philosophischen Adelung des Sehsinns hinaus auch noch auf eine dritte, die optisch-sinnliche Sphäre, aus der das

⁸ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm GRIMM. Bd.1, Sp. 802; URL: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GA07426> (Stand 5.10.2012).

⁹ JONAS, Hans: Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt/M. 1994, 235.

¹⁰ JONAS 247.

¹¹ GRIMM ebd.

Wort im Mittelhochdeutschen als ‚ougenblic‘ ursprünglich hervorging. Das Phänomen des liebenden, erotischen Blickwechsels, des Blickens und Angeblickt-Werdens liegt dieser Wortbildung zugrunde, verlor sich im Neuhochdeutschen ab dem 14. Jahrhundert zugunsten der rein temporalen Bedeutung, wurde aber nach Bruno Hillebrand in der Dichtung „im Sinne seiner Herkunft offen gehalten“¹². Diese Konnotation gemahnt ihrerseits an die biblische Geschichte des Sündenfalls und damit an eine im kulturellen Erbe des Westens tief verwurzelte Bedeutung und Bedeutsamkeit des Augenblicks: Beim Beißen in den Apfel vom Baum der Erkenntnis werden Adam und Eva gemäß der Prophezeiung der Schlange „die Augen aufgetan“, sie sehen einander an und werden „gewahr, dass sie nackt waren“¹³. Sich der Vergänglichkeit und verletzlichen Nacktheit ihrer Körper in diesem einen Blick jäh bewusst geworden, werden die beiden vom zürnenden Gott aus dem Paradies vertrieben, auf dass Adam nicht auch noch „ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!“¹⁴. Der Augenblick als enthüllender, identitätsstiftender und zugleich auf die Unerfülltheit menschlicher Sehnsucht nach Unsterblichkeit wie den Verlust der paradiesisch-unschuldigen Unbewusstheit verweisender ‚Augen-Blick‘ oder Blicktausch wird vor allem in der Literatur der Romantik zu einem beliebten Motiv.

Ebenfalls in dieser Epoche findet das Wort ‚Augenblick‘ mit Schleiermachers Platon-Übersetzung verstärkt Eingang in die philosophische Terminologie. Schleiermacher übersetzt nicht nur das platonische ‚exaiphnes‘, das im *Parmenides* den in der Zeit ortlosen Umschlag von Etwas in sein Gegenteil bezeichnet¹⁵, mit dem statischen Ausdruck ‚Augenblick‘, was nach Gawoll entgegen dessen ontologischer Bedeutung einer „Geschehensweise“ den Eindruck einer „selbständigen Entität“ erweckt.¹⁶ Schleiermacher prägt den Topos des Augenblicks auch dadurch inhaltlich entscheidend vor, dass er ihn in *Über die Religion* unter Berufung auf das ‚exaiphnes‘ sowie auf das ‚Nū‘ oder ‚nunc stans‘ der mystischen und scholastischen Terminologie in die Funktion einsetzt, in eine der Linearität des Zeitflusses entzo-

¹² HILLEBRAND, Bruno: „Der Augenblick ist Ewigkeit“. Goethes wohltemperiertes Verhältnis zur Zeit. Abhandlungen der Klasse der Literatur/Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz Jg. 1997/Nr. 1. Stuttgart 1997, 18.

¹³ Genesis 3,7.

¹⁴ Genesis 3,22. Vgl. HILLEBRAND 18; NEUMANN, Gerhard: Wissen und Liebe. Der auratische Augenblick im Werk Goethes. In: Thomsen, Christian W./Holländer, Hans: Augenblick und Zeitpunkt. Studien zur Zeitmetaphorik und Zeitstruktur in Kunst und Wissenschaften. Darmstadt 1984, 282f.

¹⁵ PLATON: *Parmenides*, 156d.

¹⁶ GAWOLL: *Augenblick*, 157.

gene Gegenwärtigkeit zu versetzen, die Tor zur Erfahrung der Unendlichkeit und Ewigkeit in der Zeit ist.¹⁷

Hier soll nun mit einem Begriff des Augenblicks operiert werden, der nicht nur seine zeitliche Valenz berücksichtigt, sondern auch die Bedeutung des „Augen-Blicks“, des sinnlichen Erlebnisses und Ereignisses und dessen Verortung in der Sphäre visueller und visuell-geistiger Wahrnehmung ernst nimmt. In diesem Doppelsinn versucht die Untersuchung, den Augenblick als einen von Platon und der christlichen Mystik und Philosophie tradierten und insbesondere im deutschsprachigen Raum konkret sprachlich-poetisch vorgeprägten Topos der Philosophie zu thematisieren.¹⁸ Schleiermachers Übersetzung mag, was das ‚exaiphnes‘ des *Parmenides* angeht, unglücklich gewählt sein und die „ontologische Nuancierung“ unzulässig vernachlässigen.¹⁹ Der mit einer konkreten Sehpraxis in Zusammenhang stehende Horizont des ‚exaiphnes‘ im platonischen *Symposion* dagegen lässt sich umso produktiver mit dem Begriff des Augenblicks in Verbindung bringen und heuristisch auf die Qualität eines in seiner Referenz auf ein transzendentes Absolutes sinnstiftenden Erlebnisses von existenzieller Bedeutsamkeit festlegen, dessen Metamorphosen im Zeichen der gottes- und metaphysikkritischen Moderne hier nachgezeichnet werden sollen.

Nach der anschließenden Vertiefung dieses Kerngedankens im Rahmen einer kurzen historischen Skizze, die auch die Möglichkeitsbedingungen der so verstandenen Augenblickserfahrung im modernen Kontext problematisiert, werden die Ansätze Goethes, Emersons und Schopenhauers zunächst in ihren Kontexten und ihrer Eigenlogik nachvollzogen. Erst eine Synopsis weist auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin. Gleiches gilt auch im weiteren Verlauf, wobei sich durch die erneute Einschaltung einer Synopsis nach dem zentralen, Nietzsche gewidmeten Teil und einer weiteren sowie eines kurzen Schlussresümees am Ende eine Struktur dreier eigenständiger, doch jeweils zueinander in Beziehung stehender Blöcke ergibt. Einen detaillierten Vergleich der betrachteten Entwürfe kann die Untersuchung in ihrem begrenzten Rahmen dabei ebenso wenig leisten, wie sie beanspru-

¹⁷ SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. 2. Rede. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hermann Fischer u.a. im Auftr. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Erste Abteilung, Bd. 12, 60-61, 104-105 und v.a. 128. Berlin/New York 1980ff. Vgl. GAWOLL: Augenblick, 161.

¹⁸ Zur Berechtigung der Verwendung des Terminus ‚Augenblick‘ in Bezug auf die Begrifflichkeit Emersons und Sartres als nicht deutschsprachiger Denker siehe im entsprechenden Kapitel.

¹⁹ GAWOLL: Augenblick, 157.

chen kann, den teilweise sehr komplexen und mehrsträngigen Konzeptionen in toto gerecht zu werden. Es wird daher eine Auswahl zu treffen sein, die Wesentliches hofft, zur Sprache bringen zu können, sich ihrer Lücken aber schmerzlich bewusst ist. Ein kurzer, an das Literaturverzeichnis gekoppelter Überblick über den Forschungsstand rundet die Darstellung ab.

2. Der Augenblick als Bruch und Brückenschlag

Die Rede vom Augenblick, so die Ausgangsthese dieser Studie, steht in der langen Tradition der Suche nach einem Horizont, in dem das Dasein von Mensch und Welt in der Zeit als sinn- und wertvoll erfahren werden kann, und verweist gleichzeitig auf den zutiefst menschlichen Wunsch nach Dauer.

Einen frühen und wegweisenden philosophischen Präzedenzfall des Augenblicks, der die Erfüllung genau dieser existenziellen Sehnsüchte bringt, gestaltet Platon im *Symposion*, wo Diotima den aufmerksamen Sokrates belehrt, dass erst in der plötzlichen Schau des ewigen und wahren Schönen selbst, an „dieser Stelle des Lebens, wenn irgendwo“, das Leben dem Menschen „lebenswert“²⁰ sei. Erst nach der Berührung dieses Wahren, so fährt sie fort, kann der Mensch in seiner vergänglichen Welt selbst Wahres zeugen, echte Tugend hervorbringen und sich damit die von ihm erstrebte Unsterblichkeit verdienen.²¹

Das „*exaiphnes*“²², das plötzliche Erblicken des Schönen der platonischen Erotheologie liefert als ein durch die Stufenpraxis der liebenden Schau vorbereiteter, seltener und ausgezeichneteter Akt der Erleuchtung und der Enthüllung eines Absoluten die wesentlichen Züge und Charakteristika des sinn- und identitätsstiftenden Augenblicks, die sich in der Folge auch für die Erfahrung der heilsbringenden Epiphanie des ewigen Einen im Neuplatonismus²³ und der ‚*visio dei beatifica*‘²⁴ der christlichen Mystik belegen lassen: Im Augenblick wird die gewöhnliche Welt- und Zeiterfahrung plötzlich für eine kurze Zeitspanne auf eine zeitent-

²⁰ PLATON: *Symposion* 210e-211d.

²¹ *Symposion* 212a-b.

²² *Symposion* 210e.

²³ Vgl. ANGLET, Andreas: *Der ewige Augenblick. Studien zur Struktur und Funktion eines Denkbildes bei Goethe*. Köln 1991, 421.

²⁴ Vgl. RENTSCH, Thomas: *Der Augenblick des Schönen. Visio beatifica und Geschichte der ästhetischen Idee*. In: Bachmeier, Helmut/Rentsch, Thomas (Hrsg.): *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*. Stuttgart 1987, 330.

hoben-dauernde Dimension hin aufgebrochen, in der sich für Platon als Erkenntnisgegenstand die „an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe“²⁵ seiende Idee entbirgt. Als Brücke in diese Sphäre des Ewigen und wahrhaft Seienden fungiert die ‚theoreia‘ oder reine Schau, die nicht Sinnlich-Sichtbares, sondern Erkennbares enthüllt. Mit dem „Auge der Seele“²⁶ wird der Gegenstand an sich unverfälscht und unmittelbar erfasst, Schau und Wissen um das Geschaute fallen im Augenblick zusammen. Auf diese Art zustande gekommenes Wissen hat die Qualität einer Evidenz, die nicht durch diskursives Denken erreicht werden, sondern sich nur ereignen kann. Bei Platon ist das so verstandene ‚exaiphnes‘, wie es in ähnlicher Weise auch im 7. Brief im Zusammenhang mit den Stufen dialektischen Forschens thematisiert wird²⁷, in den Worten von Beierwaltes das „geradezu glückhafte Ereignis philosophischer Existenz“²⁸, der Durchbruch zum Wesentlichen und die Erfahrung der geistigen Teilhabe an der jenseits der Täuschungen und Relativitäten der sichtbaren Welt sich zeigenden vollkommenen und wahren Wirklichkeit.

Während der platonische erleuchtete Augenblick die Eröffnung einer ontologischen Wahrheit bringt und im Kontext des Strebens nach Weisheit trotz aller erotischen Leidenschaftlichkeit an die Praxis bewussten Denkens rückgebunden bleibt²⁹, macht der christliche Mystiker, der die Augen schließt³⁰ um in der eigenen Seele Gott zu schauen, im Augenblick die beseligende Erfahrung vollkommener Hingabe. Zudem betonen die im christlichen Kontext beschriebenen Augenblickserfahrungen ganz besonders den Aspekt eines realen Bruchs mit der linearen weltlichen Zeit. In der im ‚Nü‘ oder ‚nunc stans‘, in der zeitlosen Präsenz des Augenblicks³¹ erfahrenen unio mystica verliert sich der Schauende „an die Fülle und Totalität des sich ihm Zeigenden“³² und wird nach Meister Eckart des eigenen Inneseins in der ewigen, in jedem Augenblick neuen Kraft Gottes³³ gewahr.

²⁵ PLATON: Symposion 211b.

²⁶ PLATON: Politeia, 7. Buch, 533d, 540a.

²⁷ PLATON: 7. Brief, 341 c-d.

²⁸ BEIERWALTES 275.

²⁹ Vgl. das Stichwort ‚Erleuchtung‘ in Bd. 2. des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, hrsg. von Joachim RITTER. Darmstadt 1971ff, Sp. 712ff.

³⁰ Der Begriff Mystik leitet sich vom griechischen Verb ‚myein‘ ab = verschließen, die Augen schließen.

³¹ Vgl. GAWOLL: Augenblick, 160.

³² RENTSCH 341.

³³ Vgl. Meister ECKHART: Predigt 2. In: Werke Bd.1, hrsg. von Niklaus Largier. Frankfurt/M. 1993, 30, 31.

Die mystische Logik des Nikolaus von Kues behauptet explizit die Verkoppelung von Sehen und Zeit im allumfassenden, allsehenden Blick des „unendlich vollkommenen göttlichen Auges“³⁴, in den im mystischen Augenblick einzutauchen bedeutet, selbst das „Jetzt der Ewigkeit“³⁵ zu erfahren.

Daneben kennt die christliche Überlieferung seit Augustin auch die dem platonischen Entwurf näher stehende Wahrheitsschau, bei der der Mensch an den im Geiste Gottes seienden ‚rationes aeternae‘ teilhat und ihr Sein und ihre Wahrheit als Seinsgrund aller zeitlichen Wesenheiten und aller dem menschlichen Geist möglichen wahren Erkenntnis erkennt.³⁶ Noch die ‚scientia intuitiva‘ des Spinoza, bei der die „oculi mentis“ die Dinge „sub specie aeternitatis“³⁷ wahrnehmen, bedient sich der Vorstellung der sich selbst zeitlos wissenden geistigen Schau der Ewigkeit als eines nicht empirischen, unmittelbar einleuchtenden und Wesenhaftes enthüllenden Aktes.

Der Augenblick zeitenthobener Schau des Ewigen als Schlussstein des Strebens nach Weisheit und Wahrheit und der Erkenntnis des Absoluten strahlt bei Platon, in den christlichen Konzeptionen und auch bei Spinoza, der seine Ethik auf diesen Akt der adäquaten Erkenntnis und Teilhabe am Ewigen gründet, zurück in die irdische Existenz. Die beglückende Gewissheit der im Augenblick der Teilhabe am oder der Vereinigung mit dem Ewigen kurz Wirklichkeit gewordenen eigenen Erhabenheit über Zeit und Sterblichkeit versichert den Schauenden der Anwesenheit des Ewigen und Dauernden im irdischen Dasein. Das Wissen um die höchste Wahrheit festigt die eigene Position in der Harmonie des Kosmos oder des von Gott durchwalteten Universums als die eines dieser Wahrheit würdigen Wesens und lässt die weltliche Wirklichkeit als wertvoll erfahren. In der Hinordnung auf das im Augenblick geschaute Absolute als Urbild oder Seinsgrund von Welt und Mensch kann das eigene Dasein praktisch sinnvoll anverwandelt werden. Wahre Tugendhaftigkeit, liebende Weltzugewandtheit und produktives Wirken in dem in diesem Horizont geborgenen Ganzen kennzeichnen ein sich solchermaßen

³⁴ Nikolaus von KUES: Von Gottes Sehen. In: Schriften des Nikolaus von Kues in dt. Übersetzung, im Auftr. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Ernst Hoffmann. Heft 4. Hamburg 1944^{II}, 77.

³⁵ Nikolaus von KUES 85; vgl. STOCK, Alex: Der göttliche Augenblick. In: Thomsen/Holländer, 209ff.

³⁶ Vgl. BECKMANN, Jan P.: Einführung in die Philosophie des Mittelalters 1. Hagen 1990, 33f.

³⁷ Baruch de SPINOZA: Ethica pars V, prop. 23, scholium.

verwurzelt wissendes Ethos, sei es im platonischen, im christlichen oder im spinozistisch-pantheistischen Kontext.

Was hier stark verallgemeinernd zusammengetragen wurde, mag zur Stützung der These genügen, dass der so verstandene, jäh eintretende und unverfügbar bleibende Augenblick eine existenzielle Orientierung von einer über jeden Zweifel erhabenen Qualität und einer Fundiertheit stiftet, wie sie analytisches Denken, empirische Erkenntnis, gewöhnliche moralische Übung oder ritualisierte religiöse Praxis nicht zu schaffen, höchstens vorbereitend erahnen zu lassen vermögen. Die eröffnete Perspektive der Ewigkeit entreißt der Erfahrung der Zeit und der Zeitlichkeit. Die in der Schau gespannte Brücke in die Dimension absoluten Seins verbürgt die Realität dieser Erfahrung und sichert die Identität und Bedeutsamkeit von Mensch und Welt in ihrer zeitlich-vergänglichen Verfasstheit in der glückhaft erlebten Rückbindung an eine geistig-göttliche Transzendenz, die sich – philosophisch nicht unproblematisch – zwar an der Grenze des Unsagbaren offenbart, doch ihrer Möglichkeit nach unanzweifelbar erscheint.

Was aber geschieht mit dem „epiphanischen Glanz“³⁸ des Augenblicks, was mit seiner medialen, Absoluten und Kontingentes, Mensch und Welt versöhnlich zusammenspannenden Qualität unter den Bedingungen der philosophischen Neuzeit, die mit dem cartesischen Zweifel an der Wahrheit überhaupt beginnt und in der Kantischen Transzendentalphilosophie einen vorläufigen Gipfelpunkt kritischer Hinterfragung von Sinnes- und Vernunftvermögen erreicht?

Hannah Arendt führt aus, dass der bis zu Descartes gültige Wahrheitsbegriff auf der „doppelten Voraussetzung“ beruht, dass „das Wahre von selbst in Erscheinung tritt und dass die dem Menschen eigenen Vermögen – die Sinne, die Vernunft, der Glaube – auf dieses In-Erscheinung-Treten vorbereitet und dem Sich-Zeigenden adäquat sind.“³⁹ Diese Annahmen geraten durch Descartes' radikalen Zweifel ins Wanken, doch lässt seine Philosophie immerhin die Existenz und Erkennbarkeit, wie auch die Beweisbarkeit Gottes aus reiner Vernunft noch intakt. Erst mit Kant, den seine Zeitgenossen den ‚Alleszermalmer‘ nannten, wankt auch das Vertrauen auf die vernünftige Kompetenz des Menschen in Angelegenheiten der Metaphysik und Transzendenz, ja sogar auf die Berechtigung, derlei Dimensionen überhaupt zu behaupten. Die Vernunftkritik reißt ein Loch in das bisherige Gefüge, das auch das nachkantisch-idealistische Synthese- und Systemdenken nicht mehr dauerhaft zu schließen vermag. Kann an Gott weder konkret als ‚ens

³⁸ HILLEBRAND 14.

³⁹ ARENDT, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich 2002, 351.

realissimum', noch im übertragenen Sinn als oberster Bürge einer sinnvollen und stimmigen Welt vernünftigerweise noch geglaubt werden, ist er nicht nur ‚deus absconditus', sondern ‚todi'⁴⁰, wie Nietzsche den tollen Menschen in der *Fröhlichen Wissenschaft* ausrufen lässt, kann auch der Garant dessen als verloren gelten, was in dem hier skizzierten Überblick als die ureigene Domäne des sinnstiftenden Augenblicks herausgestellt wurde – der Sichtbarkeit und Wißbarkeit des Absoluten, der Brückenfunktion zur Ewigkeit und der Offenbarung eines transzendenten Fundaments. Es stellt sich die Frage, ob und in welcher Weise der Augenblick nach dem Verlust des Ewigen und Absoluten sowohl in Gestalt eines Begriffs zeitenthobener Seinswahrheiten als auch in seiner Personifikation durch einen transzendenten Gott noch den Horizont eines sinnträchtigen Weltverständnisses eröffnen kann.

Der „absolute Augenblick“, so Hillebrand zu dieser Problematik, relativiert sich schon in der Goethezeit⁴¹. Und doch hat er, wie der vorangestellte begriffsgeschichtliche Überblick bereits andeutete, gerade im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert seinen prägenden Auftritt in der Poesie und, im Gefolge Schleiermachers, auch in der Philosophie. Lassen sich neben den fragwürdig gewordenen traditionellen also auch andere, diese ersetzende Sphären aufzeigen, in denen sich der Augenblick als philosophische Erfahrung behauptet, um angesichts einer ungebrochenen, im Amalgam aus neuer Freiheit und schmerzlich empfundener „transzendentaler Obdachlosigkeit“⁴² in der postaufklärerischen, säkularisierten Welt sogar noch gesteigerten Sehnsucht nach Teilhabe an einem sinnvollen Ganzen etwas von der Kraft und „Dignität der jenseitigen visio“⁴³ zu retten oder gar diese neu zu affirmieren? Welche Praxis der Schau, welche temporalen Orientierungen, welche Referenzen und welche Erfahrungsgehalte sich in diesem Spannungsfeld nachweisen lassen, und ob und in welcher Form der Augenblick, übersetzt in die Immanenz, noch zur Erfüllung des existentiellen Wunsches nach

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft 125. KSA 3, 480ff. Im Folgenden zitiert unter dem Sigel FW unter Angabe der Stücknummer nach Bd. 3 der Kritischen Studienausgabe (KSA).

⁴¹ HILLEBRAND 14.

⁴² LUKÁCS, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Theorien der großen Epik. Darmstadt/Neuwied 1984^{IX}, 35.

⁴³ RENTSCH 331. In diesem bereits zitierten Aufsatz zeigt Rentsch Parallelen zwischen religiös-eschatologischen und ästhetischen Begriffsbestimmungen von Erfahrung auf, worauf im Kapitel über Adornos Augenblicksentwurf noch zurückzukommen sein wird.

Verortung von Mensch und Welt in einem gemeinsamen Sinnhorizont beitragen kann, werden die folgenden Kapitel zu untersuchen haben.

3. Lebendige Heuristik und glückliche Zeitlichkeit: Goethes ewiger Augenblick

Über 3000 Belege listet das „Goethe-Wörterbuch“⁴⁴ unter dem Stichwort ‚Augenblick‘. Bereits der flüchtige Blick auf diese Sammlung erschließt nicht nur etwas von der ungeheuren Bedeutung, die Goethe in seinem theoretischen und literarischen Schaffen dem Augenblick zumaß, sondern auch vom Reichtum und der Lebendigkeit der hergestellten Bezüge. Im Folgenden soll aus der Fülle der verschiedenen Bedeutungsebenen und positiven wie negativen Verwendungszusammenhänge nur eine Facette herausgegriffen werden und Goethes Denkbild⁴⁵ vom ‚ewigen‘ Augenblick aus seiner pantheistisch geprägten Weltsicht und seinen naturphilosophischen Überlegungen seit der Mitte der 1780er Jahre entwickelt werden.

3.1. Deus sive natura: Die Weimarer Spinozarenaissance

Im Umkreis der 1785 anlässlich der Veröffentlichung von Jacobis Buch über Lessing unter der Bezeichnung ‚Spinozastreit‘ in die Philosophiegeschichte eingegangenen Auseinandersetzung über das angebliche Bekenntnis Lessings zu einer „die orthodoxen Begriffe von der Gottheit“⁴⁶ ablehnenden Metaphysik nach spinozistischem Vorbild erfasste eine Welle der Spinozabegeisterung das literarische Weimar.⁴⁷ Goethe betrieb selbst intensive Spinozastudien⁴⁸, wobei wichtige Im-

⁴⁴ Goethe-Wörterbuch. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, der Akademie der Wissenschaften in Göttingen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Bd 1. Stuttgart 1978, Sp. 1068-1075.

⁴⁵ Zu diesem Begriff siehe ANGLET 13; Goethe wird im Folgenden, sofern nicht anders vermerkt, unter dem Sigel WA unter Angabe von Abteilung, Band und Seitenzahl zitiert nach der ‚Weimarer Ausgabe‘: Goethes Werke. Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar 1887-1919.

⁴⁶ Zit. nach SANDKÜHLER, Hans Jörg (Hrsg.): Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart/Weimar 2005, 24.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden TIMM, Herrmann: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1.: Die Spinozarenaissance. Frankfurt/Main 1974, 275ff.

pulse für seine persönliche Deutung vor allem von Herders stark romantisierender Auslegung des spinozistischen Monismus ausgingen. Goethe deutete Spinoza dezidiert pantheistisch – an Jacobi schreibt er enthusiastisch: „Spinoza beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott“⁴⁹ – und erblickte in Spinozas Substanz die Wirklichkeit des einen, allumfassenden, sich in Polaritäten entfaltenden und steigernden „ewig thätigen“⁵⁰ Lebens.

Dessen sich immer aufs Neue in allem⁵¹ offenbarenden ewigen Gesetzmäßigkeiten waren für Goethe erkennbar „in und aus den rebus singularibus“⁵², was es ihm erlaubte, die nach seiner Übersiedlung nach Weimar aufgenommenen naturwissenschaftlichen Forschungen fruchtbar in sein neu austariertes Weltbild zu integrieren.⁵³

Goethe wie Herder wollten Spinoza auch methodisch soweit folgen, dass wissenschaftliche Objektivität ein prägendes Merkmal der Haltung gegenüber der ewigen göttlichen Lebenskraft sein, und in größtmöglicher Abgrenzung zur genialisch-mystischen Alleinheits-Schwärmerei des Sturm und Drang der „religiöse Totalitätsglaube durch beharrliche Forschung zur wissenden Partizipation geläutert“⁵⁴ werden sollte. Die herausgehobene Stellung der ‚scientia intuitiva‘ in Spinozas *Ethica* verlieh für Goethe seinem in Naturerfahrung und -forschung schon seit 1780 praktizierten „lebhaften Anschauen“⁵⁵ eine tiefere Bedeutung und ermutigte ihn, in der Bemühung fortzuschreiten, „mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen [...] von deren essentia formalis ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann“⁵⁶, wie er am 5. Mai 1786 an Jacobi schreibt.

In welcher Denken und Anschauung verschmelzenden Praxis⁵⁷ sich Goethe

⁴⁸ Vgl. die nicht zur Veröffentlichung bestimmte *Studie über Spinoza*, WA II, 11, 313-319.

⁴⁹ Brief an Jacobi, WA IV, 7, 62.

⁵⁰ WA II, 11, 140.

⁵¹ So heißt es im Gedicht *Parabase*: „Und es ist das ewig Eine, /Das sich vielfach offenbart.“, WA I, 3, 84.

⁵² Brief an Jacobi WA IV 7, 63. Vgl. TIMM 317.

⁵³ Vgl. ENGELHARDT, Wolf von: Goethes Weltansichten. Auch eine Biographie. Weimar 2007, 142, 146.

⁵⁴ TIMM 312.

⁵⁵ Brief an Herzog Ernst, 27.12.1780. WA IV, 4, 25. Vgl. v. ENGELHARDT 131-134

⁵⁶ WA IV, 7, 214.

⁵⁷ Vgl. die Formulierung im Aufsatz *Bedeutende Förderniß durch ein einziges geistreiches Wort*, WA II, 11, 58.

durch seine eigenwillige Spinozadeutung⁵⁸ bestätigt sah, erhellt der folgende Abschnitt.

3.2 Lebhaftes Anschauen und gegenständliches Denken⁵⁹

„Mein ganzes inneres Wirken“, so heißt es in den *Maximen und Reflexionen*, „erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine unbekannt geahnete Regel anerkennend, solche in der Außenwelt zu finden und in die Außenwelt einzuführen trachtet.“⁶⁰ Zeit seines Lebens blieb Goethe im Rahmen des holistischen Ansatzes seiner anatomischen, geologischen und botanischen Forschungen kritisch gegenüber der Methodologie einer mathematisch-objektivierenden und auf Kausalerklärungen isolierter Fakten abzielenden Naturforschung.⁶¹ Ebenso wenig Zugang fand er zur Kantischen Transzendentalphilosophie und dem idealistischen Konzept der die Sinneswahrnehmung ausklammernden intellektuellen Anschauung. Sein Verhältnis zu den Sinnen blieb ebenso wie das zu den Naturphänomenen von unerschütterlichem Vertrauen getragen und speiste seine Überzeugung, es gäbe eine Brücke über die sich auftuende Kluft zwischen Subjekt und Objekt, Geist und Materie, von deren gegenseitiger Irreduzibilität Goethe überzeugt war.

Das Vertrauen in die Wahrnehmung konnte allerdings nicht blind gewährt werden, sondern war für ihn nur gerechtfertigt in ein geschultes, Teil wie Ganzes gleichermaßen einbeziehendes Beobachten, das sich durch ein unbestechliches und vorurteilsloses Denken leiten lässt. Die wissenschaftliche Praxis sollte getragen sein von einer „ruhigen Aufmerksamkeit“⁶² und setzt große Bescheidenheit sowie die Bündelung von Genauigkeit, Phantasie und Freude am Sinnlichen⁶³ beim Forscher voraus. Die Begriffe des Denkens sind darin ebenso durchlässig zu halten,

⁵⁸ Goethe erstrebt im Ausgang von den Einzeldingen die Wesenserkenntnis der Natur bzw. Gottes, während Spinoza vom in der intuitiven Erkenntnis adäquaten Erfassen der Attribute Gottes ausgeht, woraus die adäquate Erkenntnis der Wesenheiten der Einzeldinge notwendig folgt. Zur Uminterpretation von *Ethica pars IV prop. XXV* durch Goethe vgl. SCHMITZ, Hermann: *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang*. Bonn 1959, 12.

⁵⁹ Diese Wortkombination ebenfalls in *Bedeutende Förderniß*, WA II, 11, 60 ff.

⁶⁰ WA I, 42, 153.

⁶¹ Siehe Goethes Kritik in *Der Versuch als Vermittler von Object und Subject*, WA II, 11, 28ff.

⁶² Ebd. 22.

⁶³ Vgl. die Aufzählung der Qualitäten in *Zur Farbenlehre. Historischer Theil*, WA II, 3, 121.

wie der scharfe Blick beweglich bleiben muss, wenn die beides vereineude Anschauung organisch zustande kommen und lebendig bleiben soll, womit allein dem immerwährenden Wandel aller Erkenntnisgegenstände gerecht zu werden wäre.⁶⁴ Der Forscher bleibt sich dabei bewusst, dass die Natur als Wirklichkeit Gottes „offenbares Geheimnis“⁶⁵ ist und er selbst davon nur der jederzeit durch „Einbildungskraft, Ungeduld, Vorschnelligkeit, Selbstzufriedenheit, Steifheit, Gedankenform, vorgefasste Meinung, Bequemlichkeit, Leichtsinn, Veränderlichkeit“⁶⁶ in seinen Erkenntnisbemühungen gefährdete Teil. Im Einklang mit dem im *Faust* etwa in der Szene der Anrufung des Erdgeistes⁶⁷ deutlich negativ thematisierten gierigen Verlangen danach, sich der Natur im „Aufschwung einer Gesamtintuition“⁶⁸ geistig zu bemächtigen, bekennt sich Goethe in seinem Selbstverständnis als Naturforscher zu einem sorgfältigen „Buchstabiren“ des „Buchs der Natur“⁶⁹. Erst der Vollzug einer solchen ernsthaften Praxis führt zur oben erwähnten „lebendigen Heuristik“, in der alle inneren und geistigen „menschlichen Kräfte“ zusammenwirken, um „Ahndung“⁷⁰ des menschliche Fassungskraft übersteigenden Göttlichen mit einer sich ganz auf die Phänomene einlassenden Schau zu verbinden und auf diese Weise tatsächlich sehend erfassen und denkend konkret vergegenwärtigen zu können, wie „das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen“⁷¹. Für diese Synthese aus Denken, Intuition und Anschauung, wie sie sich in Goethes Konzept der „anschauenden Urteilskraft“⁷² darstellt, berief sich Goethe explizit auf die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft*

⁶⁴ Vgl. SCHIEREN, Jost: *Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen*. Düsseldorf 1998, 133-135 und 201-203.

⁶⁵ *Maximen und Reflexionen*, WA I, 48, 179.

⁶⁶ *Der Versuch als Mittler*, WA II, 11, 28.

⁶⁷ WA I, 14, 30-33.

⁶⁸ REQUADT, Paul: *Goethes Faust I. Leitmotivik und Architektur*. München 1972, 70.

⁶⁹ Brief an Frau von Stein, 15. Juni 1786, WA IV, 7, 229. Zur Metapher vom „Buch der Natur“ bei Goethe vgl. REQUADT 173 u. BLUMENBERG, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/Main 1981, 214-232.

⁷⁰ Beide Zitate in *Zur Farbenlehre. Historischer Theil*, WA II, 3, 121. Vgl. das Stichwort ‚ahnden‘ im Goethe-Wörterbuch Bd. 1 mit u. A. den Bedeutungen eines intuitiven Durchdringens. Goethe-Wörterbuch, 292 ff.

⁷¹ *Maximen und Reflexionen*, WA I, 42, 151f.

⁷² WA II, 11, 54-55.

gegebene Beschreibung des im Gegensatz zum diskursiven, menschlichen Verstand synthetisch-intuitiv das Ganze erfassenden „intellectus archetypus“⁷³, reklamierte aber, entgegen der Intention Kants, dessen dort aufgezeigte erkenntnistheoretische Denknötwendigkeit für die eigene Erkenntniswirklichkeit.

Auch aus Schellings Naturphilosophie⁷⁴ und seinem Ansatz der Wesenseinheit von Wissendem und Gewusstem⁷⁵ bezog Goethe unterstützende Argumente für seine Überzeugung, Natur und Geist durchdrängen einander so weitgehend, dass die erkennende Tätigkeit des Subjekts nicht nur Nachvollzug, sondern produktiver Mitvollzug der geheimnisvoll wirkenden ewigen Naturgesetzlichkeit ist.⁷⁶ Treffend belegt Emil Staiger dieses von Goethe angesetzte Partizipationsvermögen mit dem Begriff „Umsicht“ und charakterisiert es als die Fähigkeit, „von einem Hier und Jetzt nach Vorwärts und Rückwärts [...] zu schauen, ein Ganzes zu fassen und das Einzelne anzuordnen vom Ganzen aus.“⁷⁷

3.3 Die Zeit als Element

Der vorwärts und rückwärts schweifenden Aufmerksamkeit des Umsichtigen ist nicht nur der gegebene Raum und darin die Mannigfaltigkeit der aktuellen Phänomene in der lebhaften Anschauung unmittelbar zugänglich, sondern auch die zeitlichen Sphären von Vergangenheit und Zukunft. Anhand der im Jetzt wahrgenommenen Phänomene können die Bedingungen ihrer Genese erspürt und zukünftige Entwicklungen antizipiert werden, eine Erfahrung, die Goethe insbesondere an seinen erdgeschichtlichen und morphologischen Forschungen festmachte.

In den *Maximen und Reflexionen* umreißt er sein Zeitverständnis mit dem Satz: „Die Zeit selbst ist ein Element“.⁷⁸ Sie ist also weder apriorische Anschauungsform, noch bloß „ein leeres Nichts, in welchem als hohles Zeitgefäß die Objekte des Weltgeschehens ablaufen“⁷⁹. Sie ist im Gegenteil der immer gegenwärtige

⁷³ KANT, Immanuel: Kritik der Urteilskraft § 77, B 350/351.

⁷⁴ Zum Einfluss Schellings auf Goethe vgl. v. ENGELHARDT 210-236.

⁷⁵ SCHELLING, F. W. J. v.: System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. Sämtliche Werke I/6, In: Ausgewählte Schriften Bd. 3, hrsg. von Manfred Frank. Frankfurt/M. 1985, 137.

⁷⁶ Vgl. SCHIEREN 204-205. Zur Natur als Geheimnis vgl. v. ENGELHARDT 129.

⁷⁷ STAIGER, Emil: Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters. Untersuchungen zu Gedichten von Brentano, Goethe und Keller. Zürich 1963^{II}, 70.

⁷⁸ *Maximen und Reflexionen*, WA I, 42, 131.

⁷⁹ SCHAD, Wolfgang: Goethes Zeitauffassung und die heutige Heterochronieforschung. In: Schmidt, Alfred/ Grün, Klaus-Jürgen (Hrsg.): Durchgeistete Natur:

Daseinsrhythmus, in dem die Lebenskraft aller Dinge im Wechsel von „Systole“ und „Diastole“⁸⁰ pulsiert, sich erneuert und wandelt.

Goethe hat diese lebendige Struktur, der sich der erkennende und schaffende Mensch selbst als unterworfen begreift, vielfach poetisiert. So heißt es zum Beispiel im Gedicht *Vermächtnis*: „Kein Wesen kann zu Nichts zerfallen!/Das Ew'ge regt sich fort in allen, /Am Sein erhalte dich beglückt!/Das Sein ist ewig: denn Gesetze/Bewahren die lebend'gen Schätze/Aus welchen sich das All geschmückt.“⁸¹ Das ewige Sein wird hier nicht als etwas von der strömenden Zeit wesenhaft Verschiedenes begriffen, sondern es stellt sich als der zeitlichen Welt inhärent und durch und in der Zeit, in den sich in ihr in unendlicher Folge gesetzhaft ausbildenden Formen und Gehalten, als wirksam erfahrbar dar.⁸²

Den Ouroboros, die sich in den eigenen Schwanz beißende Schlange, wollte Goethe daher auch nicht als Symbol einer überzeitlichen Ewigkeit, sondern als „Gleichnis einer glücklichen Zeitlichkeit“⁸³ verstanden wissen. Es sind kostbare Erfahrungen einer sich rundenden, Anfang und Ende verschmelzenden⁸⁴ Zeit, wie sie aus dem umsichtigen „Anschauen der Totalität eines Zustands“⁸⁵ erwachsen und dem Menschen tröstlich Harmonie und Unendlichkeit des lebendigen Kosmos vor Augen führen, die im Zentrum von Goethes abschließend zu umreißen den Verständnis des ewigen Augenblicks stehen.

3.4 Der Augenblick ist Ewigkeit⁸⁶

Der ‚ewige‘ Augenblick bringt die intensiv erlebte Zusammenschau von erahntem Vergangenen, visionär antizipiertem Kommenden und Intuition des in allem Zeitlichen wirkenden Ewigen. Dem forschend in die Natur vertieften Menschen wird

ihre Präsenz in Goethes Dichtung, Wissenschaft und Philosophie. Frankfurt/M. 2000, 141.

⁸⁰ *Farbenlehre I*, WA II, 1, 15. Zu diesen der Kardiologie entstammenden Begriffen vgl. REQUADT 61.

⁸¹ WA I, 3, 82. Vgl. auch die anderen Gedichte aus dem Zyklus *Gott und Welt*, WA I, 3, 71-111.

⁸² Vgl. SCHAD 138.

⁸³ Brief an H. v. Trebra, WA IV, 24, 92.

⁸⁴ Vgl. das Gedicht *Dauer im Wechsel*, in dem es heißt: „Laß den Anfang mit dem Ende sich in eines zusammenzieh'n!“. WA I, 3, 80.

⁸⁵ STAIGER 116.

⁸⁶ So lautet die letzte Zeile des bereits zitierten Gedichts *Vermächtnis*, WA I, 3, 83.