Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 75 (2021)

Heft: 1

Artikel: Nagaraeba : Hegel und Fujiwara no Kiyosuke = Nagaraeba : Hegel and Fujiwara no Kiyosuke

Autor: Pörtner, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-956717

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Peter Pörtner*

Nagaraeba – Hegel und Fujiwara no Kiyosuke

Nagaraeba – Hegel and Fujiwara no Kiyosuke

https://doi.org/10.1515/asia-2021-0031
Received March 9, 2021; accepted July 22, 2021; published online October 11, 2021

Abstract: Although there is a dispute among grammarians as to whether Japanese is a tense or aspect language, time expressions tend to be made from the perspective of the speaker, i.e. under the aspect of an event that is "now, in this moment already completed, just happening, or not yet happening." Evidently, the notion of a threefoldedness of time perception is predominant. A comparison of different time concepts and philosophies points towards a transcultural circulation of this notion. Hegel's philosophy exemplifies the effectiveness and shaping function of this notion of threefold time concepts. Using Fujiwara no Kiyosuke's poem *Nagaraeba*, I aim to show how the thesis of the threefoldedness also of the traditional Japanese experience of time, together with the thesis of the aspect orientation of the Japanese language, may help us to interpret and understand classical *waka*, along the lines of the so-called "fusion of horizons" (*Horizontverschmelzung*) described by Hans-Georg Gadamer.

Keywords: temporality; tense and aspect; time and experience; time in poetry

Schlagworte: Tempus und Aspekt; Zeit im Gedicht; Zeit und Erfahrung; Zeitlichkeit

Es gibt eine Diskussion darüber, ob die japanische Sprache eine *tense*- oder eine *aspect*-Sprache ist. Ohne hier auf die Details des sprachwissenschaftlichen Diskurses einzugehen, kann man verkürzend sagen, dass das Lager der mehr formalistisch argumentierenden Sprachtheoretiker die auf Japanisch so genannte *tensu-setsu* vertreten, die mehr sprachphilosophisch Orientierten aber der *asupekuto-setsu* den epistemischen Vorrang geben. Der Aspekt-Theorie geht es nicht so sehr um die zeitliche Einordnung des bezeichneten (und irgendwie „objektiv" erachteten) Ereignisses in Relation zu der Zeitstelle, in der ein Sprechakt (von

***Corresponding author: Peter Pörtner,** Japan-Zentrum, Ludwig-Maximilians-Universität München, Seminargebäude am Englischen Garten, Oettingenstr. 67, 80538 München, Germany, E-mail: p.poertner@lrz.uni-muenchen.de

einem Beobachter) verortet werden kann, sondern um die Unterscheidung von „Abgeschlossenheit“ und „Unabgeschlossenheit“ *in Bezug* auf die Sprecher:innen oder Beobachter:innen. Im so genannten „Zukunfts-Aspekt“ schließen sich sozusagen das Entweder-Oder und das Weder-Noch ungewohnt versöhnlich zusammen. Weil das „Subjekt“, in der Dichtung mag es ein so genanntes „lyrisches Ich“ sein, es so sieht, oder so sehen möchte. Die Zeit wird hier, so scheint es mir, als eine Reihe von Jetzt-Punkten wahrgenommen. Erlebt, gedeutet und verstanden (für kritische Beobachter vielleicht auch verfälscht): als Momente, auf die das erfahrende Ich sich jeweils sprechend, ordnend oder zuordnend bezieht.

Die *tensu-setsu* behauptet nun: Es gibt auch im Japanischen drei deutlich unterscheidbare Zeitstufen – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – die sprachlich klar markiert werden *können*. Die Befürworter der *asupekuto-setsu* hingegen sagen: Nein, die findet man im Japanischen gerade nicht! Im Japanischen wird die Zeit sozusagen durch das Prisma der Sprecherin oder des Sprechers moduliert, je nachdem die Aussage ein schon Vergangenes, ein noch Gegenwärtiges, oder ein noch nicht Eingetretenes betrifft; oder eben als ein Solches *betrachtet* wird. – Viktoria Eschbach-Szabo hat bereits 1986 in ihrer Doktorarbeit *Temporalität im Japanischen* am Beispiel von Textstücken aus Romanen Mori Ōgais gezeigt, welche Schwierigkeiten die (vor allem durch das so genannte *ru/ta*-Paradigma) grammatisch markierten Zeit-Sprünge, wenn man sie nicht als Aspekt-Wechsel versteht, Übersetzerinnen und Übersetzern bereiten können.

Für unsere Diskussion sollte nur wichtig sein, dass beide Lager trotz aller Unterschiede – offensichtlich von einer Dreistufigkeit ausgehen, also einer Vorstellung von einer Art von *consecutio temporum*, die anscheinend, um es ganz vorsichtig zu sagen, gewisse Ähnlichkeiten zu teilen scheint. Und, in der Tat, wenn man sich mit den diversen (mir bekannten) Zeittheorien beschäftigt, drängt sich der Eindruck auf, dass sich die menschliche Zeiterfahrung, gleichsam unter der Hand, aber doch fundamental, an der Vorstellung einer dreistufigen Zeitenfolge (zumindest) orientiert, wenn auch auf sehr verschiedene Art und Weise. Denken wir nur an die verbreitete und oft beschworene Unterscheidung von physikalischer und so genannter innerer Zeiterfahrung, die beide, soweit ich sehe, an der traditionellen Triade festhalten. Auch Bergson, Husserl und Heidegger kommen letztlich nicht an einem dreistufigen oder triadischen Grundmodell vorbei. Dass die „Drei“ auch eine Grundfigur im buddhistischen Denken ist, das brauche ich hier nur zu erwähnen. – Freilich, ob das alles wirklich so ist, wie *wir* uns das vorstellen, und wie wir es *verstehen* – und wie wir uns die Genese dieser Vorstellungen denken oder erklären sollen, wird wohl noch lange nicht entschieden werden können. Man darf aber sagen, dass wir dem triadischen Muster, wenigstens *for the time being*, bewusstseins- und wahrnehmungspraktisch nicht entgehen können. Aber dass wir gerade, im Spätsommer 2020, alltäglich von einer gewesenen Zeit vor der Corona-Krise, der gegenwärtigen Zeit in der Corona-Krise und einer noch sehr

diffusen noch nicht eingetretenen, ja nicht einmal absehbaren Zeit nach der Corona-Krise reden, scheint mir dafür zu sprechen, dass wir dem triadischen Muster vielleicht notwendigerweise sozusagen bewusstseins- und wahrnehmungspraktisch nicht entgehen können.

Ich möchte im Folgenden nur ein paar prägnante, wie ich finde, philosophische Ausformungen des dreistufigen Modells benennen, um danach gleichsam eine vorsichtige Probe aufs Exempel zu machen, was man, sozusagen mit europäischem Gerät gerüstet, einem doch recht fragilen Gebilde wie dem *nagaraeba-waka* von Kiyosuke vielleicht doch abgewinnen kann.

Ich hoffe, wenigstens das darf grob zusammenfassend gesagt werden: Hegels Philosophie ist der Triade geradezu verpflichtet. Dass das auch, um im Bild zu bleiben, eine christliche Pflicht ist, dass die Dreifaltigkeit, die christliche Erlösungsgeschichte etc. sozusagen die Taktgeber oder, besser gesagt, der Rhythmus der Hegelschen Philosophie sind, auch das braucht nur in Erinnerung gerufen zu werden. Aus der Fülle der Triaden möchte ich nur einige in Erinnerung rufen. Die bekannteste, nämlich These – Synthese – Antithese, das hat spätestens Adorno klargestellt, kommt bei Hegel selbst nur vor, um verworfen zu werden. Fichte und der junge Schelling hatten sie benutzt, aber in den Augen Hegels war das eine die drei Stufen geradezu „verdinglichende" Formel, die der Dynamik der Dialektik, wie er sie meinte, widersprach. Anders verhält es sich freilich mit Triaden wie: das An-sich – das Für-sich – das An-und-für-sich, bis hin zu der wunderbaren dreifachen Deutung des Begriffs Aufhebung, als dialektischer Vorgang verstanden: man *greift* etwas *auf*, man *thematisiert* es, man *hebt* es *in einem anderen auf*. Die bekannteste und auch, wie ich finde, verführerischste Metapher für das, was Hegel mit Dialektik meinte, findet sich in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* (von 1807):

> Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird, ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.[1]

Und schließlich, aber nicht zuletzt, die ganze Weltgeschichte auf die triadische Formel gebracht: Die Vermittlung des Sich-anders-Werdens mit sich selbst. Das gilt fürs Große (also Gott) und fürs Kleine (also jede Einzelne und jeden Einzelnen von uns), das gilt auch für das Denken selbst. Im Buch der *Phänomenologie des Geistes* wird das ausgeführt und dargestellt. Deshalb wird sie ja auch gerne das

1 Zum Beispiel in Hegel 1987: 10.

„Bilderbuch“ unter Hegels Schriften genannt. Freilich ist sie ein Gedankenbilderbuch, das sich von normalen Bilderbüchern doch ein wenig unterscheidet. Die *Vermittlung des Sich-anders-Werdens Gottes*, zum Beispiel, mit sich selbst will uns sagen: damit etwas wird, muss es aus seinem dumpfen und blinden An-sich, aus sich hervor- und herausgehen, sich in ein Für-sich entfremden, sich negieren, was bei Hegel, wie bei Spinoza, immer nur sich „bestimmen“ bedeutet (*omnis negatio est determinatio*), es muss sich negieren, damit überhaupt Bewusstsein von etwas entsteht, und genau dies ist, und das macht es so schwer, die eigentliche Vermittlung und Versöhnung mit sich selbst. Der Geist kann nur bei sich sein, wenn er sich von sich entfremdet, deshalb muss der christliche Gott sich in seinem Sohn inkarnieren und in dessen Tod zu sich selbst zurückkehren, womit, fast nebenbei, die Menschheit erlöst wird. Was an den Hegelschen Triaden auffällt, ist, dass sie, wie oft im deutschen Idealismus, immer die Idee einer Steigerung beinhalten. Bei Hegel wohl am deutlichsten. Das heißt, dass sich bei der Übertragung dieser Dreistufigkeit auf das Zeitgeschehen besondere Probleme ergeben: In welchem Sinne, zum Beispiel, ist die Zukunft ein An-und-für-sich? Eine Art Synthese? Oder eine Aufhebung? Hier wird es für uns spannend: Für Hegel ist die Frage nach der Zeit wesentlich eine Frage nach der Unendlichkeit, offensichtlich vermittelt über die antithetische Frage nach der Ewigkeit und eng damit verbunden die Frage nach der Vermeidung der anscheinend unvermeidlichen von Hegel so genannten und uns „gewöhnlichen“, wie er sagt, „schlechten Unendlichkeit“, die eben im Zeitlichen befangen bleibt. Hegel schreibt im zweiten Kapitel der *Wissenschaft der Logik*, „Das Dasein“, unter „C. Die Unendlichkeit“:

> Das Unendliche in seinem einfachen Begriff kann zunächst als eine neue Definition des Absoluten angesehen werden; es ist als die bestimmungslose Beziehung-auf-sich gesetzt als *Sein* und *Werden*. Die Formen des *Daseins* fallen aus in der Reihe der Bestimmungen, die für Definitionen des Absoluten angesehen werden können, da die Formen jener Sphäre für sich unmittelbar nur als Bestimmtheiten, als endliche überhaupt, gesetzt sind. Das Unendliche aber gilt schlechthin für absolut, da es ausdrücklich als Negation des Endlichen bestimmt ist, hiermit auf die Beschränktheit, derer das Sein und Werden, wenn sie auch an ihnen keine Beschränktheit haben oder zeigen, doch etwa fähig sein könnten, im Unendlichen ausdrücklich Beziehung genommen und eine solche an ihm negiert ist. Damit aber selbst ist das Unendliche nicht schon in der Tat der Beschränktheit und Endlichkeit entnommen; die Hauptsache ist, den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit von der schlechten Unendlichkeit, das Unendliche der Vernunft von dem Unendlichen des Verstandes zu unterscheiden; doch letzteres ist das *verendlichte* Unendliche, und es wird sich ergeben, daß, eben indem das Unendliche vom Endlichen rein und entfernt gehalten werden soll, es nur verendlicht wird. Das Unendliche ist

a) in *einfacher Bestimmung* das Affirmative als Negation des Endlichen;

b) es ist aber damit in *Wechselbestimmung* mit dem *Endlichen* und ist das abstrakte, *einseitige Unendliche*;

c) das Sichaufheben dieses Unendlichen wie des Endlichen als *ein* Prozeß – ist das *wahrhafte Unendliche*.[2]

Einfacher gesagt: Gerade beim Nachdenken über die Zeit als dialektischer Prozess, der das Endliche mit dem Unendlichen vermittelt, bleibt unser Denken – ähnlich wie beim buddhistischen Versuch, das Zweitlose, das Klatschen der einen Hand, etc., zu denken – in genau dem „Beschränkten", wie Hegel es nennt, hängen, dem es ja eigentlich entfliehen soll. Das ist, wenn ich das sagen darf, nicht kompliziert. Das ist der Alltag. Also, wie so oft, heißt der philosophische Angelpunkt *Widerspruch*. So war es schon Fichte ergangen, der, wie Daniel Unger, auf dessen großartiges Buch über die *Schlechte Unendlichkeit* (2016) ich mich durchgehend beziehe, schreibt, „das ewig mangelhafte Fortschreiten in der Immanenz zeitlicher Linearität als nie bei sich selbst seiendes Abbild der angestrebten Unendlichkeit" empfunden hat.[3] Dieses mangelnde und beschränkte zeitliche Fortschreiten würde (schon bei Fichte) als schlechte Unendlichkeit in der dialektischen Formel einer *verendlichten Unendlichkeit* gefasst und beschrieben.[4] Auch hier bleibt, meines Erachtens, das Problem bestehen, zumindest aber die Frage, was sich ändert, wenn ein Widerspruch oder ein Paradox einfach dialektisch *genannt* wird. Es *geschieht* dabei sicher etwas, aber gelöst wird es dadurch nicht. Wir können auch nach dem Vorbild Kierkegaards einen Sprung versuchen, den Kierkegaard freilich selbst auch nicht wirklich rechtfertigen kann, *he just does it*. Sagt er zumindest. Er schreibt, und das ist als direkte Hegel-Kritik gemeint: „Die schlechte Unendlichkeit ist der Erbfeind der Methode, sie ist der Kobold, der mitzieht, sooft ein Umzug (ein Übergang) stattfindet, und den Übergang verhindert. Die schlechte Unendlichkeit hat ein unendlich zähes Leben; soll sie überwunden werden, so gehört ein Bruch, ein qualitativer Sprung dazu: und dann ist es aus mit der Methode, mit der Kunst der Immanenz, und der Notwendigkeit des Übergangs."[5] – Aber auch diese Lösung *ist* natürlich keine. Man kann keine „dialektischen" Probleme mithilfe, um es sehr kurz zu sagen, eines Kategorienfehlers lösen. Eine logische Frage ist und bleibt keine Glaubensfrage. Ich habe es nie verstanden, das heißt, psychologisch habe ich es schon verstanden, philosophisch oder erkenntnistheoretisch aber nie, dass Kierkegaard, der ja als einer der Gründungsväter des Existentialismus gilt, auf

2 Hegel 1985: 127.

3 Unger 2015: 49.

4 Vgl. zu dieser m.E. fundamentalen Fragestellung Unger 2015: 46ff.

5 Zit. nach Unger 2015: 205.

viele Leser:innen, selbst auf Adorno, eine solche Faszination ausübte und noch ausübt. Aber es gilt wohl auch hier, dass sich über den Existential-Geschmack nicht streiten lässt. Ich möchte mich aber weder in grundsätzliche, auch nicht in Detailfragen verlieren, und auch nicht auf Schellings vergebliche Lösungsversuche eingehen, sondern einen kleinen hermeneutischen Stick-Rahmen skizzieren, um Fujiwara no Kiyosukes kleinem großen Gedicht, welches hier in der Folge besprochen werden soll, einige bescheidene zeitphilosophische Aspekte abzugewinnen.

Dazu, denke ich, kann, als Handhabe, wie so oft, Walter Benjamin dienen, der praktisch in allem, was er zu deuten unternahm, auch ein Zeit-Phänomen sah. Ihm verdanken wir ja Paul Klees *Engel der Zukunft* (in dem Sinne, dass er ihn als „dialektisches Bild" unverzichtbar dem Diskurs der Moderne [und auch der „Postmoderne"] überantwortet hat). Benjamin waren alle Fragestellungen, die ich knapp benannt habe, bekannt und bewusst. Und er hat sie sich auf seine dialektisch-materialistische Weise angeeignet. Uns, denke ich, sollte in unserem Kontext aber vor allem wichtig sein, dass Benjamin unter anderem annahm, dass gerade durch die Ausrichtung eines jeden Moments (der Zeit) auf die Zukunft eine Täuschung in der Betrachtung des Geschehens (somit auch der Geschichte) entsteht. Nämlich die, dass diese Bewegung eine wirklich *fortschreitende* ist. Ich deute Benjamins Argumente so, dass er davon ausging, in Wirklichkeit würde der einmal eingeschlagene Weg sich selbst immer weiter fortsetzen. Jeder Moment ist in seiner linearen, zeitlichen Bewegung von einer eigentlichen Aktualität, im Sinne Hegels, gleich weit entfernt. Die aktuelle Selbstaffirmation der doppelten Negation in der hegelschen Dialektik, ist *in* der Bewegung selbst nie anwesend. Einfach gesagt: Die selbstvermittelte Unendlichkeit, die nach Hegel am Ende des Zeitenwegs stehen soll, ist auf dem Weg dahin nur als schlechte Unendlichkeit zu haben. Eben nur in der Gestalt, wie Kierkegaard sagt, eines „Kobolds", der immer mit umzieht, wie die „graue Gestalt" am Ende des Zweiten Teils des *Faust*, die „Sorge", die auf Fausts Frage, woher sie denn komme, antwortet: „Bin eben da." – Mit anderen Worten: Jeder Moment des Zeitgeschehens ist, denknotwendig und bis es einmal mit sich selbst „vermittelt" sein soll, eine Form der Selbstverfehlung. Ob Kierkegaard das will oder nicht. Gefallen hat es ihm, wie es scheint, gar nicht. Und hier kommt nun Benjamins Idee einer *wahren Dialektik* ins Spiel:[6] Für Benjamin gehört zu einer notwendigen Bewegung, auch der des Denkens, der (immer wieder) *momentane Stillstand*. Zum Beispiel: Die geschichtliche Betrachtung zieht nicht nur eine fließende Linie nach sich und mit sich fort, sondern sie zitiert die Jetztzeit im Vergangenen. Benjamin selbst gibt uns hier das schöne Beispiel der Mode: „Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie die

6 Vgl. zum Folgenden, neben David Unger (2015), auch Martin Mettin (2019).

Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene."[7] – Und ich zitiere noch einmal Daniel Unger, der diese Stelle bei Benjamin folgendermaßen kommentiert: „Diese Jetztzeit in der Vergangenheit bezeichnet eine Gegenwart, die nicht Übergang ist, sondern einen Augenblick, in dem die Zeit stillsteht."[8] – Lassen Sie mich ergänzen: Es geht dabei aber nicht um einen Haltepunkt, der das Geschehen als eine stete Wiederholung ein und derselben Kontinuität entlarvt (das hatte, wie Unger anmerkt, Schelling schon Hegel vorgeworfen), sondern es geht um den „ausgezeichneten" Moment „eines Zugleichs von vergangenem und gegenwärtigem Moment, der über den linearen Prozess einer leeren Zeit hinweg erfahren wird."[9] Das ist die sehr formale Beschreibung einer Erfahrung, die in ihrem Wesen eben alles andere als formal ist, und genau das macht ihre Dialektik aus. Ähnlich beschreibt Benjamin das so genannte „dialektische Bild"[10] überhaupt und, besonders plastisch, wie ich finde, auch die „Aura", die sich durch „Ferne" auszeichne, aber einer „Ferne, so nah sie sein mag."[11] Daher ist eine auratische Erfahrung immer von höchster Intensität. Ihre Intensität besteht in ihrer dialektischen *Densität*, in der *Dichte* von Nähe und Ferne, von hier und dort, gleichsam als ein Konglomerat von Vergangenheit und Zukunft im erlebten Jetzt.

Klar, aber sehr kompakt und (daher) interpretationsbedürftig, schreibt Benjamin im *Passagen-Werk*:

> Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt dialektisch: ist nicht Verlauf sondern Bild [,] sprunghaft. - Nur dialektische Bilder sind echte (d.h. nicht archaische) Bilder: und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache. Erwachen.[12]

Bevor ich nun versuche zu Kiyosukes *waka* zu kommen, möchte ich erst noch ein Gedicht von Jules Supervielle vorstellen. Der Titel des Gedichts lautet *Mouvement*. Also „Bewegung":

---

7 Zit. nach Unger 2015: 261–262.

8 Unger 2015: 262.

9 Unger 2015: 263.

10 Gerade zum kontrovers rezipierten Konzept des „dialektischen Bilds" sei hier die Lektüre von Mettin 2019 empfohlen, vor allem: „Dialektische Bilder", 33–39.

11 Benjamin 1963: 13.

12 Benjamin 2001: 576–577.

Ce cheval qui tourna la tête	Das Pferd blickt sich um und sieht
Vit ce que nul n'a jamais vu	Was niemand noch gesehen hat
Puis il continua de paître	Dann grast es wieder weiter im
A l'ombre des eucalyptus.	Schatten der Eukalyptusbäume.
Ce n'était ni homme ni arbre	Das war kein Mensch und kein Baum
Ce n'était pas une jument	Und keine Stute Auch nicht die
Ni même un souvenir de vent	Erinnerung eines Winds
Qui s'exercait sur feullage.	Der durch die Blätter ging.
C'était ce qu'un autre cheval	Es war dass ein anderes Pferd
Vingt mille siècles avant lui	Vor zwanzigtausend Jahrhunderten
Un jour qu'il tourna la tête	Plötzlich den Kopf umwendet und
Avait vu à cette heure-ci.	diese Stunde jetzt hier sah.
Et ce que nul ne reverra,	Das was niemand wiedersieht
Homme, cheval, poison, insecte	Kein Mensch kein Pferd kein Fisch
Jusqu'à ce que le sol ne soit	Kein Insekt bis dass die Erde nichts
Que le reste d'une statue	Mehr sein wird als einer Statue Rest
Sans bras, sans jambes et sans tête.[13]	Ohne Arme ohne Beine ohne Kopf.

Jules Supervielle versucht, (nicht nur in diesem Gedicht, diese Tendenz durchzieht, wie seine Interpreten sagen, sein ganzes Werk), Zeit und Ewigkeit gleichsam zu kondensieren, wenn nicht gar miteinander zu identifizieren. Er beschwört eine Art rasenden Stillstand, wie Paul Virilio es genannt hätte. Er verfährt also auch, wie Kierkegaard es fordert. Indem er die „Methode", mit der hier ja die Dialektik gemeint ist, überspringt. Statt dialektisch zu vermitteln, identifiziert er einfach, und sieht das Gleiche im anderen. Vor zwanzigtausend Jahren blickt sich ein Pferd jetzt um und sieht sich selbst als das ganz Andere. Die poetische Sprache erlaubt das und macht es, zugegeben, möglich. Und der logische Geist findet es entsetzlich, vor allem aber sinnlos. Aber Hegel selbst denkt ja auch, fast *kōan*-artig: Das Sein ist das Werden im Vergehen, auch wenn erst Hölderlin es so sagt. Und spricht von seiner Logik als von den Gedanken Gottes vor der Schöpfung der Welt und damit vor der oder noch außerhalb der Zeit. Die beiden Gedichte Supervielles und Kiyosukes, auch wenn sie sehr verschieden sind, gründen auf einem zumindest *strukturähnlichen Anschauungsmodell der Zeit*, deswegen kann man sie auf verschiedenen Ebenen vergleichen, um abzusehen, wie nah sie sich und wie weit

13 Supervielles Text zitiert nach Celan 2000: 350. Paul Celans Übersetzung auf S. 351 dieser Ausgabe lautet: „Das Pferd, es wand den Kopf und sah / was keiner je gesehen hatte, / und graste weiter, nah, / im Wind wars kaum / beim Blätterzausen. // Es war, was ein andres Pferd / zwanzigtausend Jahrhunderte vorher, / als es den Kopf herumwarf, / erblickte zu dieser Stunde. // Und was keiner je wiedersieht, / Mensch, Pferd, Fisch, Käfer, / bis daß der Boden nicht ist / der Rest einer Statue, / ohn Arm, ohn Bein, ohn Kopf."

voneinander entfernt sie sind. Ihre Beziehung ist also eine *auratische* im Sinne Benjamins. – Erinnern wir uns an die sehr deutungsbedürftige und deutungsfähige Definition der Aura: eine Ferne, so nah sie auch sein mag.

Das 84. Gedicht des *Hyakunin-isshu* (Hundert Gedichte von hundert Dichtern, 1235) lautet:

Nagaraeba
Mata kono goro ya
Shinobaren
Ushi to mishi yo zo
Ima wa koishiki

Ich übersetze den Text so, wie ich denke, dass er verstanden werden sollte:

Wenn die Zeit, in der ich lebe, noch weiter dauert,
Wird dann dieses Jetzt, hier,
Nostalgische Gefühle erwecken?
Genau so, wie die damals als so schmerzlich
und bitter erfahrene Welt mir
Jetzt liebenswert vor Augen steht

Stellen wir uns, was freilich eine Zumutung ist, dieses *waka* wie ein Fenster aus drei (– nur ähnlich wie bei einem Altar-Tryptichon, bei dem die Seitenflügel ja nur halb so breit sind wie das mittlere Bild –) gleichgroßen überblendeten Feldern vor, die wir das zeitliche Geschehen entlang begleiten. Wir schauen *jetzt* durch das dreifache Fenster und sehen das *kono goro ya!*, also die als unerfreulich erfahrene Jetzt-Zeit, präsent, vor Augen. Das *mata* – in *mata kono goro* – enthält einen projektiven *Hinweis* darauf, welche konstituierende Rolle die Wiederholung in der und für die Zeit spielt. Im selben Augenblick wird diese präsente Erfahrung erneut überblendet von dem Gedanken an eine vergangene Erfahrung, *ushi to mishi yo zo*, die damals, als damals präsente, mindestens so unerfreulich war wie die jetzt gegenwärtige Erfahrung, die dennoch jetzt, im Rück-Blick, geradezu liebenswert erscheint: und wir fragen uns, wieder im selben präsenten Erfahrungs-Augenblick, ob von einem *künftigen* Jetzt-Punkt her gesehen das akute unerfreuliche Jetzt genauso, also fast verlockend, erscheinen wird, wie uns jetzt das vergangene Unerfreuliche, anscheinend erstaunlich fraglos, erfreulich vorkommt. Das Gedicht beginnt mit *nagaraeba*, also diskreten Zukunfts-Aspekt, in dem das Jetzt, ***kono*** *goro*, (im so genannten *ko-so-a*-Paradigma des Japanischen ist das *ko* immer das Nächste und Unmittelbarste). Im Konditional des *nagaraeba* wird die Jetzt-Zeit, *kono goro*, als etwas von einer auf die Zukunft projizierten Mutmaßung, *shinobaren*, her als Vergangenes vorgestellt, also als etwas, das auf eine bestimmte Weise erfahren *werden wird* oder sogar *wird erfahren worden sein*. Vielleicht sogar als etwas, in dem wiederum ein dann Vergangenes „versöhnt" erscheint und, fast tröstlich, als Vorschein eines Zukünftigen, einer Art Futur II, wahrgenommen wird. Bedenken

wir jetzt noch, dass unser dreigeteiltes Fenster und mit ihm unser „Jetzt" sich mit der Zeit mitbewegt, dann ist das keine „schlechte Unendlichkeit", sondern eher ein geradezu optimistisches Setzen und Pochen auf einen potentiell unendlichen Zeitverlauf. Kiyosukes *waka* erinnert vielleicht an Maruyama Masaos These, dass die basale japanische Vorstellung von der Zeit die einer *tsugitsugi ni nariyuku ikioi*, einer Kraft, „die von einem zum nächsten ständig fortschreitet", sei. Das gäbe der Dreistufigkeit der Zeiterfahrung eine spezifische Bedeutung, insofern sie die Idee der potentiellen Steigerung mit ins Spiel brächte und damit das „Schlechte" der „schlechten Unendlichkeit" zu mildern verspräche. Jedenfalls wäre hier die Unendlichkeit nicht mit dialektischer Selbstvermittlung und deren Tücken befasst und belastet, sondern mauserte sich sozusagen zu einer potentiell unendlichen Dauer, der obendrein die eschatologische Vorstellung von einem Ende der Zeit zu fehlen scheint. Bleibt die Frage, ob das wünschenswert wäre.[14]

Literaturverzeichnis

Benjamin, Walter (1963): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie*. (edition suhrkamp 28). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, Walter (2001): *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Das Passagen-Werk*. Hrsg. von Rolf Tiedemann et al. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 935). 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Celan, Paul (2000): *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Übertragungen I. Zweisprachig*. (suhrkamp taschenbuch 3205). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Eschbach-Szabo, Viktoria (1986): *Temporalität im Japanischen*. (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum 36). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985): *Gesammelte Werke*, Bd. 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987): *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.

Mettin, Martin (2019): *Echo im Sprachwald: Figuren dialektischen Hörens bei Walter Benjamin*. (Promesse: Kritische Studien zu Philosophie, Ästhetik, Geschichte und Religion 3). Berlin: Neofelis Verlag.

Unger, David (2015): *Schlechte Unendlichkeit: Zu einer Schlüsselfigur und ihrer Kritik in der Philosophie des Deutschen Idealismus*. (Beiträge zur Schelling-Forschung 6). Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

14 Statt einer Nachbemerkung: Leider ist Daniel Sibonys Buch *À la recherche de l'autre temps* (Paris: Odile Jacob, 2020) zu spät erschienen, um dieser kleinen Studie noch eine epistemische Schützenhilfe leisten zu können.