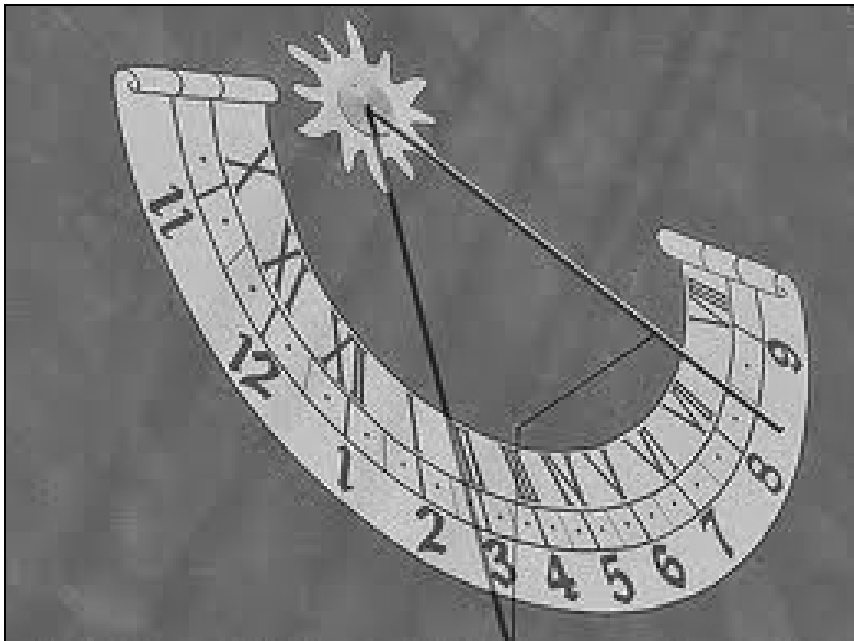


PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 20

März 2014



Zeit

ISSN: 1437-806X – Schutzgebühr: €8,50

Inhalt

Editorial		1
Interview	Das Maß der Zeit. <i>Peter Janich</i> im Gespräch mit Philokles über das richtige Verständnis von Zeit und die Rolle der Zeitmessung	3
Texte		
<i>Michael Vogt</i>	Wo ist die Zeit, bevor sie gemessen wird? Über das Verhältnis von Bewegung und Zeit bei Aristoteles	11
<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	Zeitallgemeinheit und Zeitlichkeit im Weltbezug und Weltverlauf. Überlegungen zum Zeitbegriff im Anschluss an Hegel	21
<i>Claudia Reich</i>	McTaggarts Irrealität der Zeit	49
<i>Nikos Psarros</i>	Das Wesen der Zeit	61
<i>Andreas Luckner</i>	Zeit und (menschliche) Existenz	98
Rezension	<i>Michael Frey</i> zu Ursula Coope, Time for Aristotle	115
Leseprobe	Augustinus, Bekenntnisse, Elftes Buch, ausgewählt und vorgestellt von <i>Peter Heuer</i>	120
Autorin, Autoren		128

Editorial

PHILOKLES erscheint diesmal nicht als Diskussionsheft. Vielmehr wurden fünf Aufsätze zusammengestellt, in denen es in vielfältiger Weise um ‚Zeit‘ geht. Auch wenn ‚Zeit‘ nicht an die ganz großen metaphysischen Themen, wie etwa Welt, Seele oder Gott heranreicht, ist sie doch ein wirkliches philosophisches Problem. Zeit, das lernen bereits Kinder, kann man nicht sehen und anfassen, aber irgendwie gibt es sie doch. Um sich ihrer zu vergewissern, muss man nachdenken, d. h. philosophieren. Zeit ist allgegenwärtig und so liegt es nahe, an ihrem Beispiel in die Seinsweise geistiger, abstrakter Gegenstände vorzudringen.

Über die Seinsweise abstrakter Gegenstände ist man sich innerhalb der Philosophie von jeher uneins. Es gibt drei prominente Positionen: den Nominalismus, den Realismus und den Konzeptualismus. Nominalisten meinen, abstrakte Gegenstände seien nicht real existent, sondern nur im menschlichen Bewusstsein vorhanden. Realisten vertreten die gegenteilige Position, sie behaupten eine vom Bewusstsein unabhängige Realexistenz abstrakter Gegenstände. Konzeptualisten versuchen, einen Mittelweg zu gehen.

Michael Vogt führt seine Leser in die Zeittheorie Aristoteles' ein. Aristoteles vertritt eine konzeptualistische Position. Zeit hat für ihn einerseits eine der Bewegung physischer Körper nachfolgende Realexistenz, andererseits aber auch ein Sein im menschlichen Bewusstsein. Michael Vogt diskutiert eine Reihe möglicher Auflösungen dieser scheinbaren Paradoxie und gelangt zu der Ansicht, dass es sich dabei um zwei verschiedene Arten von Zeit handelt.

Pirmin Stekeler-Weithofer entwickelt seine Überlegungen mit Bezug auf Hegels Kritik an Kants Auffassung von Zeit. Kant leugnet die Realexistenz der Zeit und erklärt sie zu einer vom Subjekt an die Wahrnehmungssituation herangetragenen Form der Anschauung. Hegel zeige, so Stekeler-Weithofer, dass eine solche Auffassung ‚mystisch‘ sei. Stattdessen sei Zeit als reiner (Hegelscher) Begriff aufzufassen. Auch für Hegel habe Zeit keine Realexistenz. Vielmehr sei sie ein Konzept, über welches die Sprechergemeinschaft immer schon verfüge und an dem der einzelne Sprecher Anteil habe.

Claudia Reich berichtet über die Zeittheorie Mc Taggarts, eines Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts. Mc Taggarts Überlegungen zur Zeit lassen sich dem Neukantianismus zurechnen und kulminieren in der These, Zeit sei irreal.

Nikos Psarros versucht sich dem Thema ‚Zeit‘ eigenständig zu nähern. Er entwickelt dafür eine neue Begrifflichkeit und vertritt die ungewöhnliche These, Zeit sei – ähnlich den sogenannten Transzendentalien – eine analoge Kategorie, die in jedem Bereich des Seins eine wesentlich andere Bedeutung habe. Um seine These zu verteidigen, vergleicht er die spezifische Zeitlichkeit von Gedanken mit der des physischen Seins.

Andreas Luckner erarbeitet eine Phänomenologie unseres subjektiven Zeiterlebens. Fragen, die ihn dabei interessieren, sind: Wie ist es zu erklären, dass es uns im Rückblick nach einer Reise so vorkommt, als sei die Zeit langsamer vergangen als sonst, während sie uns unterwegs wie im Flug zu vergehen schien? Insbesondere finden auch die Phänomene Langlebigkeit, Kurzweil, Stress und Muße sein besonderes Augenmerk.

Ergänzt wird das Heft durch ein Interview mit Peter Janich, einem der wichtigsten Vertreter des Konstruktivismus bzw. Kulturalismus. Deren Position versucht, die Gegenstände der Wissenschaften, unter ihnen die Zeit, in lebensweltlichen Praxen zu fundieren. Janich hat vor Jahren eine Protophysik der Zeit erarbeitet und antwortet vor diesem Hintergrund auf unsere Fragen.

Unsere Rezension befasst sich noch einmal mit Aristoteles’ Zeittheorie, sie bespricht Ursula Coopes Buch *Time for Aristotle*, einen in jüngster Zeit entstandenen Aristoteleskommentar.

Als Leseprobe werden Ausschnitte aus dem elften Buch der *Bekenntnisse* des Augustinus’ abgedruckt, in denen er seine Zeittheorie entwickelt. Sein besonderes Interesse gilt dem Verhältnis von Ewigkeit und Zeitlichkeit. Auch Augustinus vertritt eine aristotelische Zeitauffassung und arbeitet sie näher aus. Er meint, dass die Zeit zwar zusammen mit der Bewegung der irdischen Dinge geschöpft worden sei, aber erst dann Vollendung finde, wenn sie im menschlichen Bewusstsein gezählt und gemessen werde, d. h. zu ihrem wirklichen Sein gelange.

Die aristotelisch-augustinische Auffassung der Zeit motivierte auch die Auswahl des Titelbilds. Bei Sonnenuhren fällt bekanntlich der in Folge der Erdrotation wandernde Schatten auf eine von Menschen angefertigte Skala und misst so die Zeit. Auf diese Weise demonstrieren diese Uhren ein Zusammenspiel von kosmischer Bewegung und menschlicher Vernunft. Sonnenuhren sind zwar keine besonders genauen Zeitmesser, aber auf Grund ihrer Konstruktion wird das Geheimnis der Zeit, ein Zwitterwesen aus Natur und Geist zu sein, ein Stück weit sinnfällig. Dies ist bei anderen Arten von Uhren nicht in gleicher Weise der Fall.

Peter Heuer

Das Maß der Zeit

Peter Janich im Gespräch mit PHILOKLES über das richtige Verständnis von Zeit und die Rolle der Zeitmessung

Peter Janich hat Physik, Philosophie und Psychologie an den Universitäten Erlangen und Hamburg studiert. 1969 promovierte er mit einer Arbeit zur Protophysik der Zeit. 1973 wurde er Professor für Wissenschaftstheorie der exakten Wissenschaften an der Universität Konstanz und 1980 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Marburg, wo er bis zu seiner Emeritierung lehrte. Gastprofessuren und Forschungsaufenthalte führten ihn zwischenzeitlich in die Vereinigten Staaten, nach Norwegen, Österreich und Italien.

Janich ist neben Dirk Hartmann Mitbegründer des Methodischen Kulturalismus, einer Weiterführung des Erlanger Konstruktivismus von Paul Lorenzen und Wilhelm Kamlah. Dem Methodischen Kulturalismus zufolge bildet die lebensweltliche Praxis des menschlichen Handelns in Gemeinschaften die eigentliche Grundlage aller wissenschaftlichen Tätigkeit. Wissenschaft wird so als Fortführung und Spezialisierung alltäglicher Handlungsformen begriffen und mithin pragmatisch verstanden.

Zu den wichtigsten Veröffentlichungen Peter Janichs zählen: *Die Protophysik der Zeit. Konstruktive Begründung und Geschichte der Zeitmessung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980), *Euklids Erbe. Ist der Raum dreidimensional?* (München: C.H. Beck 1989), *Die Grenzen der Naturwissenschaft: Erkennen als Handeln Konstruktivismus und Naturerkenntnis* (München: C.H. Beck 1992), *Auf dem Weg zum Kulturalismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996), *Das Maß der Dinge. Protophysik von Raum, Zeit und Materie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997), *Kultur und Methode. Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005), *Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009) und *Der Mensch und andere Tiere. Das zweideutige Erbe Darwins* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010).

PHILOKLES: *Herr Janich, mit dem Thema Zeit verbindet man in der Philosophie so große Namen wie Aristoteles, Augustinus, Kant oder auch noch Heidegger – alles Autoren, für die die Zeit eindeutig zum Gegenstandsreich der Philosophie gehört. Inzwischen könnte man dagegen den Ein-*

druck gewinnen, dass es eher die Physik ist, die uns heute über das Phänomen Zeit aufklärt. Kann die Philosophie Ihres Erachtens immer noch einen originären Beitrag zu diesem Thema leisten?

Peter Janich: Selbstverständlich! Sieht man sich an, was alles an feuilletonistischem Unsinn zum Thema Zeit gesagt wird und wie viele neue Bücher zum Thema Zeit immer wieder erscheinen, dann tut Begriffsklärung not. Die drei Aspekte unserer Rede über Zeit, nämlich die Modi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die zeitliche Ordnung von Ereignissen nach früher und später sowie die Messung von Zeitdauern sind grundlegend auch z. B. für psychologische Ansätze zum Zeitempfinden, für soziologische Ansätze etwa zur Entschleunigung unseres Lebens, für biologische Theorien über unsere inneren Uhren und nicht zuletzt für die Physik, die Evolutionsbiologie, aber auch die Geschichtswissenschaften.

Sie selbst haben eine sogenannte „Protophysik der Zeit“ geschrieben. Was muss man sich im Kern darunter vorstellen?

Die Protophysik ist die der messenden, also empirischen Physik methodisch vorausgehende (normative) Theorie der Zeitmessung, oder kurz, die Antwort auf die Frage: Was ist eine (richtig gehende) Uhr? Denn diese Frage ist selbst nicht empirisch zu beantworten. ‚Die Naturgesetze‘ definieren ‚Uhr‘ nicht, weil sie ja auch für Uhren gelten, die, etwa wegen einer Störung, ungleichmäßig gehen oder ganz stehengeblieben sind. Man, also z. B. der Uhrmacher, muss wissen, nach welchen Zwecken er seine Uhren konstruiert und baut, und auch jeder Benutzer muss kontrollieren können, ob seine Uhr ‚richtig‘ geht. Diese Zwecke der Zeitmessung und damit die Funktionskriterien für ungestörte Uhren (anschaulich: gleichförmiger Gang der Uhrenzeiger) sind keine Naturgegenstände, sondern Kulturleistungen.

Wenn wir von ‚der‘ Zeit reden, dann klingt das oft so selbstverständlich, als wäre ganz klar, worum es jeweils geht. Genauer betrachtet verbergen sich hinter diesem Wort aber recht unterschiedliche Dinge: Da wäre einmal das subjektive Zeiterleben einzelner Personen, dann die objektive Abfolge von Ereignissen oder Bewegungen in der Welt und schließlich noch die Zeit im Sinne der Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wie

verhalten sich diese Dinge Ihrer Meinung nach zueinander? Kann es überhaupt eine Philosophie der Zeit als einheitliche Disziplin geben?

Ja, ganz sicher! Zunächst sollte man bedenken, dass das Substantiv „Zeit“ ein Reflexionsbegriff ist und nicht etwa ein Ding oder ein Ereignis bezeichnet wie die Wörter ‚Haus‘ oder ‚Gewitter‘. Über ‚die Zeit‘ zu sprechen heißt nichts anderes, als in zeitlichen Unterscheidungen, also mit zeitlichen Wörtern Aussagen zu formulieren. Wir ‚reflektieren‘ mit dem Wort ‚Zeit‘ also, dass wir uns in einem ‚zeitlichen‘ Diskurs bewegen.

Ich habe oben die drei jetzt auch von Ihnen genannten Aspekte modal, ordinal und durativ geordnet im Sinne einer methodischen Ordnung: Wir Menschen lernen schon als kleine Kinder das Handeln und Sprechen von und in den Gemeinschaften, in denen wir aufwachsen. Da lernen wir also mit dem Handeln, sich selbst Zwecke zu setzen, also ‚zukünftige‘ Sachverhalte herbeizuführen oder zu vermeiden. Dazu müssen wir Handlungen in der ‚Gegenwart‘ vollziehen und nach Möglichkeit Erfahrungen und Wissensbestände aus der ‚Vergangenheit‘ anwenden. Das müssen wir schon können, wenn wir etwa sprachliche Strukturen lernen wollen, wonach ‚früher als‘ eine transitive Relation ist: Wenn für Ereignisse A, B und C gilt „A früher als B“ und „B früher als C“, dann dürfen wir auch annehmen, dass „A früher als C“ ist. Genauso müssen und können wir eine Art Logik der Zeitdauern lernen, also den Gebrauch der Wörter ‚gleichlang‘, ‚länger‘ und ‚kürzer‘ sowie den Umgang mit Kalender und Uhr.

Einige moderne Autoren wie z.B. Ellis McTaggart verwenden die Kategorie des Ereignisses, um das Phänomen Zeit zu beschreiben. Von Zeit spricht man dann als einer Abfolge von Ereignissen. So verstanden wird Zeit aber etwas Diskontinuierliches, während wir sie doch gerade als etwas Kontinuierliches erfahren. Das wirft die Frage auf, ob die Kategorie des Ereignisses überhaupt geeignet ist, um auf ihr eine philosophische Theorie der Zeit aufzubauen. Wie sehen Sie das?

Da ist der gute alte Aristoteles schon viel weiter gewesen als McTaggart! Er bestimmt Zeit als das Maß der Bewegung nach früher oder später, also im Klartext durch Bewegungsvergleich – etwa mit dem Lauf der Sonne. Zeit ist also „etwas an der Bewegung“, ein begriffliches Mittel für den Be-

wegungsvergleich und auf einer Stufe stehend mit dem Bewegungsvergleich etwa hinsichtlich der Geschwindigkeit (A überholt B). Und er hätte nicht McTaggarts Fehler gemacht, inkompatible A- und B-Reihen von Ereignissen zu unterscheiden, weil dieser Unterschied nicht die Ereignisse oder die Zeit betrifft, sondern nur in unserer Sprache liegt. Sie betrifft nur die Verschiedenheit einer prädikativen, d.h. von der Gesprächssituation unabhängigen Sprechweise (wie in der Aussage „A ist früher als B“) und einer indikativen, also auf die Gesprächssituation selbst bezogenen Form (wie bei Verwendung des Wortes ‚jetzt‘).

Wie Sie soeben gesagt haben, scheint es einen engen Zusammenhang zwischen Zeit und dem Phänomen der Bewegung bzw. Veränderung zu geben. Es ist schwer zu sagen, dass Zeit vergeht, ohne dabei auf etwas Bezug zu nehmen, das sich verändert. Ist das Vorliegen von Bewegung wirklich eine Voraussetzung dafür, dass es überhaupt Zeit gibt? Oder worin besteht Ihrer Ansicht nach der genaue Zusammenhang beider?

Modern gesprochen ist es allein der Bezug auf einen Bewegungsvergleich, der die Rede vom Verfließen der Zeit erlaubt (eine Metapher aus dem Gebrauch von Wasser- oder Sanduhren). Und man vergesse nicht, dass ja jeder, der spricht, auch lebt, also z. B. Atmung oder Herzschlag hat. Wir haben also immer eine ‚Vergleichsbewegung‘ in uns. Nur taugt diese nicht für ‚objektive‘ Aussagen über Dauern. Deshalb führen wir einerseits eine öffentliche Zeit (etwa MEZ) ein, andererseits eine naturwissenschaftliche Zeit, gemessen mit ungestörten Uhren.

Aristoteles meint, ein wichtiger Unterschied zwischen Bewegung und Zeit bestehe darin, dass Bewegungen schneller oder langsamer ablaufen können, Zeit hingegen nicht. Dafür spricht ja, dass wir die eine durch die andere messen und Bewegungen hinsichtlich ihrer jeweiligen Dauer miteinander vergleichen können. Vom Standpunkt der Relativitätstheorie aus scheint jedoch die Behauptung, Zeit selbst könne nicht schneller oder langsamer ablaufen, falsch zu sein. Wie sollte man sich in diesem Punkt Ihrer Meinung nach positionieren?

Ich fürchte, Sie missverstehen da Aristoteles: Er hat nicht gesagt, dass Zeit immer gleich schnell verfließt, sondern nur, dass die Prädikate ‚schnell‘ und ‚langsam‘ sinnvoll nur auf Bewegungen anwendbar sind, nicht aber auf Zeit. Etwas simpel formuliert: Zeit hat keine Geschwindigkeit, weil sie selbst zum Definiens für Geschwindigkeit gehört. Damit kann hier auch kein Widerspruch zur Relativitätstheorie entstehen.

Wenn wir Zeit messen wollen, dann machen wir das scheinbar am besten in Rückgriff auf gewisse Bewegungen, die wiederkehrend sind, z. B. die Erdrotation oder damit verbundene Phänomene. Hier drängt sich aber die Frage auf, ob mit der Rückbindung an die jeweilige Bewegung nicht die so gemessene Zeit selbst bloß relativ ist, so dass in Rückgriff auf eine andere Bewegung auch die gemessene Zeit eine andere wäre. Ist gemessene Zeit wirklich immer eine nur relative Zeit, oder gibt es gute Gründe, daneben auch so etwas wie eine absolute Zeit anzunehmen?

Der Ausdruck ‚absolute Zeit‘ (etwa bei Newton) ist problematisch, weil generell unterdefiniert. Aber die Wahl eines Zeitmess-Standards muss gerechtfertigt werden. Für die öffentliche Zeit ist der Bezug auf die Erdrotation (trotz Uhren, die viel genauer gehen als die Erde!) sinnvoll. Wir organisieren ja mit der öffentlichen Zeit die Prozesse auf der Erdoberfläche. Aber seit Kant wissen wir, dass die Erde immer langsamer wird (wegen der Gezeitenreibung). Außerdem eiert und torkelt sie, dreht sich also unregelmäßig. Für die Physik benötigen wir deshalb einen technisch reproduzierbaren Standard. Diesen definiert die Protophysik. Wenn wir eine prototypenfreie Reproduzierbarkeit der Standardbewegung (am Ort!) technisch sichern können, haben wir eine und nur eine Zeitmessung. Dazu müssen alle Uhren (am Ort!) ein relativ zueinander konstantes, Einheiten- und Nullpunktinvariantes Gangverhältnis haben. Es darf weder einen ausgezeichneten Nullpunkt noch eine ausgezeichnete Maßeinheit geben, auch wenn beides (methodisch später) ganz praktisch ist. Dieses ‚darf‘ ist kein Dogma, sondern ein Mittel für den Zweck, personen- und situationsunabhängige, d. h. wissenschaftliche Aussagen mithilfe zeitlicher Wörter zu gewinnen.

Gerade die zeitliche Unterscheidung zwischen Früher und Später legt es nahe, sich Zeit als ein unbegrenztes Kontinuum zu denken, in dem sich zu

jedem Zeitpunkt ein jeweils noch früherer oder noch späterer denken lässt. Auf den ersten Blick zumindest scheint es logisch keinen Grund zu geben, warum das nicht möglich sein soll. Heißt dies jedoch, dass die Zeit selbst wesentlich unendlich ist, oder kann es durchaus so etwas wie einen Anfang oder ein Ende der Zeit geben? Wie müssten man sich den ggf. denken?

Wieder empfehle ich Aristoteles, der sich anhand der Zenonschen Paradoxien mit dem Unendlichkeitsproblem sehr klar und erfolgreich auseinandergesetzt hat. ‚Unendlich‘ heißt doch nur, dass unsere Handlungen etwa des Zählens oder des Teilens einer Strecke oder einer Dauer nie an ein Ende kommen (‚potentielle Unendlichkeit‘). Das aber ist eine Aussage über das Verfahren des Zählens oder des Teilens selbst, nicht aber über die Zahlen oder die Strecken oder Zeitdauern. Deshalb heißt auch bei Aristoteles das (lateinische) ‚Kontinuum‘ ‚syneches‘ und bedeutet ‚teilbar in immer wieder Teilbares‘.

Bei der eben genannten Vorstellung von Zeit als unendlicher Dauer könnte man, gerade im Kontrast zu endlichen Zeitintervallen, geneigt sein von ‚Ewigkeit‘ zu sprechen. Bei einigen traditionellen Autoren wie etwa Platon oder Augustinus findet sich dagegen eine Idee von Ewigkeit im Sinne einer ewigen Gegenwart, die gerade jede Form zeitlicher Dauer ausschließt. Was lässt sich aus Ihrer Sicht über den Begriff der Ewigkeit und das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit sagen?

Über Ewigkeit zu sprechen überlasse ich den Theologen.

Neben den schon genannten Fragen betrifft ein anderer wichtiger Punkt die Seinsweise der Zeit selbst. Hier scheint es grob zwei Möglichkeiten zu geben: Die einen behaupten, Zeit sei etwas Objektives, Wirkliches – z.B. wie bei Aristoteles das Maß von Bewegungen hinsichtlich ihrer jeweiligen Dauer. Die anderen verstehen sie dagegen als etwas Subjektives, das unsere Erfahrung des Wirklichen, nicht aber das Wirkliche selbst charakterisiert; in diese Richtung geht wohl Kants Bestimmung der Zeit als Form unserer Anschauung, aber auch McTaggarts Beweisversuch der Irrealität der Zeit. Welcher Seite sollte man sich hier anschließen, oder ist diese Alternative nicht erschöpfend?

Unser Zeitsinn ist subjektiv, aber wir lernen, uns mit anderen Menschen über Zeit (mit Hilfe zeitlicher Wörter) zu verständigen und sie, zunächst als geteilte Zeit, dann als öffentliche, schrittweise zu universalisieren, also zu verallgemeinern. Das Wort ‚objektiv‘ transportiert vor allem ein Missverständnis der (klassischen) Physik, wonach die Objekte es seien, welche die Physik gültig machten. Aber es sind Universalität (Allgemeingültigkeit bezüglich der Gegenstände), über welche die Physik spricht und Transsubjektivität im Sinne des Anspruchs, dass durch wissenschaftliche Methoden die Subjektivität der handelnden Subjekte überstiegen, ‚transzendiert‘ wird. Universalität und Transsubjektivität müssen wir durch unsere wissenschaftlichen Methoden, etwa einer durch Handlungsanweisungen und Funktionskriterien genormten Labortechnik, sicherstellen. Die Entscheidung einer Alternative, wie sie in Ihrer Frage angedeutet wird, stellt sich bei hinreichender begrifflicher Klärung überhaupt nicht.

Lassen Sie mich die Frage aber bitte noch einmal spezifischer stellen. Nehmen Sie die für uns selbstverständliche Gliederung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wird die Zeit als etwas betrachtet, das diese Struktur aufweist, dann drängt sich schnell die Frage auf, ob es Zeit in dieser Form überhaupt gibt: Die Vergangenheit gibt es ja eigentlich nicht mehr und die Zukunft gibt es noch nicht; es bleibt dann nur die Gegenwart, die aber auf einen Augenblick zusammenschrumpft. Augustinus zumindest stellt diese Paradoxie auf und kommt von ihr aus dazu, der Zeit in diesen drei Dimensionen gewisse Akte des menschlichen Bewusstseins zugrunde zu legen. So gibt es die Zukunft gegenwärtig im Modus der Erwartung wie die Vergangenheit entsprechend in der Erinnerung. Gerade also in Hinblick auf Zeit verstanden als das Ganze aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – wie beurteilen Sie den Zusammenhang zwischen Zeit und menschlichem Zeitbewusstsein?

Da hilft ein (modern gelesener) Augustinus (*Bekenntnisse*, XIII. Buch): Die Gegenwart erleben wir im Vollzug unserer eigenen Handlungen einschließlich der Wahrnehmungen, während uns die Zukunft in der Erwartung und die Vergangenheit in der Erinnerung ‚präsent‘, also gegenwärtig ist. Dass Gegenwart bei fortgesetzter Teilung (gegenwärtiges Jahr, Monat, Tag, Stunde usw.) auf einen Punkt zusammenschrumpft, ist falsch. Die Ergeb-

nisse der Teilung sind immer wieder ausgedehnt, also weiter teilbar. Da hätte Augustinus die Kontinuumstheorie des Aristoteles, die wir vorhin schon besprochen haben, studieren sollen. Und die ‚ungeschützte‘ Rede von ‚existieren‘ oder ‚sein‘ ist sprachphilosophisch erst einmal zu klären. Ich fürchte, in den in Ihrer Frage genannten Verbindungen (Gibt es Zeit?) ist sie schlicht sinnlos (Wer soll da wem was geben? Und die Rede von ‚existieren‘ ist im allgemeinen erst recht sinnlos). Es reicht doch, dass wir vernünftig über sie reden oder sie erleben können.

Abschließend noch eine Frage, die auf die Bedeutung der Zeit in einem gewissermaßen existenziellen Kontext zielt: Dass wir ein Bewusstsein von Zeit haben, verleiht auch unserem Leben eine ganz besondere Dimension. Denn ohne Zeitbewusstsein könnte es ja z. B. so etwas wie Geschichte gar nicht geben. Was lässt sich aus Ihrer Sicht über das Verhältnis von Zeit und Geschichte sagen? Muss eine Philosophie der Zeit auch zu letzterer etwas sagen?

Man sollte die Zweideutigkeit des Wortes ‚Geschichte‘ nicht übersehen. Es bedeutet nämlich einmal ‚Geschehen‘ und einmal ‚Geschichtsschreibung‘ oder ‚Geschichtswissenschaft‘. Am Geschehen kann man das Vergehen der Zeit bestimmen, wie ich schon vorhin gesagt habe. Wenn man Geschichten erzählen oder wissenschaftlich eine Natur- oder eine Kulturgeschichte schreiben möchte, muss man die drei zuvor genannten Aspekte der Zeit selbstverständlich auseinanderhalten, beherrschen und anwenden können. Selbst Biologen oder Kosmologen aus der Physik übersehen häufig, dass sie über Vergangenes, das Menschen nicht miterlebt haben (können), nur auf dem Wege der Retrodiktion, also der hypothetischen Konstruktion der Vergangenheit, reden können, die vom Gegenwärtigen und einem (kausalen) Verlaufswissen ausgehen muss. Die Evolution als Geschehen zu erzählen, als wäre der Biologe selbst dabei gewesen, ist ebenso unsinnig wie Urknallgeschichten in der Form von Erlebnisberichten.

Herr Janich, haben Sie vielen Dank für das Gespräch!

(Die Fragen für PHILOKLES stellte Falk Hamann.)

Michael Vogt

Wo ist die Zeit, bevor sie gemessen wird? – Über das Verhältnis von Bewegung und Zeit bei Aristoteles

Die moderne Physik hat die Begriffe von Raum, Zeit und Bewegung revolutioniert, heißt es. Genauer müsste man sagen: Sie hat die Begriffe zu revolutionieren begonnen, indem sie diese Grundbegriffe neu befragt hat. So wurden die Begriffe von Raum und Bewegung sowie Energie und Masse neu bestimmt. Doch bleibt die Frage nach der Zeit offener denn je.¹ Es scheint, dass die Zeit gar kein ‚Objekt‘ der Physik ist. Die Zeit lässt sich nicht erklären. So wäre die Physik vielmehr auf die Zeit angewiesen, der dann unabhängig von aller Theorie und Naturgesetzlichkeit der Status eines letzten unverfügbaren ‚Bestandes‘ zukäme, auf den die Physik zurückgreifen muss, ohne diesen eigentlich zu kennen.

Im Ausgang von noch bei Platon mythologischen Vorstellungen über die Zeit, den Chronos, als „bewegtes Abbild des Ewigen“ (Platon, *Timaios* 37d), hat Aristoteles als Erster das Problem der Zeit in einer bis heute einmaligen Weite aufgerissen. Dabei stehen einem durchgängigen Verständnis des aristotelischen Zeitbegriffs durchaus noch gewichtige Hindernisse entgegen. Von einer Lösung der offenen Fragen lässt sich sowohl ein besseres Verständnis der aristotelischen Physik erwarten, wie auch Hinweise darauf, worin die Probleme der moderne Physik mit dem Begriff der Zeit gründen.

In Bezug auf die Relativitätstheorie weist Heidegger in einer Fußnote zu *Sein und Zeit* darauf hin, dass die „physikalische Meßtechnik“ das Zeitproblem „als solches [nie] aufzurollen [vermag].“² Dazu seien die Resultate der ontologischen Untersuchung von Sein und Zeit voranzusetzen. Das ist oft missverstanden worden. Nach meiner Auffassung weist Heidegger darauf hin, dass die Voraussetzung einer Erkenntnis unterschieden werden muss von der Erkenntnis selbst, die nicht mit den Bedingungen ihrer Möglichkeit in Widerspruch geraten kann. Zeit ist einmal Voraussetzung physikalischer Erkenntnis, ein anderes Mal Gegenstand von Theorie und Mes-

¹ In den Bewegungsgleichungen der klassischen Mechanik ist die Zeit nur ein Parameter. In der Quantenmechanik, innerhalb der klassische Größen durch Operatoren ausgedrückt werden, lässt sich ein Zeitoperator jedoch nicht aufstellen. Versuche, die Zeitrichtung physikalisch zu erklären, scheinen wenig überzeugend.

² Heidegger (1927), S. 417f., Anm. 1.

sung. Die auf die moderne Relativitätstheorie bezogene Aussage Heideggers trifft meines Erachtens auch auf ein bisher wenig beachtetes Verhältnis bei Aristoteles zu.³ Zumindest reflektiert Aristoteles in der Physikschrift nicht auf eine wesentliche Ambiguität in der Verwendung des Begriffes ‚Zeit‘. Diese Ambiguität erwächst daraus, dass die Zeit zum einen als Voraussetzung von Bewegung auftritt, zum anderen als Anzahl an der Bewegung definiert wird. Unterscheidet man diese Bedeutungen nicht voneinander, ist ein kohärentes Textverständnis unmöglich. Unterscheidet man sie aber, steht man vor der Aufgabe, sie in ein vom Text gestütztes Verhältnis zueinander zu bringen.

Bevor ich auf die Ambiguität der Zeit genauer eingehe, möchte ich Aristoteles Lehre von der Zeit im 4. Buch seiner Physik rekapitulieren.

1. Aristoteles Lehre von der Zeit

Wie kommt Aristoteles überhaupt darauf, in seiner Physik über die Zeit zu sprechen? Ist diese nicht die selbstverständlichste Sache überhaupt? *Zeit ist* doch. Ihren Lauf hält niemand auf. Wir messen sie mit Uhren, die immer genauer werden und die Beschreibung von Prozessen ermöglichen. Doch bevor das alles ‚funktioniert‘, muss eine Physik der Grundbegriffe ausgearbeitet werden. Zum Zweck des Wissens von der Natur, und das sind die sich stets in Wandel und Bewegung befindlichen Dinge, muss klar sein, was Bewegung überhaupt ist, sagt Aristoteles. Ausgangspunkt seiner Physik ist die phänomenologische ‚Tatsache‘ der Bewegung,⁴ die er keineswegs als bloßen Schein verstanden wissen will. Was braucht es, um Bewegung zu verstehen? Einen Begriff der Bewegung natürlich, und dazu gehören die Begriffe des Raumes, der Zeit und der Kontinuität. Weshalb wiederum ein Begriff von unendlicher Teilbarkeit (Kontinuität) unabdingbar ist. Den Begriff des Raumes, der bei Aristoteles als Ort diskutiert wird, innerhalb dessen sich der bewegte Körper befindet, möchte ich hier nur erwähnen. Auf uns, die wir noch immer Schüler von Descartes’ und Newtons Raumkonzepten sind, wirkt die aristotelische Theorie zumindest rätselhaft,

³ Horst Seidl erwähnt die Studie von J. Moraux: *Le Temps selon Aristote* (1948). Darin unterscheidet Moraux zwischen einer empirischen Zeit, wie sie faktisch verläuft und einer transzendentalen Zeit, die sich auf die messende Erfahrungsmöglichkeit der Zeit bezieht. Kritisch zu dieser von Kant inspirierten Deutung äußere sich, so Seidl, J. Dubois (1960).

⁴ Physik 185 a 12f.

wenn nicht unbefriedigend. Mit dem Ortsbegriff will Aristoteles aber auch nicht nur die Bewegungsdimension der Ortsbewegung erfassen. Er bezieht den Ortsbegriff auf alle Bewegungsarten gleichermaßen: auf Entstehen und Vergehen, auf quantitative wie auf qualitative Veränderungen und eben auch auf Ortsbewegungen.

Das spezifische Worin der jeweiligen Bewegungsart, die Bewegungsdimension, worin sich eine Bewegung vollzieht, sind das Wesen, die Qualität, die Quantität und die Erstreckung (*megetos*). Dieses Worin der Bewegung, das Aristoteles am Leitfaden seiner Kategorien ausdifferenziert, bestimmt die vier Bewegungsarten: 1) Entstehen und Vergehen, 2) qualitativer Wandel, 3) Wachsen und Schwinden sowie 4) Ortsbewegung.⁵ Alle Bewegungen aber sind in der Zeit. Die Zeit ist das allen Bewegungen gemeinsame Worin.⁶ Und eben daraus ergibt sich als Aufgabe der Grundlagenphysik, dass auch geklärt werden muss, was die Zeit ist, um von Bewegung wissen zu können. Das erfolgt explizit im 10. bis 14. Kapitel des 4. Buches der Physik.

Die dort wiederum einleitende Aporetik übergehe ich hier. Zeit ist eng mit Bewegung verbunden, so dass die Vermutung nahe liegt, sie sei selbst eine Bewegung, zumindest aber habe sie mit Bewegung zu tun. Vielleicht ist sie eine ‚Eigenschaft‘ der Bewegung. Dass Zeit nicht identisch mit Bewegung ist, darauf verweist schon die Feststellung, dass die Bewegung schneller und langsamer verlaufen könne, die Zeit jedoch nicht.⁷ Denn mit Zeit messen wir Bewegung und dazu müsse diese ja ein gegenüber der Bewegung unveränderliches Maß abgeben.

Dass uns die innere Bewegungswahrnehmung sehr wohl unterschiedliche *Tempi* erfahren lässt, steht dem nicht entgegen. Was wir für Zeitgefühl halten, beruht zuletzt doch auf innerer Bewegungswahrnehmung. In der Physik aber geht es um die vergleichende Messung von Bewegungsabläufen und dafür benötigen wir ein taugliches, d. h. reproduzierbares Maß. Die Zeit soll dieses Maß abgeben. So definiert Aristoteles Zeit als Maß der Bewegung. Genauer ist Zeit das Gezählte (*arithmos*) an der Bewegung hin-

⁵ Physik 201 a 11-15; 225 b 5-10.

⁶ Aristoteles spricht an vielen Stellen vom „Darin“ (*en oo*) (224 a 35; 236 b3) und verwendet auch die Fügung „in irgendeiner Zeit“ (*en chrono tina*) (235 a 13f.). Die Redewendung vom In-der-Zeit-Sein (*en chrono einai*) wird dann in Physik IV, 12 bestimmt mit „durch Zeit gemessen werden hinsichtlich Art und Dauer (*auto kai einai auto*)“, 221 a 4f.

⁷ Physik 218 b 12-20.

sichtlich des Davor (Früher) und Danach (Später).⁸ ‚Arithmos‘ (Zahl) bedeutet im Griechischen sowohl dasjenige, womit gezählt wird (die Zahl), als auch dasjenige, was gezählt wird (das Gezählte und das Zählbare). Nach Wielands Interpretation bestimmt Aristoteles die Zeit damit als „eine bestimmte Menge von jeweils als Einheit genommenen Bewegungsabschnitten, aber nur insofern, als diese Menge gemessen oder gezählt ist“.⁹

Wann und wodurch ist Zählbares wirklich? Es ist doch zunächst eine Potentialität. Nach aristotelischer Lehre wird das in Potentialität Seiende wirklich durch die Wirklichkeit dessen, was verwirklichen kann. Und wodurch wird Zählbares tatsächlich gezählt? Durch die zählende Seele. Diese knappe Auskunft des Aristoteles ist viel diskutiert worden. Ohne ein beseeltes Wesen, das des Zählens fähig ist – klassisch ist hierbei an den Menschen zu denken – gibt es keine Zeit.¹⁰ Daraus scheint eine Subjektivität der Zeit zu folgen, die zu Aristoteles nicht recht passen will – genauso wenig wie die Annahme einer Weltseele, die dann für die Einheitlichkeit¹¹ und den Zusammenhalt der Zeit zu sorgen hätte. Auch scheinen die Zahlen, und das sind zunächst diskrete Elemente, eine Diskontinuität der Zeit heraufzubeschwören, die der übrigen Diskussion um die Kontinuität der Zeit zuwiderzulaufen scheint. Wie ich zu zeigen versuche, ergibt sich eine Lösung der Aporien gerade durch die Unterscheidung zweier Zeitbegriffe.

2. Lösungsmöglichkeit für die Ambiguität der Zeit

Blicken wir noch einmal auf den sachlichen Argumentationsgang der Physikschrift zurück. Ist Zeit nun als eine bestimmte Affektion der Bewegung bestimmt, so ist die Zeit nicht nur auf die sie zählende Seele angewiesen, sondern auch auf eine geeignete Bewegung, die gleichmäßig und endlos

⁸ Physik 219 b 6 ff; 220 b 8 f.

⁹ Wieland 1961, S. 322. Zu diesem Punkt vergleiche insgesamt die ausführliche Darlegung Wielands 1961, S. 316ff.

¹⁰ Physik 223 a 21-29.

¹¹ Die Frage nach der Einheitlichkeit der Zeit verweist bei Aristoteles auf den Unbewegten Bewegten, der die erste Ortsbewegung verursacht. Die Frage nach der Einheitlichkeit der Zeit wird in der modernen Physik als Problem der Gleichzeitigkeit gestellt. Zur Lösung entwickelt Einstein unter der Annahme einer maximalen Signalgeschwindigkeit (Licht) die Relativitätstheorie. Ich kann innerhalb dieses Artikels nicht weiter auf diese Fragestellung eingehen.

verläuft – etwa die periodische Bewegung der Himmelskörper, allen voran der Tagesgang des Sonnenstandes.

Wie kann aber die Zeit gemäß der Definition in Physik IV, 10 erst aus vorhandener Bewegung erwachsen, wenn sie doch aller Bewegung als deren Worin zugrunde liegt? Haben wir es hier mit einem Zirkel in der Argumentation zu tun? Ohne Zeit kann es doch keine Bewegung geben, ja ohne Zeit ist die Vorstellung der Bewegung sinnlos. Nun soll die Zeit der Bewegung aber erst abgenommen werden. Handelt es sich nur um ein scheinbares Problem, wird der vermeintliche Zirkel leicht aufzuklären sein.

Nun sind Ortsbewegung, durchmessene Strecke (*megethos*) und Zeit alle drei kontinuierlich teilbar oder keines, wie Aristoteles ausführt.¹² Das begründet er damit, dass alle drei wechselseitig aneinander gemessen werden.¹³ Die Bewegung wird mittels der Zeit, die Strecke mittels der Bewegung, die Zeit mittels der durchmessenen Strecke oder der Bewegung gemessen. Diese wechselseitige Messbarkeit bringt uns in der Sache jedoch nicht weiter. Sind die Begriffe Bewegung, Bewegungsgröße und Zeit erst einmal definiert, dann mag wechselseitiger Vergleich und Proportion zur maßlichen Bestimmung der jeweils anderen Größe führen. Das aber begründet nicht die Begriffe selbst. Sie sind vorausgesetzt und müssen dann schon als gegeben angenommen werden.

Sehen wir uns die Definition der Zeit einmal genauer an: „Zeit ist die Anzahl der Bewegung hinsichtlich ihres davor und danach“.¹⁴ Zeit ist Anzahl an der Bewegung. Damit ist die Zeit nicht Bewegung selbst, sondern etwas an der Bewegung: ein Akzidenz oder ein Zustand¹⁵. An der Bewegung mag es nun vielerlei geben, was gezählt werden könnte, z. B. um das Wievielfache das Wachstum zugenommen hat oder wie viele Maurer ursächlich am Bau des Hauses beteiligt sind. Dies führt nicht zur Bestimmung der Zeit. Zeit ergibt sich als Anzahl des Davor und Danach an der Bewegung. Das Davor und Danach ist zunächst räumlich (davor und dahinter) gemeint, wird von Aristoteles jedoch in den temporalen Sinn übertragen.¹⁶ Wie sollte aber die temporale Ordnungsrelation des Davor und Da-

¹² Physik 235 a 15-17.

¹³ Physik 220 b 16-19, 31; 221 a 5.

¹⁴ Physik 219 b 1f.

¹⁵ Pathos im Sinne von Zustand, Physik 251 b 28.

¹⁶ Buchheim hält mit Blick auf die Ortsbewegung am räumlichen Sinn des Davor und Danach fest. Nun ist die Zeit aber das Worin aller Bewegungsarten, nicht nur der räumlichen

nach, des Früher und Später eine zählbare Anzahl darstellen? Sie kann es nur, wenn man auf die jeweilige Grenze zwischen Früher und Später sieht: das jeweilige Jetzt. Das Jetzt, das bei jeder Periode des Tagesganges ein anderes ist, kann gezählt werden. Zählen kann die Seele, insofern sie Zahl ‚wahrnehmen‘ kann. Das ist Aufgabe nicht eines einzelnen Sinnes, etwa eines Zahlensinnes, sondern des gemeinsamen Sinnes (koina), der auch die Bewegung erkennen lässt, wie Aristoteles in De Anima VI ausführt. Zeit ist keine Wahrnehmung. Einen Zeitsinn neben den anderen fünf Einzelsinnen (idia) gibt es nicht. Allein über das Zählen, das Sache des gemeinsamen Sinnes (koina) ist, lässt sich Zeit erfassen.

Bei der gezählten Bewegung, die die Zeit ‚ist‘, müssen wir also die zeitliche Relation des Früher und Später an der Bewegung schon voraussetzen. Sind nun ‚früher‘ und ‚später‘ schon zeitliche Bestimmungen, so ist die Definition zirkulär. Zumindest kann es ohne Zeit kein Früher und Später geben.¹⁷ Zeit ist also nicht erst durch Zählung, sondern bereits qua Früher-Später-Relation vorausgesetzt.

Was sich in der Definition der Zeit als Problem zeigt, verweist indes auf eine mögliche Lösung der Ambiguität der Zeit. Bringt nicht die Definition der Zeit gerade die Zeit als Voraussetzung der Bewegung mit der Zeit als Maß (metron; Phys. 220 b 32 f.) der Bewegung zusammen?

Die Möglichkeit einer Lösung der Ambiguität ergibt sich durch die Unterscheidung von ontologischer und epistemischer Betrachtung.¹⁸ Das ontologisch Frühere wird epistemisch später erkannt. Ontologisch früher als die Brötchen im Regal ist die Idee der Brötchen im Geist des Bäckers, also das Backrezept. Das erkennt man allerdings erst später. Epistemisch früher und näher sind einem die Brötchen als Ware bzw. als Lebensmittel. Mittels dieser Differenzierung möchte ich bei Aristoteles verschiedene Bedeutungen der Zeit auseinanderhalten. In seiner Physikschrift begegnet uns zuerst die Bewegung als empirisches Faktum (I. Buch). Was Bewegung ist, was diese ontologisch bedeutet, wird später erklärt (III. und V. Buch).

Ortsbewegung. Die Übertragung des räumlichen Sinnes des proteron kai hysteron auf den zeitlichen Sinn (früher und später) ist dann unumgänglich. Vgl. Buchheim 2004, S. 18-20.

¹⁷ Physik 251 b 10f. als (rhetorische) Frage; explizit in Metaphysik 1071 b 8f.

¹⁸ Seidl 1995, S. 52, unterscheidet zwischen einer physikalischen und einer mathematischen Zeit. Dies scheint mir sachlich nicht angemessen. Treffender scheint mir die Unterscheidung mit dem Begriffspaar ontologisch/empirisch bezeichnet.

Zeit ist eine notwendige ontologische Bedingung von Bewegung. Was die Zeit empirisch ist, d. h. wie wir die Zeit erfahren, das klärt die Zeitabhandlung mit der Definition der Zeit. Der vermeintliche Zirkel in der Definition der Zeit verweist darauf, dass zur empirischen Zeitmessung Zeitlichkeit als temporale Ordnungsrelation an der Bewegung vorausgesetzt werden muss. Wie könnte Zeit an der Bewegung abgelesen werden, wenn mit der Bewegung Zeit nicht schon notwendig verbunden wäre? Empirische Zeit (Zeitmessung) erfolgt nicht durch einen Zeitsinn – den gibt es bei Aristoteles nicht. Einzig die Zahl wird von der Seele erfasst (*De Anima*). Die gemessene Zeit setzt Bewegung voraus, die schon eine zeitliche Struktur mitbringt: das Früher und Später, das ontologische Worin der Bewegung.

Das bedeutet nun nicht, dass die ontologische Zeit ohne Bewegung sein könnte. Die ontologische Zeit ist bei Aristoteles jedoch kein ewiger Fluss der Zeit (der selbst eine Bewegung wäre), auch keine Koordinate oder ein leeres Gefäß wie der Newtonsche Raum, der vor aller Bewegung existiert und in dem sich alle Bewegungen abspielen wie auf einer Bühne. Dennoch ist die ontologische Zeit untrennbar mit Bewegung verbunden. Für Buchheim scheint es bei Aristoteles jedoch nur die eine Zeit, die empirische Zeit der Zeitmessung zu geben. Dass diese Zeit nicht Voraussetzung der Bewegung sein kann, ja dass auch die ontologische Zeit keine vor aller Zeit existierende Universalie ist, darin ist Buchheim zuzustimmen. Zwischen der Alternative der Zeit „nach“ der Bewegung (*post rem*) und der Zeit als Universalie „vor“ aller Bewegung (*ante rem*) argumentiere ich für eine ontologische Zeit „in“ der Bewegung (*in re*). Die ontologische Zeit hat ein Fundamentum in der Bewegung. Sie ist ein Implikat von Bewegung.¹⁹ Erst daraus kann die empirische Zeit „abgeleitet“ werden.

Für die Gleichursprünglichkeit von ontologischer Zeit und Bewegung spricht auch die von Aristoteles gegebene Argumentation für deren Unvergänglichkeit. Zeit ist genauso wenig wie Bewegung geworden. Beide sind weder entstanden noch können sie vergehen. Die Beweise, die Aristoteles für diese These anführt, setzen die wechselseitige Abhängigkeit von Zeit und Bewegung schon voraus: Bewegung ist unvergänglich, denn würde sie vergehen, dann wäre Bewegung noch (*da*), wenn sie (*doch*) schon vergangen wäre (*denn Vergehen ist eine Bewegung*). Zeit wiederum ist ewig, weil

¹⁹ Vgl. Aristoteles *Zeit als pathos (Zustand) der Bewegung*: *Physik* 251 b 28.

die zeitliche Frage nach dem Davor bzw. Danach der Zeit eine zeitliche Bestimmung bereits voraussetzt.²⁰

Bevor ich den Zusammenhang von ontologischer Zeit und Bewegung noch einmal vertiefen werde, möchte ich auf eine gewichtige Alternative zu meiner Lösung eingehen, die immerhin den Vorzug der Einfachheit auf ihrer Seite hat.²¹ Und zwar spricht Thomas von Aquin in seinem Kommentar zur aristotelischen Physik von einer unvollkommenen (*imperfecte*) Zeit, die als zählbare Bewegung durch die zählende Seele vervollkommenet würde.²² Dieser Lösung für die Frage nach der Bedeutung der Seele für die Wirklichkeit der Zeit wäre ganz zuzustimmen, wenn diese sich ganz auf die empirische Zeit beziehen würde. Genauso unabhängig wie die bewegten Dinge und mit ihnen die Bewegung ist aber die ontologische Zeit von aller empirischen Zeit. Die ontologische Zeit ist unabhängig davon, ob die Bewegung als zählbare bzw. als gezählte durch eine Seele „perfektioniert“ werden kann. Eine Verwirklichung der ontologischen Zeit selbst, d. h. der Struktur des Früher und Später, durch die zählende Seele ist unmöglich, da diese fundamentale Zeitstruktur für sich selbst nicht abgezählt werden kann. Sie ist erst abzählbar durch die Bewegung. Nicht die Zeit wird gezählt, sondern die Bewegung hinsichtlich ihrer zeitlichen Struktur. Genau besehen messen wir also mit Uhren²³ nicht die Zeit, sondern wir zählen Perioden, Perioden regelmäßiger Kreisbewegungen.

3. Ontologische Zeit und Bewegung

Bewegung ist ontologisch längst schon mit Zeit verbunden, wenn sie empirisch erscheint. Die ontologische Zeit ist daher keine bloße Folge (*akoloutei*)²⁴ der Bewegung, wie dies für die empirische Zeit gilt, sondern deren Voraussetzung. Dies müsste sich dann auch in Aristoteles' Definition der Bewegung nachweisen lassen. Ist diese aber nicht frei von aller Zeitbestimmung? In seiner vieldiskutierten ontologischen Bewegungsdefinition vermeidet Aristoteles jeden Rückgriff auf die Zeit. Bewegung aber ist immanent zeitlich. Sie muss es sein, wenn anders aus ihr sonst nicht die Zeit

²⁰ Physik 251 b 17-252 a 5.

²¹ Ich danke Peter Heuer für den Hinweis auf die von Thomas vorgeschlagene Lösung.

²² Thomas von Aquin, *In octos libros Physicorum*, § 629, S. 57.

²³ Insofern die Leistung des Zählens von der Seele auf Maschinen wie Uhren übertragen werden kann, erübrigt sich jede Subjektivismusvermutung der empirischen Zeit.

²⁴ Physik 219 b 16, 220 b 25.

als gemessene Zeit abgelesen (abgezählt) werden könnte. Wo aber ist die Zeit in der Definition der Bewegung?

Bewegung ist für Aristoteles unvollendete Wirklichkeit. Klar – denn wenn das Haus fertig gebaut ist, dann ist die Bewegung des Hausbauens vollendet und also nicht mehr Bewegung. Im Prozess des Bauens steht es immer noch offen, etwas zur Vollendung hin zu tun. Das Planen und das Bereitstellen der Baumaterialien ist aber auch kein Bauen. Alle Materialien, die der Möglichkeit nach Hausgestalt besitzen, sind herbeigeschafft. Werden diese nun aktiv zu einem Haus zusammengefügt, so nimmt das Möglichseiende Wirklichkeit an, ohne schon volle Wirklichkeit geworden zu sein. Möglichseiend bleibt das Haus, solange es gebaut wird, auch wenn es schon zu einem Großteil Wirklichkeit geworden ist und etwa schon deutlich zu erkennen ist, was für ein Haus das einmal werden soll.

Bewegung ist die Wirklichkeit des Möglichseienden, insofern es ein solches (Möglichseiendes) ist.²⁵ So lautet die aristotelische Definition der Bewegung. Doch wo findet sich in dieser Definition, dass Zeit notwendig zu Bewegung gehört? Alle Bewegung findet doch in der Zeit statt, in einer messbaren Zeitdauer. Vom Nicht-mehr-Sein zum Noch-nicht-Sein: Das ist doch Bewegung.²⁶ Angenommen diese Definition ist synonym mit der im III. Buch der Physik von Aristoteles gegebenen Definition, die auf die Modalkategorien Wirklichkeit und Möglichkeit zurückgreift, so muss diese die Zeitbestimmung implizit enthalten, die jene explizit ausdrückt.

Denken wir uns Bewegung einmal zeitlos. Bewegung erfordert die Vermittlung von Nicht-Sein und Sein. Ohne Zeit, ohne Früher und Später, würden Sein und Nicht-Sein zusammenfallen. Mit dem Begriff der Möglichkeit gelingt es Aristoteles, eine Vermittlung zwischen Sein und Nicht-Sein zu schaffen. Der Begriff der Möglichkeit leistet, was sonst der Begriff der Zeit vollbringt, nämlich das frühere Nichtsein und das spätere Sein in widerspruchsfreie Beziehung zu setzen. Die zeitliche Entspannung des Widerspruchs durch den Begriff der Möglichkeit leistet aber noch mehr. Wie sollte etwas schlechthin Nicht-Seiendes ins Sein übertreten? Was nicht ist, kann auch nicht(s) werden: aus Nichts wird Nichts. Aus Möglich-Seiendem kann aber etwas Wirklich-Seiendes werden. In der „Verschränkung der

²⁵ Physik 201 a 10f., a 25 ff., b 4f., b 31f., 202 a 7f.

²⁶ Diese (dialektische) Bestimmung lässt sich aus Phys. 234 b 10-14 entnehmen.

Modalkategorien²⁷, wie sie Aristoteles in der Definition der Bewegung vornimmt, findet sich die ontologische Konstitution der Zeit. Diese Zeit steht ontologisch auf einer Stufe mit der Bewegung. Erst dadurch kann für uns, die Erkennenden, die Bewegung ein empirisches Faktum sein.

Empirisch ist nur erfahrbar, was ontologisch vorausgesetzt ist. Die empirische Zeit darf nicht mit der ontologischen gleichgesetzt werden. Ontologische Zeit gibt es, solange es Bewegung gibt, ob diese nun gezählt, also gemessen wird oder nicht. Empirische Zeit gibt es darüber hinaus nur, wenn auch tatsächlich gezählt wird, wie Aristoteles ausführt. Aus einer Theorie der Zeitmessung – der aristotelischen wie derjenigen Einsteins – lässt sich das (ontologische) Wesen der Zeit nicht bestimmen. Dieses hingegen gibt ermöglichend den Rahmen vor, in dem sich jede Theorie der Zeit, die sich empirisch ‚bewähren‘ soll, von vornherein bewegen muss.

Literatur

Aristoteles, *Physik. Vorlesung über Natur*, übersetzt und herausgegeben von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1988. [Physik]

Aristoteles, *Über die Seele*, hrsg. und übers. v. Gernot Krapinger. Stuttgart 2011. [De Anima]

Buchheim 2004: Thomas Buchheim, *Die Virtualität der Zeit nach Aristoteles*, in: *Aspekte der Zeit*, hrsg. v. Joachim Klose und Klaus Morawetz. Münster: LIT, S. 11-24.

Heidegger 1927: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Seidel 1995: Horst Seidl, *Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie*, Amsterdam/Würzburg: Rodopi.

Thomas von Aquin, *Commentaria in octos libros Physicorum*, engl. Übers. v. Pierre H. Conway, Columbus, Ohio 1958-1962; online verfügbar unter <http://www.dhspriory.org/thomas/Physics.htm> (Stand: 13.01.2014). [In octos libros Physicorum]

Wieland 1962: Wolfgang Wieland, *Die Aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

²⁷ Diese Formulierung findet sich bei Wieland: „Die eigentümliche Verschränkung der Modalkategorien bei den Bewegungsphänomenen beruht gerade auf ihrer Zeitstruktur: wirklich ist immer nur das, was gerade gegenwärtig ist; zu dieser Wirklichkeit gehört aber bei Phänomenen wie Tag oder Wettkampf, daß sie die Möglichkeit haben, immer wieder ein anderes zu werden.“ (Wieland 1962, S. 299 unter Verweis auf Physik 206 b 13f.)

Pirmin Stekeler-Weithofer

Zeitallgemeinheit und Zeitlichkeit im Weltbezug und Weltverlauf. Überlegungen zum Zeitbegriff im Anschluss an Hegel

Die Zeit ist ein philosophisches Rätsel. Das Zeitliche des Daseins ist eine absolute Tatsache. Aber die Zeitlichkeit ist auch ein logisches Problem. Sie wird zu einem physikalischen Problem, wenn wir nach unserer Form der Zeitmessung fragen. Martin Heideggers mit Recht berühmtes Hauptwerk mit dem Titel *Sein und Zeit* behandelt das Rätsel, die Tatsache und die logische Schwierigkeit, über Prozesse in einer empiristischen Vorhandenheits-sprache zu sprechen. Zuvor hatte allerdings schon Hegel das Problem gesehen, nicht zuletzt in Reaktion auf Kants mystische Erklärung, die Zeit sei die innere Form der Anschauung. Im Folgenden soll, gewissermaßen in Ergänzung zu einer früheren Abhandlung, zum Thema¹ Hegels Beitrag zum Problem ‚Subjekt, Zeit und Sein‘ vorgestellt werden.

1. Veränderung und Bewegung

Schon von den Eleaten wurde am naiven Begriff der Veränderung der folgende ‚Widerspruch‘ gesehen: Wenn *ein Ding sich ändert*, wenn es sogar entsteht und vergeht, wie sollen wir dann *die Identität des Dinges in der Zeit* bestimmen? Denn bevor der Eiffelturm existierte, sagen wir im 16. Jahrhundert, konnte man noch nicht einmal vom Eiffelturm sprechen, geschweige denn seine Existenz unterstellen. Wie verwandeln sich überhaupt bloß mögliche Gegenstände in wirkliche Gegenstände? Und wenn wir uns darauf einigen, dass wissenschaftliche Aussagen unabhängig vom Sprecher und seinem subjektiv-perspektivischen Weltbezug wahr sein sollen, wie können wir dann in ihnen, die dann doch zumindest zeitallgemein wahr sein sollten, ein Entstehen und Vergehen oder auch nur eine Bewegung darstellen? Das führt uns nach einiger Reflexion zur Einsicht, dass alle räumlichen und zeitlichen Ordnungen der Dinge immer auch schon eine Bezugnahme auf eine reale Perspektive von hier und heute bei mir oder dort und dann bei dir bzw. einer anderen bestimmten Perspektive verlan-

¹ Vgl. Stekeler-Weithofer 2012.

gen, zumal es keine Bewegungen gibt, die uns in eine Spiegelwelt führen, in der links und rechts vertauscht sind. In gewissem Sinn ist das die tiefe Wahrheit des kantischen Orakels, dass Raum und Zeit Formen der Anschauung seien.

Wie entstehen aber Dinge aus anderen Dingen oder gar aus nichts? Und wie verwandeln sie sich in andere Dinge? Vergehen sie? Werden sie zu nichts? Oder gilt das Prinzip, dass nichts aus nichts entstehen kann? Gilt auch das parallele Prinzip, dass sich nichts in nichts auflösen kann? Wenn aber Dinge zu anderen Dingen werden, in welcher Zeitepoche ist das Ding dann dasjenige Ding, das es ist, und kein anderes?

Aristoteles folgt zunächst Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Demokrit und diese den Eleaten: Sie alle haben gesehen, dass der Begriff der Bewegung von Dingen logisch einfacher ist und auch logisch weniger paradox klingt oder ist als der des Entstehens und Vergehens von Gegenständen oder, in der Evolution, von Arten und Lebewesen. Denn jetzt scheint es auszureichen, die stetigen Bewegungsbahnen von mit sich identischen Materiepartikeln in der Zeit zu betrachten. Diese können sich zusammenschließen wie Legobausteine und wieder trennen. Ein Lebewesen betreibt Stoffwechsel und verwandelt Sauerstoff und Nahrung in Blut und andere Leibbestandteile. Dabei gilt ein gewisses Prinzip der Erhaltung der Menge dieser Partikel, etwa von so genannten Atomen. Ein Prinzip der Erhaltung der Masse liegt ebenfalls nahe. Wie steht es mit diesem Atomismus? Kann man *a priori* wissen, dass die genannten Prinzipien gelten?

Es gilt außerdem, dass jede Form des Atomismus immer schon mit einem Konzept der *Kraft* operiert. Kräfte werden nämlich dafür verantwortlich gemacht, dass sich Dinge relativ zu einander bewegen. So spricht z.B. Platon im *Timaios* von kosmischen *psychai* im Sinne von Kräften, welche die Planeten auf ihren Bahnen halten. Das versteht man sofort, wenn man weiß, dass Platons ‚Freund‘ Eudoxos wohl schon ein ‚ptolemäisches‘ Modell der Bewegungen von Sonne und Planeten um Zentralpunkte entwickelt hat, welche sich selbst irgendwie epizyklisch am Himmel bewegen. Es bedarf dann einer Art von Kurbeln, um das Ganze in Bewegung zu setzen und bewegt zu halten. Mathematisch gesehen definiert Eudoxos nämlich rekursiv über eine interessante Klasse von Bewegungsfunktionen als kreisförmige Bewegungen um ggf. kreisförmig bewegte Mittelpunkte mit ggf. variablen Geschwindigkeiten. Das ist eine ebenso naheliegende wie formal groß-

artige und von Platon im *Timaios* entsprechend gewürdigte Idee, *zyklische Bewegungen* mathematisch zu modellieren. Alle spätere Kritik am ptolemäischen Weltmodell wäre rein überheblich und sachlich uniformiert, würde sie das nicht anerkennen. Das kopernikanische Modell wird nämlich erst möglich, nachdem man weiß, dass die Erde eine Kugel ist.

Aber auch zur Erklärung dafür, dass die Dinge nicht auseinanderfallen, bedarf es bestimmter Kräfte, wie Demokrit und Platon je auf ihre Weise anerkennen und wie wir bis heute wissen. Es hängen daher alle Fragen nach der Darstellung und Erklärung von Bewegungen eng mit der Frage nach dem logisch-ontologischen Status des Begriffs der Kraft zusammen.

2. Der Begriff der Kraft

Der Begriff der Kraft ist wesentlich abhängig von unserer Einteilung der Welt in räumlich situierte Dinge und in die in der Dimension der Zeit ablaufenden Bewegungen der Dinge und Veränderungen der Sachen. Wir projizieren z.B. mit unserem Verstand, d.h. über verbale Zuschreibungen, dispositionelle Kräfte in die Dinge. Diese ‚verursachen‘ als potentielle Bewegungsänderungen so genannte Beschleunigungen (unter Einschluss von Richtungsänderungen), die aktualisiert werden unter bestimmten Bedingungen, z.B. wenn der Stiel den Apfel nicht mehr am Baum hält oder der Hammer des Hammerwerfers losgelassen wird. Die Bewegungen und Ruhezustände beziehen sich ganz offenbar je auf gewisse Konstellationen von Körper-Dingen in ihren räumlichen Verhältnissen. Den lokalen Bewegungsverlauf stellen wir dann *mathematisch* dar, heute unter Verwendung der Rede über ‚infinitesimale‘ Kraftwirkungen. Worauf es hier ankommt ist die Einsicht Hegels aus dem 3. Kapitel der *Phänomenologie*, dass der Begriff der *Kraft* insgesamt ein *theoretischer Begriff* ist, sogar eine Art *Kategorie des Verstandes*, d.h. unserer sprachlichen und damit auch gedanklichen *Darstellungsschemata* von Prozessen und Bewegungen in der *Welt*. Als solche Formen sind Kräfte *gerade nicht unmittelbar empirisch wahrnehmbar*. In der Enzyklopädie schreibt Hegel dazu:

„Man pflegt zu sagen, daß die *Natur* der *Kraft* selbst unbekannt sei und nur ihre Äußerung erkannt werde. Einesteils ist die ganze *Inhaltbestimmung* der Kraft eben dieselbe als die der

Äußerung; die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie.“²

Um Kräfte und andere latente Dispositionen wahrnehmen zu können, bräuchte man *sehr* gute Augen, wie man mit Lewis Carroll ironisch sagen könnte, und zwar weil man bloße Möglichkeiten und allgemeine Formen als solche nicht *sehen* bzw. perzipieren kann. Das weiß schon Platon. Eben daher entwickelt er ja seine Ideen- oder Formenanalyse.

Dabei wird die Kraft als Gesamtsystem von Kraftäußerungen in Veränderungen und Bewegungen verstanden:

„Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, dies, sich von sich abzustößen und sich zu äußern.“³

Relativ unmittelbar wahrnehmbar und erfahrbar sind nur die Relativbewegungen der Dinge, nicht die Kräfte, die wir als ihre dispositionellen Ursachen postulieren. Anders gesagt, die Beziehung zwischen Kräften als ‚Verursachungen‘ von Bewegungen oder Veränderungen der Dinge und den Wirkungen in den real stattfindenden Bewegungen und Veränderungen ist eine *materialbegriffliche*, keine *empirische*, aber auch keine bloß *analytische*, nur auf der Ebene der verbalen Ausdrücke oder Symbole definierte Beziehung. Das eine Glied dieser Beziehung, die Kraft, *ist kein empirischer Gegenstand*, wenn wir ‚empirisch‘ richtig verstehen, nämlich als Hinweis auf Konstatierungen, die nur *a posteriori*, im Nachhinein, also historisch als wahr beurteilbar sind. Die Kraft ist in der eben vorgetragenen Überlegung mit begrifflicher Notwendigkeit als ein reines *Gedankending* ausgewiesen, freilich als ein solches, das *reine Gedanken mit sich wiederholenden Erscheinungen* verbindet. Dasselbe gilt für den Begriff der Ursache überhaupt. Bei seiner Verwendung stützen wir uns immer auf Bewegungsgesetze. Diese sagen, wie *typische* Ursachen-Ereignisse in *generischer* Weise unter *Normalbedingungen* (also *ceteris paribus*) typische Folgezustände zeitigen oder eben ‚verursachen‘.

² Enz., § 136. Ich zitiere Hegels Enzyklopädie (1830) hier nur unter Nennung der Paragraphennummern, die *Phänomenologie* (1807) aber mit einer Absatzzählung, wie in den englisch- oder mehrsprachigen Ausgaben, mit den Seitenangaben der zitierten Ausgabe sowie der Seitenzahlen der Originalausgabe in Klammern.

³ Ebd., § 137.

3. Die Zeitlichkeit des Ich als lokale Perspektivität

Möglichkeiten oder Dispositionen, Fähigkeiten oder die Freiheit des Handelns, aber auch die Zeit als solche sind also nicht *wahrnehmbar*, obwohl sie *als wirklich gelten* und eben daher auch wirklich *sind*. In ähnlicher Weise gibt es keine unmittelbare Wahrnehmung dessen, was man ‚das Ich‘ zu nennen pflegt. Es gibt nicht einmal eine *unmittelbare Einheit* des Ich. Die Vorstellung einer überzeitlichen Seele ist eine Art optische, besser: logische, Täuschung. Dennoch gibt es den ungeheuren Unterschied zwischen der *Subjektivität* meines je *präsentischen* Welt- und Selbstbezugs auf der einen Seite, der Vielfalt der ‚objektiven‘ Sachen und Geschehnisse in der Welt auf der anderen. Mein Weltbezug ist dabei immer schon durch einen perspektivischen Zugang vermittelt – was schon Leibniz strukturell in seinem Modell von Monaden mit ihrer Innenwelt und ihrer Reaktion auf die Umwelt zu artikulieren versucht hat.

Die Endlichkeit eines jeden Weltbezugs besteht in seiner raumzeitlichen Lokalität und Perspektivität. Er ist immer auch ein Selbstbezug, insofern es je mein Weltbezug ist, auf den ich mich schon dadurch reflexiv beziehe, dass ich mich auf ihn beziehen kann. Damit beziehe ich mich auf mich selbst auch dann, wenn ich mir diese Selbstrelation nicht bewusst explizit mache. Die Endlichkeit des Selbstbezugs besteht darin, dass er, wenn er nicht leer sein soll, ein perspektivischer Weltbezug und zugleich ein je präsentischer Vollzug ist. Es gibt dabei keine absolute Willkür oder Autorität der ersten Person in der eigenen Anerkennung von Selbstzuschreibungen. Es ist also sinnlos zu sagen, ich könne selbst bestimmen, was für mich wahr ist. Das wird noch etwas klarer, wenn man es so sagt: Alle Aussagen haben die Form $\vdash_{\text{ich}}\varphi$ als Aussagen über die Welt und die Form $\vdash_{\text{ich}}\varphi(\text{ich})$ als Aussage über mich, wie man unter Verwendung von Freges Urteilsstrich mit einer leichten Modifikation schreiben kann. Damit kann man eine logisch unglaublich wichtige und doch ganz einfache Struktur schön darstellen. Fichte und Hegel notieren eben diese Struktur der Aussagen über mich selbst durch eine Gleichung wie *Ich = Ich*, die man aber nur im Kontext der Kommentare verstehen kann, die sagen, wie sie zu lesen ist.

„Dies *Ich = Ich* ist aber die sich in sich selbst reflektierende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die *Zeit* auszusprechen ist, so daß, wie vorhin das

Wesen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgesprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlassene Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die gegenständliche Ruhe der *Ausdehnung*, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich.⁴

Alle unsere realen Urteile sind *performativ*, als Vollzüge, zu lesen. Es gibt keine frei schwebenden Aussagen, sondern es sind immer Sprecher involviert. Jeder präsentisch urteilende Selbstbezug hat die folgende Form: Im Vollzug wird das Urteil über mich von mir anerkannt. Als Aussage bin ich Bezugsobjekt und spreche mir die Aussage zu. Aber wahr ist die Aussage nur, wenn ich so bin, wie die Satzaussage $\varphi(x)$ sagt, also was ich mir als Eigenschaft, Zustand oder Prozess zuschreibe. Mein Sein oder Vollzug muss so sein, ich muss also so sein und das tun, was ich je hier und je jetzt von mir sage. Die Eigenschaften, Zustände oder Prozesse müssen dabei als typische, generische, wiedererkennbar sein. Sie gehören in die Ebene der Formen, des Reproduzierbaren oder sich Reproduzierenden.

Wie aber ist im konkreten Fall zwischen wahrer und falscher Selbstaussage zu unterscheiden? Es ist klar, dass es einen solchen Unterschied geben muss. Das gilt sogar für die ‚cartesische‘ Selbstaussage der Form ‚Ich existiere denkend‘. Denn es kommt auch hier darauf an, was man mit der Äußerung inferentiell verbindet. Als Denkvollzug ist die Äußerung absolut wahr. Es wäre aber falsch, mit ihr die Existenz einer vielleicht sogar leibunabhängigen zeitallgemeinen Seelensubstanz als inferentiellen Sinngehalt zu verbinden.

Die ‚Gleichheit‘ in Fichtes Formel ist also, wie jede Gleichheit, eine Gleichsetzung, wobei sich hier der performative Teil $|-_{\text{ich}}$ auf absolute Weise vom inhaltlichen und generischen Teil $\varphi(\text{ich})$ unterscheidet. Ich selbst bin immer ein anderes, als das, was ich mir zuschreibe. Das ist der absolute Unterschied zwischen Ich und Selbst. Die Sichselbstgleichheit des Ich, des performativen Subjekts, steht dem reinen Unterschied der Selbstaussage, die wahr oder falsch sein kann, gegenüber. Dabei ist eine Selbstaussage der folgenden Art immer zeitlos-präsentisch wahr: „Ich bin jetzt hier“. Danach aber kann ich dort sein, so wie ich jetzt wach, danach aber müde sein kann etc.

⁴ PhG, Nr. 803, S. 526 f. (430).

Das Ich und das Denken werden zu einer Art Einheit von Ich und Zeit. Es wird zur Einheit des Denkens und der jeweiligen Jetzt-Zeit des Denkens. Die ruhe- und haltlose Zeit bleibt aus subjektiver Sicht sozusagen bei den anderen Dingen hängen. Von mir her lebe und urteile ich immer im Jetzt. Es dehnt sich um mich Raum und zukünftige Zeit als ein Ganzes von Bewegungsmöglichkeiten aus. Räumlich gesehen ist das Ich jeweils durch das Hier von mir her bestimmt, wobei ich jeden Ort an meinem Leib zum Zentrum nehmen kann, dabei vorzugsweise aber den Ort der Augen nehme: Was für das Sehen äußerlich ist, ist mir auch als eigener Leib (visuell) äußerlich. Entsprechendes gilt aber durchaus auch für die tastende Hand; weniger dramatisch für das hörende Ohr und die Propriozeption des inneren Körpergefühls mit der entsprechenden Lokalisierung von Schmerzen, Empfindungen oder Eindrücken.

Ich bin mein Leib. Das bleibt dann zwar richtig, muss aber mit den Formen der eben beschriebenen immer leiblichen Perspektivenwechsellmöglichkeiten verstanden werden. Hinzu kommt dann noch das wegen seiner abstrakten Allgemeinheit ‚unleibliche‘ und ‚unsinnliche‘ Bedeutungsverstehen in der Praxis des Gebrauchs von diversen Repräsentationen, besonders der Sprache, im Vorstellen und Denken. Die reine Gleichheit von mir mit mir ist also zunächst meine Leibidentität und Leibintegrität, wobei letztere auf das leibliche Ganze, den ganzen Leib, verweist, der sich nicht einfach in Teile zerlegen lässt. In jedem Teil bin ich sozusagen momentan ganz. Aber keineswegs alle Selbstbezüge sind rein präsentisch.

4. Empirische Historie und die Zeitallgemeinheit des Begriffs

Praktisch alle Systeme zeitallgemeiner Sätze, welche Normalfallschlüsse artikulieren, gelten in gewissem Sinn ‚*a priori*‘. Man kann mit ihnen in einem gewissen Sinn schematisch rechnen, so wie in einer mereologischen Taxonomie gemäß den Formen der aristotelischen Syllogismen oder in einem idealen sortalen Gegenstandsbereich wie den Zahlen und Mengen gemäß Freges Aussagen- und Quantorenlogik. Empirisch sind dagegen Aussagen, die eine Zeitstruktur des ‚es war so‘, ‚es ist gerade so‘ oder ‚es wird so sein‘ enthalten und damit einen Betrachterbezug mit seiner Perspektivität.

Das empiristische Bild von einer Welt, in der alles, was war, ist und sein wird, bloß empirisch oder zufällig der Fall ist – und das ganz im Sinn von

Wittgensteins *Tractatus*, nämlich als das, was reine Konstatierungen, formallogisch aufgebaut aus Elementaraussagen *ex post*, besagen könnten –, führt uns massiv in die Irre. Tatsachen im *Tractatus*-Modell sind ja gerade das, was *a posteriori* durch wahre Konstatierungen ausgedrückt wird. Man stelle sich nun eine Art ‚Fernsehfilm der elementaren Konstatierungen‘ vor. Raum, Zeit und Farbigkeit sind dann Formen der empirischen Gegenstände, die man sich ihrerseits als Cluster von Pixeln vorstellen darf. Betrachtet man den Fernsehfilm *sub specie aeterni*, also von einer Gottesperspektive aus, entsteht das Bild von einer zeitunabhängigen und perspektiventranszendenten Wahrheit. Dieses hat schon die antike Stoa zu einem nihilistischen Fatalismus verführt. Man stellt sich vor, der ganze Film sei schon gedreht und werde uns nur in zeitlicher Folge vorgespielt. Davon, dass wir dabei selbst auch die Schauspieler sind, wird abstrahiert. Schopenhauer und dann eben auch der frühe Wittgenstein unterstützen dieses ‚stoische‘ Bild, das unser eigenes Tun und unsere eigenen Haltungen zur Welt und damit uns selbst ausblendet. Diese Abstraktion wird sogar als angeblich notwendige Folge einer angeblich wahren metaphysischen Sicht der Welt ausgegeben. Ein Wollen und Handeln, ein Selbstwissen und Weltwissen gibt es in ihr nicht. Die Welt aktiv formen können wir ihr zufolge nicht. Die Abstraktion reduziert uns zu kontemplativen Fernsehzuschauern. In dieser spekulativen Vorstellung soll nun sogar die Welt des Glücklichen anders anschauen als die der Unglücklichen. Das wieder soll daran liegen, dass er den Film anders anschaut. Ist der Film also doch nicht völlig unabhängig davon, wie wir uns handelnd zu uns selbst verhalten? Denn es ist auch die langwierige Bildung einer Haltung zur Welt eine Handlung, nicht nur ein kurzzeitiges präsentisches Tun.

Die sinnliche Gewissheit ist rein präsentisch. Die Wahrnehmung bezieht sich auf ein Ding oder einen Prozess, die beide zeitlich ausgedehnt sind. Daher ist die Zeitlichkeit menschlicher Wahrnehmung anders strukturiert als die enaktive Reaktion von Tieren auf ihre Sinnesempfindungen. Dass der Geist dabei „aus seiner *Allgemeinheit* durch die *Bestimmung* zur *Einzelheit*“⁵ herabsteige, verweist auf folgenden Prozess: In der Wahrnehmung eines einzelnen X als einem Fall des Typs A durchlaufen wir sozusagen folgende Schritte: Aufgrund von sinnlichen Empfindungen fallen uns mög-

⁵ PhG, S. 477.

liche begriffliche Bestimmungen sozusagen halbautomatisch ein. Diese sind schon allgemein in ein zugehöriges generisches bzw. begriffliches inferentielles Wissen eingeordnet. Im Wahrnehmungsurteil, dass das wahrgenommene einzelne X ein Gegenstand des allgemeinen Typs A ist, wird dann geprüft, ob das X, auf das man sich sinnlich bezieht oder zu beziehen glaubt, auch wirklich vom allgemeinen Typ A ist. Dann behandeln wir das X als ein A und machen gute oder schlechte Erfahrungen mit der generischen Urteils- und Schlussform, die wir dabei anwenden. Daher gibt es auch noch später entsprechende Kontrollurteile, ob die Wahrnehmung bzw. das Wahrnehmungsurteil verlässlich war, oder dann auch, ob das veranschlagte generische Wissen für den besonderen Fall hinreichend verlässlich ist.

Es ist daher von allergrößter Bedeutung, einzusehen, dass zwar die Aussage, dass heute vor mir eine halbleere Tasse Kaffee steht, *empirisch* und zeitlich ist. Nicht-empirisch und *zeitallgemein* sind aber nicht bloß die Inferenzformen einer formalen Logik als Technik des Auswickelns eines steno-graphisch verdichteten Inhalts oder die Sätze der Mathematik, die allesamt allgemeingültige Rechen- und Schlussregeln artikulieren, wenn man sie richtig versteht und die Bedingungen ihres Gebrauchs in der realen Welt richtig kontrolliert. Nicht-empirisch und *zeitallgemein* sind gerade auch *fundamentale Tatsachen allgemeinsten Art*. Hierher gehört schon die Unterscheidbarkeit und Reproduzierbarkeit von Figuren wie ‚a‘ und ‚b‘, auch von Wörtern und Sätzen (vor allem Inhaltsverstehen). Aber auch die grundsätzlichen ‚Tatsachen‘ der Zeit und des Raumes sind uns vor aller Kommentierung besonderer Aspekte allgemein längst bekannt. Wir wissen z.B., dass wir, wie wir sagen, *Zeit brauchen*, um irgendwohin zu reisen. Wir wissen, dass wir nicht in die Vergangenheit reisen und Geschehenes nicht ungeschehen machen können. Außerdem kennen wir die absolute Tatsache der Subjektivität und Endlichkeit des Lebens, die Perspektivität der Anschauung und des Urteils, also die Unmöglichkeit, wirklich in den Kopf einer anderen Person zu steigen, und viele andere Grundtatsachen, welche Empiristen und Kantianer als ‚bloß empirisch‘ ansehen – was übrigens zur Folge hat, dass beider Sinnkritik am Ende vollständig kollabiert. Denn bei allem *Empirischen* gilt, was David Hume mit Recht betont, nämlich dass es auch anders sein könnte. Das gälte dann auch für die Endlichkeit des Lebens oder für die Vorstellung, es könne noch eine andere Welt als diese ge-

ben. Doch diese Vorstellungen vergessen, dass im Bild die Wörter ‚Leben‘ oder ‚Welt‘ und mit ihnen alle Worte ihren Sinn verlieren. ‚Welt‘ bedeutet nämlich alles, was es gibt, vor dem Hintergrund der Voraussetzung, dass wir verstehen, was es geben kann. Alle Voraussetzungen des Verstehens sind daher so, dass es sinnlos ist, sie *bloß* als Möglichkeiten und nicht als wirkliche und notwendige Sinnbedingungen realen Weltbezugs anzuerkennen.

5. Die Welt als Bereich aller unterscheidbaren Unterschiede

Die Welt ist dabei nicht einfach das gegenwärtige System der sich relativ zueinander bewegenden physischen Körper, Planeten, Sonnen und Sterne. Das Wort ‚Welt‘ steht wie das Wort ‚Sein‘ für *alles*, was war, ist und sein wird. Dabei ist wichtig zu sehen, dass vergangene Möglichkeiten, die nicht realisiert wurden, etwas ganz anderes sind als zukünftige Möglichkeiten, die aktualisiert werden könnten, aber vielleicht dann doch nicht realisiert werden. Kurz, es ist von zentraler Bedeutung, zwischen rein verbalen Möglichkeiten und realen Möglichkeiten zu unterscheiden. Gerade das tut der Glaube an ein Leben nach dem Tode ebenso wenig wie die Utopie, es könnte eine Technik die Unsterblichkeit herbeiführen oder die Möglichkeit wie im Film *Avatar* mit seinem Geist in einen anderen Leib einzuziehen, so wie man eine Software auf einen anderen Rechner überspielt. Diese Überlegungen sind hier einzuschieben, weil wir ohne sie den Zusammenhang von Logik und Begriff, Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Daseins und jedes innerweltlichen Seins überhaupt nicht verstehen. Schon gar nicht verstünden wir, warum es richtig ist zu sagen, dass Hegels logische Sinnkritik gerade im Bereich seiner rationalen Theologie weit radikaler und aufgeklärter ist als etwa Humes Religionsphilosophie oder Kants Zugeständnisse an ein Glauben-Dürfen. Es sind daher alle Interpreten auf einem Holzweg, welche in Hegels Philosophie eine Abkehr von dem Programm der Aufklärung sehen wollen.

Die zeitallgemeine, ‚ewige‘ Logik der starren Kontraste und festen Relationen ist ‚zu verflüssigen‘, wie Hegel mit Recht sagt, wo es um Prozesse, Entwicklungen, besonders aber um Sprechhandlungen und andere Handlungen geht. Das Allgemeine präsentiert sich zwar immer statisch, da unsere generischen Sätze als Inferenzformen ‚ewige‘, ‚zeitlose‘ Geltung beanspruchen. Das generische Allgemeine ist aber real nur als Moment im Wer-

den oder Seinsvollzug. Daher ist das Urteilen immer auch ein Schließen und Folgern. Als solches ist es ein Fortgehen vom bloßen Unterscheiden.

Zwischen das Bewusstsein, das Wissen und Kennen schieben sich nun immer die von uns entwickelte Sprache und die Modelle der Welt und Natur ein. Gerade die Sprache greift nie unmittelbar, nie rein konstativ, auf die Welt zu. Jeder Sprachsinn ist generisch vermittelt durch allgemeine, von uns konstruierte, genauer: in der Geschichte von Wissen und Wissenschaft sich entwickelnde, Modelle und inferentielle Theorien, welche den implikativen Inhalt unserer immer schon dichten begrifflichen Unterscheidungen bestimmen oder explizieren. Damit wird klar, dass der ‚ganze Bau‘ der ‚Wesenheiten‘, als System von Bezugsformen, mit denen wir Seinsformen darstellen, in das konstruktive Selbstbewusstsein sozusagen hineingesogen werden.

Im Kontrast zum wissenschaftlichen Weltbild könnten wir also längst schon wissen, dass alle unsere wissenschaftlichen Theorien als an unsere Differenzsysteme angepasste Inferenzsysteme zu verstehen sind, die von uns selbst in einem geschichtlichen Prozess entworfen und entwickelt werden. Die Modelle sind das allgemeine Negativ der positiven sinnlichen Erfahrung. Man denke z.B. auch an den Scherenschnitt als eine Art Vorläufer des Negativs einer Photographie, von dem wir viele Abzüge machen lassen können. Unsere Bezüge auf die theoretischen und modellierten Gegenstände wie Kräfte, Energien, Absichten, Ursachen etc. gehören zum theoretischen, denkenden Umgang mit diesem modellierten Negativbild der Realität. Dieser ist zugleich ein ‚negatives‘ Verhalten, insofern er ein Verhalten zu unseren allgemeinen Unterscheidungen, Negationen ist. All unser Verhalten zur Gegenständlichkeit von etwas ist von dieser Form: Rede- und Denkgegenstände sind wesentlich sprachlich konstituiert. Sie sind damit theoretisch und zugleich, im System der zugeordneten Normalfallinferenzen, modellartig, proto- oder stereotypisch verfasst. Damit ist schon jede Wahrnehmung von etwas als etwas begrifflich und theoretisch geformt.

Das Verhalten zu der modelltheoretisch verfassten Gegenständlichkeit an sich ist aber ‚ebenso sehr positiv‘. Es ist ein Setzen, aber ein Setzen in einem Erfahrungskontext mit Wahrnehmungsbezügen und mit einem Zweck. Sein Sinn liegt in der Vermittlung unserer gemeinsamen Bezugnahme auf eine gemeinsame Welt, die als solche nicht bloß *meine* Welt ist.

Damit wird ‚die Substanz‘, d.h. das einzige wirklich Bleibende, nämlich die Gesamtheit der Welt, ‚für das Bewusstsein zugleich wiederhergestellt‘, wie Hegel sagt. Das heißt, es wird jetzt klar, dass das Wissen sich nie direkt auf eine (ohnehin immer bloß räumlich und zeitlich allzu lokale) Mannigfaltigkeit subjektiv-sinnlicher Empfindungen bezieht. Das gilt auch nicht, wenn wir uns auf raum-zeitliche Körper mit ihren Massen, Energien, wirkenden Kräften oder Bewegungsformen beziehen wollen. Denn dabei sind erstens immer schon Dimensionsunterscheidungen (wie Raum, Zeit, Körperding, stoffliche Materie, Energie und elektromagnetische Wirkungen) vorausgesetzt und zweitens begriffliche Konstruktionen dazwischengeschaltet. Es verdoppelt sich damit in gewissem Sinn ‚die Substanz der Welt‘: Zunächst ist sie das Gesamt des Bereiches meiner und unserer Unterscheidungen und Unterscheidbarkeiten in der realen (d.h. je präsentisch aktualen) Welt, unter Einschluss der Unterscheidungen von Teilen unserer selbst. Dann wird klar, dass sich die Wissenschaft als solche, als *theoria* statt als bloßer *historia*, zunächst nur um die *bleibenden* Strukturen, also um *perspektiventranszendente*, invariante oder kovariante Formen bemüht und dass diese nur durch entsprechende modelltheoretische Konstruktionen zu expliziten Gegenständen des Redens und Denkens werden. Drittens wird klar, dass es eine praktische Vermittlung durch die Modellwelt in unseren Bezugnahmen auf die Wahrnehmungswelt gibt, also Formen der Projektion, welche die einzelnen personalen Subjekte beherrschen müssen, um *gemeinsam* auf das, was sie je aus ihren Perspektiven sinnlich erfahren, Bezug nehmen zu können. Das Modell vermittelt zugleich die Zuordnung der je subjektiven sinnlichen Erfahrungen und unmittelbaren Meinungen und *schafft* im wörtlichen Sinne allererst eine *gemeinsame Wirklichkeit*. Die *Realität* der unmittelbaren, aktualen, Unterscheidungen ist nämlich zunächst jeweils bloß *meine* Welt.

Und in der Tat, alle Empiristen, die wie Hume bloß einen *konstatierenden* Zugang zur sinnlichen Welt kennen oder postulieren, und denen wie bei Kant oder dem frühen Wittgenstein die Formen der Konstatierungen als *transzendental* vorgegeben erscheinen, als läge die Logik hinter dem Rücken des Bewusstseins, wie auf der Lauer, identifizieren am Ende die Welt jeweils nur mit je *meiner* Welt. Sie sind als solche am Ende *logische Solipsisten*. Dass dem so ist, hat Carnaps eigenwillige Ausarbeitung von Wittgensteins *Tractatus* in seinem *Logischen Aufbau der Welt* klar dargestellt.

Man kann hier auch sehen, dass der logische Empirismus an den Dispositions- und Kraftbegriffen der Wissenschaften scheitert. Im Gegensatz zum üblichen *Ondit* ist Hegel ein vehementer Kritiker eben dieses subjektiven Idealismus eines Berkeley, im Grunde auch Humes, mit oder ohne hinterhältige, transzendente Tiefenlogik wie bei Kant oder dann auch Wittgenstein.

Man entkommt dem subjektiven Idealismus nicht, wenn man sich, wie Hume oder Carnap, bloß gegen den Titel wehrt, ansonsten aber wie Russell empiristisch denkt. Ob die problemhafte Sicht ‚Empirismus‘ heißt oder als ‚radikaler Empirismus‘ wie bei William James dann auch schon pragmatische Komponenten enthält, tut ebenfalls wenig zur Sache. Auch die Titel ‚transzendentaler‘ Idealismus bei Kant oder ‚methodischer‘ Solipsismus bei Carnap verdecken nur dürftig die gemeinsame Problematik, nämlich das subjektiv Idealistische dieser Positionen: Bei allen diesen Autoren ist die Welt immer bloß meine Welt. Bei allen diesen Autoren ist das Fremdpsychische und seine Existenz ein großes Problem – sogar noch bei Edmund Husserl.

Es ist daher eine Ironie der Geschichte der Philosophie, dass der später so genannte *Deutsche* Idealismus, gerade in der Denktradition, die von Fichte über Schelling zu Hegel führt, in schärfster Gegnerschaft steht zum *subjektiven* Idealismus der cartesischen und empiristischen Tradition. Sein Ziel ist ein richtiges Verständnis der Begriffe der Realität, Objektivität, Wirklichkeit bzw. unseres Umgangs mit entsprechenden Aussageformen, in denen die Wörter ‚real‘, ‚aktual‘, ‚objektiv‘, ‚gegenständlich‘ oder ‚wirklich‘ vorkommen. An den idealistischen Gedankengängen von Descartes, Locke, Berkeley, Hume und Kant wird dabei *nur* verteidigt, dass jede angemessene Analyse menschlichen Wissens eine angemessene Darstellung menschlicher *Subjektivität* und *Perspektivität nötig macht*. Dann aber muss der *allgemeine* Begriff der Wahrheit und die *gemeinsame* Bezugnahme auf Welt erklärt und erläutert werden.

Die Welt ist *nicht bloß meine Welt*. Das entsprechende Orakel des frühen Wittgensteins ist *falsch*. Falsch sind auch der *methodische Solipsismus* des frühen Carnap und der *transzendente Dualismus* Kants, dem die Welt in eine transzendente logische Hinterwelt der reinen Intelligibilia oder Nomina und eine empirische Vorderwelt sinnlich perzipierter Phänomene zerfällt. Hier helfen auch die Versicherungen nicht, dass in dem konkreten

Wahrnehmungsbezug auf Welt die begrifflichen Formen der transzendentalen Logik immer schon eingewoben sind.

Praktisch alles, was wir bewusst wahrnehmen, ist längst schon begrifflich gegliedert. Und alle expliziten Unterscheidungen sind durch Worte begrifflich mit Normalfallinferenzen verbunden. Diese Einsicht geht letztlich auf Platon zurück. Auf Kant geht die Einsicht in die *Konstitution* unserer Aussagen zurück, also in die transzendente Logik empirischer Information. Diese reicht schon weit über Humes Empirismus hinaus. Das Problem ist, dass bei Kant wie später bei Wittgenstein oder Carnap die *geschichtliche* Dimension unserer *gemeinsamen Begriffsentwicklung* und damit der Kontrast zwischen situationsbezogenen empirischen Aussagen und zeitallgemeinen generischen Sätzen völlig unterbelichtet bleibt.

Kants Bereich der synthetischen Urteile *a priori* behandelt nur einige *strukturlogische semantische* Formen vor dem Hintergrund des logischen Ideals eines sortalen Gegenstandsbereichs, in dem statische Relationen und Teilmengen (ggf. in einer eingegrenzten Zeit oder Epoche wie die disjunkten Arten und Gattungen der Tiere und Pflanzen) definiert sind. Das Prekäre an *materialbegrifflichen Inferenzregeln*, artikuliert durch *standing sentences*, kommt bei Kant noch gar nicht in den Blick, aber auch nicht in der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Denn auch diese weiß nicht, dass wir in unseren Theorien Begriffe entwickeln. In den Wissenschaften passen wir also Differenzierungen, Worte und über die Worte vermittelte (dispositionelle) Inferenzen aneinander an. Das geschieht in der Form von *Theorien*, die als solche gesetzt werden. Es geschieht durchaus grob so, wie das auch Karl Popper beschreibt. Unglücklicherweise missversteht Popper die zeitallgemeinen theoretischen Sätze wie alle logischen Empiristen als *empirische Allsätze* und hält sie eben daher für durch *einzelne* Gegenbeispiele falsifizierbar. Das ist nur ganz selten, nämlich im Fall der universalgenerischen Gesetze so. Rein formalanalytische Sätze als Folge reiner Sprachkonventionen sind dabei nicht mit inhaltlichen Aussagen zu verwechseln und von materialbegrifflichen Sätzen zu unterscheiden. Hier stimmen alle überein, die darüber nachgedacht haben, z.B. auch Wittgenstein und Quine.

6. Von der Statik der Relationen zu einer Logik der Prozesse

Es geht in Hegels Logik dann auch anders als bei Aristoteles, der Logik von Port Royal und damit auch bei Kant nicht bloß um die Grundformen einer zweigliedrigen Subjekt-Prädikat-Struktur des Satzes, zusammen mit Modalitäten, sondern um *alle* prädikativen Unterscheidungen und die zugehörigen *inferentiellen* Normalfolgen, insbesondere aber auch um alle Entwicklungen des Begriffs – unter Einschluss aller figurativen Redeformen. Ohne eine Logik der Metapher und Analogie, die durch Kanonisierung zu metonymischen Isomorphien und Strukturabstraktionen entwickelt wird, verstehen wir ja auch keine in einen schematischen Gebrauch abgesunkene ‚wörtliche‘ Rede, die als solche inferentiell kanonisiert, oft sogar schematisiert ist. Das gehört zur Selbstbewusstwerdung des Konstruktiven in allen unseren Redeformen.

„Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist* und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der *Zeit*, und er erscheint so lange [im Text: solange, PSW] in der *Zeit*, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die *Zeit* tilgt [denn materialbegriffliche Sätze und Regeln sind zeitallgemein, PSW].“⁶

„Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst“. Der Merksatz ist ein Orakel. Er redet von einem daseienden Begriff. Von ihm wird gesagt, dass er „als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt“. Es ist klar, dass hier Kants Begriffsanalyse kommentiert wird mit impliziter Bezugnahme auf den Satz: ‚Der Begriff ohne Anschauung ist leer, Anschauung ohne Begriff ist blind‘. Zugleich wird Kants Philosophie im Vorbeigehen als ‚bloße‘ Philosophie des Bewusstseins qualifiziert. Was aber hat die *Zeit* mit dem Begriff zu schaffen? Warum soll der Geist notwendig in der *Zeit* erscheinen? Und was bedeutet das ‚weil‘ in der Phrase ‚*weil* die *Zeit* der Begriff selbst ist‘? Wie ‚tilgt‘ der Begriff die *Zeit*? Der Gedanke ist zunächst auch in seinem weiteren Gang obskur: Der Geist erscheine, sagt Hegel, nur so lange in der *Zeit*, „als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die *Zeit* tilgt“. Worin also besteht diese ominöse Zeittilgung?

Materialbegriffliche Unterscheidungen sind prototypisch, idealtypisch oder stereotypisch zu verstehen und mit zeitinvarianten bzw. zeitallgemeinen Normalfallinferenzen verbunden. Das Wissen um diese ‚Ewigkeit‘ oder

⁶ PhG, Nr. 801, S. 524 (429).

‚Überzeitlichkeit‘ des Begriffs ‚tilgt‘ die Zeit aus dem Begriff. Der reine Begriff ist das System aller generischen, zeitallgemeinen Aussagen. Diese Aussagen sind als solche situationsübergreifende Inferenzergebnisse, bedingt durch differenzierende Prämissen. Sie artikulieren damit zeitallgemeine, generische Schlussregeln. Diese hängen natürlich in aller Regel von der Erfüllung explizit gemachter differentieller Bedingungen ab. Und die hängen von der Kontrolle implizit gelassener Normalfallbedingungen ab. Nicht alle Bedingungen der letzten Art lassen sich je explizit machen. Es ist dies die zentrale Einsicht, welche Hegel mit dem späten Wittgenstein verbindet.

Ohne den reinen Begriff kann niemand denken: Denken heißt begrifflich denken. Zeitallgemeines Wissen ist begriffliches Wissen. Wissenschaft ist Arbeit am Begriff. Ohne Begriffe gibt es keine empirische Information, keine aktualisierte Kommunikation.

Der Satz, dass der daseiende Begriff die Zeit ist, besagt jetzt auch, dass das *Folgern* ein Handeln ist, das in der Zeit stattfindet. Wir gehen dabei von einem Satz zu anderen Sätzen. Ohne Anschauung ist ein Begriff insofern leer, als keine Anfangsbedingungen für das *Folgern* als erfüllt ausgewiesen oder gar ausweisbar sind. Wir sagen, etwas folge, wenn wir so ein Folgern für gut bewerten oder als wahr ansehen. Durch dieses Folgern stellen wir manchmal auch ein zeitliches Folgen von Folge-Ereignissen auf Vorgänger-Ereignisse dar. Umgekehrt ist jedes Handeln ein tätiges Folgern, nämlich aus einem Denken von Vorsätzen.

Die Zeittilgung bedeutet nun, dass die *erwartbaren Folgen* und *erlaubten Folgerungen* relativ zu den zugehörigen *Bedingungen* zeitallgemein zu lesen sind und in einem gewissen Kontrast stehen zu dem, was aktual empirisch in der Zeit folgt, aus einer Sicht *ex post*.

„Sie [d.h. die Zeit, PSW] ist das *äußere* angeschaute, vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffnes und begreifendes Anschauen.“⁷

⁷ Ebd., Nr. 801, S. 524 f. (429).

Hegel sagt: Die Zeit sei das ‚äußere angeschaute reine Selbst‘. Dieses sei (damit) vom Selbst (noch) nicht erfasst. Und: Die Zeit sei der ‚nur angeschaute Begriff‘. Auch diese logischen Orakel verstehen sich nicht von selbst. Die Dinge werden etwa klar, wenn wir an konkrete Aussagen denken der Art: „Jetzt scheint die Sonne, vorher regnete es. Jetzt aber fängt es doch wieder an zu schneien.“

Das Wesen des Begriffes besteht darin, dass es die Zeitform von empirischen Aussagen aufhebt. Anschauung ist dann ‚als begriffenes und begreifendes Anschauen‘ immer schon *apperzeptive* Anschauung.

Die Zeittilgung im Begriff ist die Verwandlung reproduzierbarer oder sich reproduzierender Folgen in zeitallgemeine Folgerungen. Dies geschieht nicht, wie Hume meint, durch ‚Induktion‘, also so, dass ich, wenn ich, sagen wir, x-mal gesehen habe, dass am Morgen die Sonne aufgeht, bloß subjektiv erwarte, dass sie *immer* aufgeht. Vielmehr geschieht das so, dass *wir* sich reproduzierende Folgen durch reproduzierbare Folgerungen *repräsentieren*. Das heißt, wir *setzen* die Folgerungen als von uns verbal zu reproduzierende Normalabläufe. Statt also, wie Hume das denkt, uns *bloß daran zu gewöhnen*, dass am Morgen nach dem Morgengrauen die Sonne am Horizont aufgeht, lernen wir z. B. unter vielem anderem *Sätze* auswendig wie ‚Morgens geht die Sonne auf‘ oder ‚Wenn es Morgen ist, geht die Sonne auf‘. Die Sätze bilden ein generisches Modell des Geschehens. In der Projektion auf einen zeitausgedehnten Prozess, nicht auf momentane Augenblicke, stellt das von uns beliebig reproduzierbare Modell einen generischen Zeitablauf dar, nicht anders als die Zeitzahlen den Ablauf von Zeigerumdrehungen von Uhren als von uns hergestellten Geräten oder, als kalendarische Zeitzahlen, die Bewegungen der Planeten (um die Sonne, wie wir inzwischen wissen, und der Erde um sich selbst). Dabei ist jede Gegenwart selbst zeitlich ausgedehnt. Das gilt für jede Gegenwart der Anschauung, die daher lokal schon eine zeitliche und räumliche Ausdehnung hat.

Begreifendes und begriffenes, also *apperzeptives*, Anschauen ist ein so unter Begriffe und Sätze subsumiertes Wahrnehmen in der temporal und lokal ausgedehnten Gegenwart. Was ich sehe oder ertastend erspüre ist z.B. der sich nicht bewegende Tisch oder ein sich bewegendes Tier, etwa ein Hamster auf meiner Hand, um zwei Beispiele zu nennen. Ich verbinde die Anschauung mit dem Anschauungs- oder Wahrnehmungssatz ‚Das ist ein

Tisch‘ – mit folgender inferentiellen Bedeutung: Man kann sich an ihn setzen, auf ihm essen, schreiben, spielen, tanzen etc. Oder eben ‚Das ist ein Hamster‘: Er bewegt sich selbst umher, solange er lebt etc.

Kants Satz lautet, dass ‚Apperzeption‘ begrifflich begleitete Perzeption ist. Das ‚Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können‘ ist eine (am Ende vielleicht doch nicht so sehr glückliche) Formulierung dafür, dass alle menschliche Anschauung in der Regel als apperzeptive oder begriffene Anschauung schon von allerlei zu ihr passenden *reproduzierbaren* Wörtern (Nennungen) und Sätzen (Aussagen) begleitet oder begleitbar ist. Die Sätze müssen nicht immer *aktual reproduziert* werden, und zwar weil die Zuordnung eine *allgemeine, subjekttranszendente* ist. Das Wort ‚ad‘ im Ausdruck Apperzeption verweist auf das *Hinzukommen* der begrifflichen Bestimmung.

Kants Prinzip der transzendentalen Apperzeption verwandelt sich jetzt in die Aussage, dass ‚der Begriff‘ zur Anschauung hinzukommt, und dass das eigentliche ‚transzendente‘ Subjekt, die Subjektform der Vollzugsform wissenden Weltbezugs, nicht ein ominöses Ich ist. Es ist eben ‚der Begriff‘, also das System der generischen, begrifflichen, Sätze, durch die *wir* diese oder jene Anschauungstypen systematisch begleiten, wobei die entsprechende Praxis vom Subjekt *richtig* gelernt und *richtig* angewendet werden muss. In diesem ‚muss‘ steckt die ganze Normativität des Begrifflichen. Wer das Richtige nicht *kann*, der *kann* nicht nur nicht gut *kommunizieren*. Er kann am Ende nicht (richtig) *denken*. Davon zu unterscheiden sind zufällige Mängel der bloß einzelnen Anwendung. Wir erhalten als Ergebnis, dass das transzendente Subjekt Kants *das Begriffliche* und damit ein *generisches System allgemeinen Wissens* ist, an dem die Subjekte teilnehmen (müssen), wenn sie ihre (an sich bloß animalischen) Perzeptionen durch ein Denken ‚begleiten‘. Das Ich als Vollzugssubjekt ist also nicht ein statischer Körperteil, das Gehirn, auch nicht irgendein bloß leiblicher Prozess, sondern das Denken selbst im Vollzug, und dieses ist ein Anwenden des Begrifflichen.

Jetzt wird auch klar, warum die Zeit selbst erst im Rahmen des Begrifflichen bewusst erfassbar ist. Denn animalische Perzeption findet je bloß in der durch die präsentischen Prozesse in ihrer Ausdehnung bestimmten Gegenwart statt. Das Tier kennt über die Nah-Vergangenheit und Nah-Zukunft dieser Gegenwart hinaus keine Vergangenheit und keine Zukunft.

Der Mensch aber kennt Vergangenheit und Zukunft nicht bloß aus der Gegenwart der aktualen Wahrnehmung des Realen heraus, sondern durch Repräsentation des (möglichen) Vergangenen und des (möglichen) Zukünftigen in einem begrifflich gefassten Zeitmodell. Wir können im Zeitmodell wie auf einer Landkarte, die selbstverständlich ein Raummodell ist, vergangene Zeiten zeigen oder benennen. Das gilt sogar für zukünftige Zeiten, ohne dass wir deswegen schon wüssten, was zu der so benannten Zeit – also etwa zur Zeit der nächsten Wintersonnenwende – so alles auf der Erde oder sonst irgendwo passiert. Analoges gilt, wenn der Zeitpunkt in der Vergangenheit liegt, wobei wir schon mit einer bestimmten Gleichzeitigkeitsrelation operieren müssen.

Die Zeit ist daher, das ist die zentrale Einsicht Hegels, keine *reine Form bloßer Anschauung*. Ohne Begriff ist bewusstes Zeitwissen nicht möglich.

Hegels Text wird hier, am Ende seiner Überlegungen der *Phänomenologie*, wieder extrem dicht. Das liegt daran, dass die große logische Landkarte immer nur in der Form orakelartiger Aphorismen artikuliert ist. Das ist nicht zuletzt in Wittgensteins *Tractatus* auch noch so. Dort wird das wesentliche Rahmenbild der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts explizit gemacht. Das Welt- und Logikbild des *Tractatus* ist implizit grundlegend für die gesamte metaphysische Weltanschauung der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Im Hintergrund praktisch aller ‚Argumente‘ etwa eines W.V.O. Quine oder Donald Davidson, um nur diese als Beispiele zu nennen, stehen entsprechende Vorstellungen von einer Ontologie von ‚Entitäten‘ – als sortalem Variablenbereich, mit dem man arbeiten möchte, ohne geklärt zu haben, was die Gegenstände sind und wie wir uns auf sie beziehen – und einer Prädikatenlogik der ersten Stufe. ‚Alle‘ Aussagen sollen sich tiefenstrukturell als logisch komplexe Aussagen darstellen lassen. Als basale Entitäten nimmt man physikalische Atome und subatomare Teilchen an – oder dann auch nicht näher definierte Ereignisse wie bei Davidson. Das geschieht ohne jede Begründung für die Unterstellung, dass sich so alles darstellen ließe, was es in der Welt gibt, und das heißt, wenn man mit Spinoza und Hegel nachdenkt, was wir in der Welt von anderem unterscheiden können, könnten oder auch sollten. Eine Begründung wird nicht einmal für nötig erachtet.

Bei Hegel ist nun die Zeit, der Begriff, nur *an sich* die begriffene Zeit. Die Zeit an sich ist dabei die formal dargestellte, modellierte, allgemeine

Zeit, analog zu einer Zeitgeraden oder einem ‚Inertialsystem‘, das selbst nur ein mathematisches Bild ist: Es gibt in der realen Welt keine inertielle Bewegung. Die Zeit ‚an und für sich‘ aber ist die gemessene Zeit im Bewegungsvergleich. Dabei ist es zunächst egal, wie gut oder schlecht die Messinstrumente sind. Immerhin sind nur solche Instrumente gut, die nicht *stehen bleiben* wie schlechte Uhren, was bedeutet, dass sie ab einem bestimmten Datum keine weitere Zeitzahl liefern. Eine schlechte Uhr ist also eine solche, die immer mal wieder langsamer oder immer mal wieder schneller läuft oder eben nicht ‚gleichförmig‘ ist. Immer langsamer lief z.B. Achill, wenn er eine vor ihm laufende Schildkröte nicht überholen könnte. Immer schneller lief dagegen eine Uhr, deren Takte definiert sind durch die von Achill durchlaufenen gegen den Überholort konvergierenden Wegabschnitte, an dem er die Schildkröte einholt bzw. überholt.

In jedem Fall bedarf es der ‚Projektion‘ jedes mathematischen zahlenmäßigen (Raum-)Zeitmodells auf reale, geformte, präsentische Anschauungen und reale Dingbewegungen. Uhren sind Vermittler solcher Projektionen. Sie sind der Idee nach möglichst gleichförmige Bewegungen. Die zunächst besten Beispiele liefern, wie schon Platon weiß, die ‚ewigen‘ zyklischen Planetenbewegungen. Die Definition der Flieh- und Gravitationskräfte in der kosmologischen Theorie der klassischen Mechanik ist daher der allgemeinen Form nach nichts anderes als die Epizyklentheorie durch massive Idealisierungen und Modellierungen bestimmt. Anders gesagt, wir brauchen aus mathematischen Darstellungs- und Berechnungsgründen eine basale Setzung einer partiell kontrafaktischen, wenn auch an allgemeine Beobachtungen der Ballistik gut angepassten, ‚Disposition‘ der Dinge, sich auf geradlinigen und unbeschleunigten Bewegungsbahnen ‚kräftefrei‘ fortzubewegen, also der so genannten Fliehkraft. Auf dieser Grundlage werden Beschleunigungen und gekrümmte Bewegungen durch Gravitationskräfte proportional zur Masse bzw. durch Reibungskräfte ‚erklärt‘, d.h. mathematisch allgemein beschrieben. Kant erkennt durchaus schon, dass hier eine apriorische Setzung vorliegt. Aber erst Hegel sieht glasklar, dass Raum und Zeit als Gesamtbereich der relativen Bewegungen physischer Dinge und deren Form oder Struktur, wie wir sie quantitativ in einer mindestens vierdimensionalen Arithmetik reeller Zahlen (oder dann in einer Tensoranalysis für Riemann’sche Mannigfaltigkeiten) mathematisch darstellen oder modellieren, sich nicht unmittelbar aus ‚begriffslosen‘ Formen der Anschau-

ung präsentischer Dingbewegungen in einer ausgedehnten Gegenwart ergeben. Darin behält er vollständig Recht.

Es folgt ein weiterer Aspekt der Zeit.

„Die Zeit erscheint [...] als [...] die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewußtsein an dem Bewußtsein hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit des Ansich* – die Form, in der die Substanz im Bewußtsein ist – in Bewegung zu setzen oder umgekehrt, das Ansich als das *Innerliche* genommen, das, was erst *innerlich* ist, zu realisieren und zu offenbaren, das heißt, es der Gewißheit seiner selbst zu vindizieren.“⁸

Nicht alles, was sich im Realprozess zeigt, ist im Zeitmodell enthalten. Was in der Anschauung als zeitlicher Prozess abläuft, ist nicht schon vollständig durch generische Modelle situationstranzendenter Folgerungen bestimmt. Insbesondere gilt: Es gibt Kontingenz. Diese erscheint dem Geist als für ihn *externe* Notwendigkeit. Diese ‚Notwendigkeit‘ des Fatums oder Zufalls ist nun aber dringend von den theorieinternen Notwendigkeiten (universal-)generischer Normalfälle zu unterscheiden. Unsere ‚kausalen‘ Notwendigkeiten sind von der *zweiten* Art. Wenn die bloß realen Zeitabläufe der jeweiligen Anschauung in der Gegenwart dem Geist als durch eine externe Notwendigkeit bestimmt erscheinen, hat sich der Geist und damit das Begriffliche in ihm noch nicht voll begriffen. Es geht also darum, die kausalen Notwendigkeiten als von uns konstruiert zu begreifen und ‚zu vindizieren‘, also in ihrer Verfassung und ihrem Gebrauch zu ‚rechtfertigen‘.

7. Zu Hegels Begriff der Erfahrung

„Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts *gewußt* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist [sic!, PSW] oder, wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als *gefühlte Wahrheit*, als *innerlich geoffenbartes* Ewiges, als *geglaubtes* Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, vorhanden ist.“⁹

Aufgrund des engen Zusammenhangs von begrifflich geformter Erfahrung und der begrifflichen Formung von Erfahrungen in der erfahrungsgestützten Entwicklung des Begriffs, also des Systems begrifflicher Unterscheidungen und Inferenzen, muss gesagt werden, „daß nichts *gewußt* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist“. Das ist eine partielle Anerkennung des Sat-

⁸ Ebd., Nr. 801, S. 525 (429).

⁹ PhG, Nr. 802, S. 525 (429).

zes, dass im Geist, im Begriff, keine generische Folgerungsform sinnvoll ist, die nicht einigermaßen gut zu in der Anschauung kontrollierten Prozessformen passt. Dabei wählen wir aus den verfügbaren Theorien die besten. Unsere *verbalen* oder *symbolischen*, auch *mathematischen* Modelle repräsentieren die zeitlichen Abläufe in generischen Kausalverhältnissen. Wir können die Modelle beliebig produzieren und reproduzieren, ohne auf die realen Abläufe warten zu müssen. Die Modelle werden nach Möglichkeit angepasst an *sich* reproduzierende Prozesse und deren sich in der Anschauung zeigende Gestalten. *So* gelesen, hätten Locke, Leibniz und Hume recht. Aber sie unterschätzen alle drei unsere Setzungen und Modellierungen in den begrifflichen *Reproduktionen* generischer Verlaufs- oder Prozessformen. Und man übersieht bis heute, dass es im Fall generischer *Wahrheiten* immer nur um die in einer geschichtlichen Entwicklung *besten* Darstellungen gehen kann.

Hegels Satz, der ein Halbzitat eines Satzes von Aristoteles und Leibniz ist, gibt Locke und Hume partiell recht. Denn es ist auch eine ‚gefühlte Wahrheit‘ als ‚innerlich geoffenbartes Ewiges‘ ernst zu nehmen: die implizite Gewohnheit und empraktische Erwartung von typisch Gleichem. Ironischerweise wird dabei das ‚geglaubte Heilige‘ kurz geschlossen mit dem bloß impliziten Wissen des Empirismus.

„Denn die Erfahrung ist ebendies, daß der Inhalt – und er ist der Geist – *an sich*, Substanz und also *Gegenstand* des *Bewußtseins* ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich in sich reflektierende *Werden* ist er *an sich* in Wahrheit der *Geist*. Er ist *an sich* die Bewegung, die das Erkennen ist, – die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstands des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d.h. in ebensoviele aufgehobnen Gegenstand oder in den *Begriff*. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht. – Insofern der Geist also notwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewußtsein gegenüber; und da also jenes das Unterschiedne ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in *die Zeit*, und in den Inhalt oder in das *Ansich*; die Substanz hat, als Subjekt, die *erst innere* Notwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie *an sich* ist, als *Geist*. Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das *Werden* derselben zum Selbst. – Eh daher der Geist nicht *an sich*, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als *selbstbewußter* Geist seine Vollendung errei-

chen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der *Geist ist*, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.¹⁰

Die Parallelisierung von empiristischem Glauben und religiösem Glauben ist nicht bloß ein bewusster Witz. Hegel versucht damit das Tiefe zu sagen, dass beide Haltungen, die religiöse wie die empiristische, bloß auf Gewohnheiten setzt und damit in einem *vorbegrifflichen* Ahnen, bloßer Mantik, stecken bleibt. Das ist so, weil die bloß empraktische Erfahrung den Inhalt bloß *an sich* auffasst, bloß wie er ihm als ‚Substanz‘ oder bleibend *erscheint*, ohne dass die geistige Verfassung dieser ‚Gegenstände des Bewusstseins‘ schon mitbegriffen wäre. Insbesondere wird übersehen, dass die Substanz, der Geist selbst (samt seiner ‚Gewohnheiten‘) selbst als von uns geschichtlich in der generischen Wissensentwicklung geformt, gebildet, modelliert verstanden werden muss. Hier ist nichts ‚natürlich‘, weder als erste noch als sich angeblich automatisch entwickelnde ‚zweite‘ Natur. Erst in der Reflexion auf die geschichtlichen Konstitutionsstufen geistigen Lebens, d.h. allgemeinen Wissens an sich, besteht die Verwandlung des Ansich in das Fürsich. Das Fürsichsein ist hier das selbstbewusste Wissen um die geschichtliche Realität allgemeinen Wissens.

8. Substanz, Subjekt und Geschichte

Die Substanz ist die Welt des Spinoza. Im allgemeinen Wissen ist es ein Modell der Welt. Dieses ist das Tiefensubjekt allen Verstehens. Das heißt, es besteht das Ich der wissenden Person in der Teilnahme am Wir der gemeinsamen Begriffsentwicklung. Erst in diesem Rahmen werden die Gegenstände des Bewusstseins zu Gegenständen des Selbstbewusstseins. Ergebnis ist ein begrifflich bewusstes Wissen.

Die Reflexion auf sich führt uns also in diesen Kreis: Er beginnt bei den Gegenständen des Bewusstseins oder Wissens und führt zu dem, was das Bewusstsein oder Wissen und seine Form selbst ist, wie es konstituiert, verfasst ist und sich entwickelt, indem wir es nach einem Vorbegriff ‚an sich‘ entwickeln.

Der Geist ist daher ein Unterscheiden in sich: Es werden die Momente des Bewusstseins und Selbstbewusstseins unterschieden. Und es tritt ‚sein Ganzes‘ ‚seinem einfachen Selbstbewusstsein‘ so gegenüber wie die For-

¹⁰ Ebd., Nr. 802 b, S. 525 f. (429 f.).

men selbstbewusster Reflexion, deren Realbezug gerade die Vollzugsformen sind.

Jetzt wird auch klar, warum der Begriff als ‚aufgehobener Gegenstand‘ angesprochen werden kann. Alles Unterscheiden von Prozessen geschieht in Bezug auf die Momente der *Zeit* und der *Inhalte* bzw. der je momentanen inhaltlichen Unterschiede, wie sie sich in der Zeit normalerweise entwickeln. Das Generische dieser inhaltlichen ‚Momente‘ ist das Ansich des Prozesses, die Prozessform.

Die Substanz der Welt hat als meine Welt (oder als Subjekt) die zunächst bloß „*innere* Notwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie *an sich* ist, *als Geist*“. Dieser zugegebenermaßen extrem schwierige Satz, der allgemein zum Anlass genommen wird, Hegel eine dogmatische Geistesmetaphysik des absoluten Idealismus zu unterstellen, besagt das Folgende: Wir wollen wissen, wer wir sind und was die Welt oder Natur ist. Dabei haben wir schon gesehen, dass Wittgensteins Orakelsatz ‚Ich bin meine Welt‘ nur eine andere Formulierung ist für den Satz Hegels, dass die Wirklichkeit, in der wir die Realität des aktual Erfahrbaren erklären, wesentlich durch unser Weltmodell bestimmt und nicht unmittelbar die Welt ist, wie sie im realen Vollzug uns erscheint. Die Welt oder Wirklichkeit an sich ist also das, was sie für uns in unserem Weltmodell ist. Das Modell aber ist *unser* Modell. Es ist Produkt des Geistes, und, im Vollzug angewendet, selbst unser Geist. Die ‚vollendete gegenständliche Darstellung‘ des Geistes wäre also das Gesamtsystem generischer Sätze und generischer Unterscheidungen bzw. Schlussformen, also unseres Begriffssystems, wie wir es in seinen neueren Teilen in einer eigens eingerichteten Institution, der Wissenschaft, entwickeln und kontrollieren.

Die Logik ist das Selbstbewusstsein der Wissenschaft. Die Logik aber ist Meta-Physik, Reflexion auf die Formen unseres Wissens über Natur und Geist. Logik und Philosophie sind eins. Ohne Philosophie oder philosophische Logik finden wir also weder eine zureichende Antwort, was der Geist ist, noch was das Selbst ist bzw. ein volles personales Subjekt mit seinen personalen bzw. geistigen, vorzüglich begrifflichen Kompetenzen.

„Eh daher der Geist nicht *an sich*, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als *selbstbewusster* Geist seine Vollendung erreichen.“ Auch dieser rätselhafte Satz lässt sich jetzt auf nicht-transzendente und anti-atergläubische Weise erläutern: Vor der Entwicklung der Wissenschaft

kann es gar kein volles Selbstbewusstsein des Menschen geben. Wissenschaft entwickelt Weltwissen. Dieses ist als Institution der Weltgeist an sich. Eine solche Institution ist weder vertreten durch eine besondere Personengruppe noch ist sie eine Superperson, sondern das in generischer Redeform angesprochene logische Man-Subjekt oder generische Wir-Subjekt. Vom logischen Status her sind also Wissen, Wissenschaft und Weltgeist ein und dasselbe. Nur das empirische Erkennen ist bloß eine Tätigkeit der einzelnen Person. Träger des Wissens sind immer *wir*.

Erst jetzt, nach der Zeit der wissenschaftlichen Aufklärung, bemerken wir nun auch die Differenz zwischen mantischen Aussagen über den Geist (1), naturwissenschaftlichen Aussagen über Körper, Leib und Natur (2) und geisteswissenschaftlichen Aussagen über die Vollzugsformen unseres Redens, Urteilens, Wissens, Schließens und Denkens und Handelns (3). Die allegorischen Reflexionsformen religiöser Rede haben unser geistiges Wesen *früher* thematisiert als die Wissenschaft, auch früher als eine zu ihrem logischen Selbstbewusstsein als Begriffsanalyse gelangte Philosophie. Erst in der kritischen Philosophie, die sich auch noch kritisch gegen die Restdogmatismen der wissenschaftlichen Aufklärung und ihres halbierten Begriffs von Wissenschaft als Naturwissenschaft und Welt als bloße äußere Natur richtet, wird ein wahres Wissen von uns selbst und unserem Wissen möglich. Das verlangt auch die Überwindung der bloß instrumentell-pragmatischen Perspektive der ‚Nützlichkeit‘.

Nach dem Durchgang durch das Nachdenken von Descartes, Leibniz, Spinoza und Kant hat ‚der Geist den Begriff gewonnen‘, wie Hegel sagt. Wir wissen erst jetzt um die Bedeutung und den Status des Begrifflichen bzw. der *standing sentences* des Allgemeinwissens für alle geistigen Fähigkeiten. Wir kennen erst jetzt den Unterschied zu der bloß mentalen Kognition, dem Kennen und Erkennen der Einzelpersonen oder dann auch bloß erst der animalischen Welt. Dabei wissen wir auch um die dieser nahestehenden Sphären menschlicher Begierde und Empfindungen. Wir wissen aber darüber hinaus um die wirkliche Seinsweise ‚des Geistigen‘, also ‚des Geistes‘ bzw. der *Sapientia* des Menschen in Differenz zu allen anderen realen Wesen in der Welt, aber auch zu allen bloß vorgestellten Idealwesen ohne Fürsichsein wie Engel ohne Leiber oder zu einem Gott ohne Zeit und Raum.

„Doch ist diese Entäußerung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewißheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, daß er in der Beziehung ist, seine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst* als die *Zeit* außer ihm und ebenso sein *Sein* als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, die *Natur*, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts als diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das *Subjekt* herstellt.“¹¹

In der Betrachtung der großen Fakten wird das ‚reine Selbst‘ als ‚Zeit außer dem Geist‘ dargestellt. Das heißt, es wird die Entstehung des Wissens in eine kosmologische Geschichte eingebettet. Und es wird das Sein des Geistes, also das geistige Leben der Menschen, über ihre Leiber und Körper in den Raum aller Dinge eingebettet. Das ist ganz in Ordnung, wenn man weiß, dass sich dadurch die Perspektivität all unseres Welt- und Selbstwissens von hier und jetzt her nicht aufhebt. In der Konstruktion einer handlungsfreien Gesamtnatur liegt dann die kategoriale Trennung der Methode der Naturwissenschaften von den Methoden der Geistes- und Humanwissenschaften. Die Natur in diesem Begriff von Natur muss dann aber als Ergebnis der logischen Entwicklung des Geistes und des Wissens selbst aufgefasst werden. Dies nicht in dem Sinn, als gäbe es die Natur erst, seit es denkende Menschen gibt, sondern so, dass das *Denken* über eine von der Menschenwelt getrennte Natur, und eine Natur und Welt *vor* dem Entstehen des Menschen, erst relativ spät möglich wird. Das menschliche Denken schafft nicht Beliebiges durch bloßes Denken.

Die Natur ist der entäußerte Geist. Sie ist Gegenstand von Natur-Wissen, nicht einfaches Natur-Sein. All unser Wissen davon, was die Natur ‚an und für sich selbst‘ ist, im Vollzug oder Sein der Natur, ist immer nur durch unser Wissen davon vermittelt, was die Natur *an sich*, also unseren Modellen gemäß ist. Man kann das bedauern; aber es ist einfach anzuerkennen. Das ist eine Einsicht der Transzendentalphilosophie.

„Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende*, sich *vermittelnde* Werden – der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, ebendarum sich so träge bewegt,

¹¹ PhG, Nr. 807, S. 529 f. (433).

weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat.“¹²

Die eine Seite des Werdens ist die von der Geschichte getrennte Natur, die andere ist die Geschichte, wie wir sie über uns rekonstruieren und erzählen. Die Geschichte, wie wir sie kennen, ist nie subjekt- und perspektivenfrei. Wir können zwar *sagen*, dass es eine Geschichte *gibt* unabhängig von unserem Geschichtswissen, aber damit sagen wir nicht viel. Jede *konkrete* Wahrheit über die Geschichte ist und bleibt von uns als wahr anerkanntes oder bewertetes Geschichtswissen.

Die Geschichte als Geschichtswissen ist „der an die Zeit entäußerte Geist“. Das ist eine schöne Formulierung dafür, dass wir in unser Zeitschema entsprechende Inhalte eintragen. Diese Entäußerung des Geistes in einer rationalen Rekonstruktion der Formengenesse menschlicher Praxis und Institutionen ist ebenso Entäußerung des Geschichtswissen selbst: Es wird die Rekonstruktion als Darstellung des Geschehens aufgefasst, und das in dem Ausmaß zu recht, in dem wir sie als gut und richtig bewerten können. Als Geschichte oder Formenrekonstruktion ist sie allerdings von bloßen Abfolgen von Einzelgeschehnissen zu unterscheiden. Eine allgemeine Geschichte lässt sich durch Einzeltatsachen auch nicht so einfach widerlegen.

Jeder von uns durchläuft in seiner Ontogenese als geistiges Wesen in gewisser Weise die Phylogenese des Geistes sozusagen im Schnellverfahren. Die Geschichte ist die Zeitlupe der Gegenwart. Die Gegenwart ist der Zeitraffer der Geschichte. Das sind die durchaus passenden Bilder, die Hegel uns hier für diese Struktur vorstellt. Die vollgebildete Person ist in ihrer geistigen Bildung vollendet, wenn sie soweit gekommen ist, den Geist ihrer Zeit, also ihre eigenen geistigen Möglichkeiten, und eben das ist die geistige Substanz der Zeit, ‚vollkommen zu wissen‘. Dieses Wissen ist ein Inhaltswissen. Ihr Erwerb eine Art ‚Insichgehen‘, in welcher die Person aber ihr bloß unmittelbares Dasein gerade verlässt, also nicht in die Leere und das Dunkle einer vorgestellten eigenen Psyche blickt, sondern nach außen: auf die Formen gemeinsamen Lebens, das gemeinsame Leben, die gemeinsame Wissenschaft und die Geschichte dieser Formen, wie wir sie uns je heute rekonstruieren. Dabei wird an die früheren Gestalten erinnert und es

¹² Ebd., Nr. 808, S. 530 (433).

wird die je heutige Gestaltung der Erinnerung der Zukunft übergeben: Das ist die Kette des Geistes in der Geschichte.

Das Äußere ist die Negativität des in sich seienden Ich. Ich, richtig verstanden, bin meine Welt, nicht als innere, sondern als äußere. Diese ist im tätigen Tun und Reden Entäußerung der einfachen Substanz, in der allein alle meine bzw. unsere Unterscheidungen greifen. Hinzu kommen die *Zeit* des Selbst, das Jetzt, und die Selbstplatzierung des Ich in Zeit und Geschichte.

Literatur

Hegel 1807: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg: Meiner 1998. [PhG]

Hegel 1830: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. von Friedrich Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner 1991. [Enz.]

Stekeler-Weithofer 2012: Pirmin Stekeler-Weithofer, „Das Zeitliche des Daseins. Zur ontologischen Grundlage des Zeitbegriffs“, in: Matthias Petzoldt (Hg.), *Theologie im Gespräch mit empirischen Wissenschaften*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, S. 263–290.

Claudia Reich

McTaggarts Irrealität der Zeit

1. Einleitung

Der schottische Philosoph McTaggart ist vor allem durch seine These bekannt, dass Zeit unreal sei. Zeit ist für ihn, kurz gesagt, lediglich ein Konstrukt des Menschen, um sich seine Umgebung strukturieren zu können. Er stellt damit im Rahmen der üblichen Zeitphilosophie eine ungewöhnliche These auf, die eines genaueren Blicks bedarf.

McTaggarts Zeitphilosophie wird für gewöhnlich, auch wenn sie letztlich die Irrealität der Zeit nachweisen will, dem linearen Zeitkonzept zugeordnet¹, auch wenn eine solche Zuordnung, speziell mit Blick auf das kausaltheoretische Zeitkonzept, zu kurz greift, wie später gezeigt werden soll. Die Zuordnung McTaggarts zum linearen Zeitkonzept lässt sich in seinem Zugang zum Zeitbegriff ausmachen. Er setzt bei der unmittelbaren Gegebenheit der Zeiterfahrung an und dimensioniert die Zeit durch eben jene Zeiterfahrung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.² Ausgehend davon setzt er dazu an, seine These zu begründen. Die Schwierigkeit seines Ansatzes besteht allerdings in einer unzulässigen Vermischung von ontologischen und phänomenologischen Überlegungen, wie ebenfalls gezeigt werden soll.

Aristoteles als einer der ersten Vertreter des linearen Zeitkonzepts stellt sich in seiner *Physik* als einer der ersten systematischen Abhandlungen über die Zeit der damaligen Philosophie die Frage, ob die Zeit ein Naturprinzip sei und damit die Ursache von Veränderung.³ Grundvoraussetzung für die Naturerfahrung sind dabei sowohl Ort (Raum) und Zeit, die wiederum das Unbegrenzte und das Kontinuum als notwendige Voraussetzung haben.⁴ Er kommt zu dem Schluss, dass Zeit und Veränderung zwar nur zusammen wahrnehmbar, jedoch nicht identisch sind. Diese Überlegung geht mit der Annahme der Irreversibilität der Zeit⁵ einher und bildet zusammen auch die Grundlage von McTaggarts Zeitphilosophie.

¹ Vgl. Nebel 2011, S. 109 f.

² Vgl. Zimmerli/Sandbothe 2007, S. 15 f. und 67-86.

³ Vgl. Nebel 2011, S. 33 ff.

⁴ Vgl. Physik, S. 115, S. 209.

⁵ Vgl. Nebel 2011, S. 116.

2. McTaggarts Zeitphilosophie

Ausgangspunkt McTaggarts ist, dass es eine vollständige Beschreibung der realen Welt unabhängig von menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit geben kann. Durch seine Untersuchung der Zeit und ihre damit verbundene Aufspaltung in verschiedene Reihen (A–D)⁶, versucht er anschließend einen Widerspruch aufzuzeigen, der die Schlussfolgerung der Irrealität der Zeit ermöglicht. McTaggarts Herangehen an das Thema ist diesem Ansatz nach zunächst in seinem Anspruch rein ontologisch.

Die Argumentation zu A- und B-Reihe beruft sich, wie bereits erwähnt, auf das lineare Zeitkonzept. Laut McTaggart⁷ gibt es zwei Arten, in welcher uns die Zeit geordnet erscheint. Einerseits kann man alle Zeitstellen, ohne einen Fixpunkt annehmen zu müssen, als eine *Ordnung des Früher-Später* begreifen. Alle Momente sind in einer Reihe nacheinander angeordnet und man kann darüber urteilen, welcher Moment früher oder später als ein anderer ist und welche Momente gleichzeitig sind. Diese Form zeitlicher Ordnung bezeichnet McTaggart als *B-Reihe*. Die andere Art, zeitliche Geschehnisse zu ordnen, geht von einem gegenwärtigen Punkt aus und sortiert alle Momente dahingehend, ob sie *vergangen*, *gegenwärtig* oder *zukünftig* sind. Sie erlaubt zudem noch eine Spezifizierung dahingehend, wie weit die entsprechenden Momente in der Vergangenheit oder Zukunft liegen. Diese Form zeitlicher Sortierung wird von McTaggart *A-Reihe* genannt. Die Größen, die dabei die Positionen in den jeweiligen Zeitreihen einnehmen können, nennt er Ereignisse (*events*).

In Anbetracht der Tatsache, dass Zeit von uns in erster Linie als A-Reihe erlebt und die B-Reihe nur aus dieser abgeleitet wird, räumt er der A-Reihe zunächst das Primat vor der B-Reihe ein. McTaggart meint, dass die B-Reihe nicht ohne Rückgriff auf die A-Reihe als Beschreibung einer zeitlichen Abfolge angesehen werden kann, da sie nur eine Sortierung von Ereignissen im Modus des Vor- und Nacheinander bietet, ohne dass daraus notwendig Früher und Später hervorgingen. Erst unter Verweis auf Gegenwärtiges, Vergangenes, weiter Vergangenes und Künftiges sowie ferner Zukünftiges, die der A-Reihe entliehen sind, lasse sich die Eigenschaft des Zeitlichen für die B-Reihe ableiten. An diesem Punkt nimmt McTaggart

⁶ Die D-Reihe wird in diesem Aufsatz nicht weiter betrachtet, da die Darstellung der A-, B- und C-Reihe für diesen Aufsatz ausreichend sind.

⁷ Vgl. McTaggart 1927, S. 9f.

bereits Rückgriff auf die Wahrnehmung des Menschen und mischt die ersten phänomenologischen Ansätze in seine Argumentation.

2.1 Die B-Reihe

In seiner näheren Betrachtung beschäftigt sich McTaggart zuerst mit der B-Reihe und versucht nachzuweisen, dass Zeit, versucht man sie ausschließlich unter dem Aspekt des Früher-Später zu betrachten, nicht in der Art erfasst werden kann, die nötig wäre, um ihr Wirklichkeit zuzusprechen. Seine Hauptprämisse bildet für diesen Zweck die aristotelische Annahme, dass Zeit mit Veränderung einhergeht. Ausgehend von dieser Bedingung will er zeigen, dass man in der B-Reihe keine Veränderung vorfinden kann und daher diese Betrachtungsweise nicht in der Lage ist, das Phänomen Zeit adäquat zu beschreiben.

Seine Argumentation kann folgendermaßen grob dargestellt werden: An dem Verhältnis der einzelnen Ereignisse auf der B-Reihe zueinander verändert sich nichts. Die Tatsache, dass ein Ereignis A vor oder nach oder gleichzeitig mit einem Ereignis B stattfindet, bleibt stets unverändert. Auch der vermeintlich zeitliche Abstand dieser beiden Ereignisse zueinander bleibt stets unangetastet. Es findet also im Verhältnis der Positionen, welche die Ereignisse zueinander einnehmen, keine Veränderung statt. Da dies aber die einzige Art der Veränderung ist, scheidet die B-Reihe als Möglichkeit die Zeit zu beschreiben, wie sie wirklich ist, aus.

2.2 Die A-Reihe

Es bleibt also nur die A-Reihe. Da der Punkt, von dem aus die Beurteilung der Ereignisse als vergangen, gegenwärtig und zukünftig stattfindet, nicht fix, sondern beweglich ist, findet bei der A-Reihe durchaus Veränderung statt. Dadurch, dass nahezu alle Ereignisse einmal zukünftig, einmal gegenwärtig und einmal vergangen sind, verändert sich die entsprechende Beschreibung des zeitlichen Zustands zum Ereignis.

In dieser Tatsache liegt aber laut McTaggart genau das Problem. Er bemüht hier ein logisches Instrumentarium, um zu demonstrieren, dass die A-Reihe zur Beschreibung von Zeit untauglich ist, da sie Widersprüchlichkeiten erzeugt. McTaggart vertritt die These, dass eine solche Beschreibung der Ereignisse logisch unzulässige Konsequenzen aufzeigt, da durch sie den Ereignissen einander ausschließende Prädikate zugeordnet werden können.

Nahezu jedes Ereignis erhält die Eigenschaft zugeschrieben, an verschiedenen Punkten der A-Reihe sowohl zukünftig als auch gegenwärtig und vergangen zu sein. Da aber die entsprechenden Zuschreibungen nicht alle gleichzeitig wahr sein können, entsteht laut McTaggart ein Widerspruch. Den Versuch, dieser Widersprüchlichkeit zu entkommen, indem man die Prädikate als nicht gleichzeitig, sondern nacheinander den Objekten zukommend auffasst, begegnet McTaggart mit dem Vorwurf, dabei schon vorauszusetzen, was es erst zu beweisen gilt, nämlich die Wirklichkeit der Zeit. Er unterstellt gewissermaßen eine *petitio principii*.

Die unzulässige Zuschreibung von sich widersprechenden Prädikaten ist auch Thema, vor allem des ersten Bandes, von McTaggarts versuchter Ontologie *The Nature of Existence*⁸, in der er sich dem Substanzbegriff nähert und eine Ordnung des Universums postuliert, die unabhängig vom Menschen existiert. Seine Veröffentlichung zur Irrealität der Zeit⁹ basiert grundlegend auf diesem Werk.

Aus der bisherigen Darstellung der beiden Reihen heraus schließt McTaggart nun, dass Veränderung nur aufgrund des Vorhandenseins der Ereignisse in der A-Reihe möglich sind, da sie sich nur bezüglich der (zeitlichen) Zuordnung in dieser Reihe (zukünftig, gegenwärtig und vergangen) ändern. Die B-Reihe allein reicht aufgrund ihres statischen und invariablen Charakters für Veränderung nicht aus. Sie kann zudem nicht anders als zeitlich existieren, da das Früher und Später, aus denen sie besteht, bereits zeitliche Bestimmungen sind. Sie eignet sich daher nicht als Erklärung für die Existenz der Zeit. Zeit muss für die Existenz der B-Reihe hingegen bereits vorausgesetzt werden. Ohne die A-Reihe kann es somit keine (Wahrnehmung von) Veränderung und daher auch keine (Wahrnehmung von) Zeit geben.¹⁰

2.3 Die C-Reihe

Für den (ontologischen) Beweis der Existenz bzw. Nichtexistenz der Zeit muss laut McTaggart von der A-Reihe der zeitliche Charakter abgezogen und anschließend betrachtet werden, was von der Reihe übrig bleibt.¹¹ Er

⁸ Vgl. McTaggart 1921 und 1927.

⁹ Vgl. McTaggart 2007.

¹⁰ Vgl. McTaggart 2007, S. 72.

¹¹ Vgl. McTaggart 1927, S. 15.

postuliert in diesem Fall die Existenz einer dritten nichtzeitlichen Reihe, der C-Reihe.¹² Die C-Reihe ist die Reihe der permanenten Relationen jener Wirklichkeiten zueinander, die in der Zeit Ereignisse sind. Sie folgen einer determinierten Reihenfolge und erfahren in ihrer Position keine Veränderung. Mit anderen Worten: Sie stellt die Verkettung von Ereignissen dar. Erst aus der Kombination der C-Reihe mit der A-Reihe und ihrer Zuordnung in zukünftig, gegenwärtig und vergangen ergeben sich Veränderung und Zeit. In dem Moment, in dem Zeit und Veränderung zu den Relationen der C-Reihe hinzukommen, entsteht laut McTaggart die B-Reihe. Voraussetzung dafür ist, dass nur eine einzige Position der C-Reihe die Position ‚gegenwärtig‘ innehat, von deren Ausgangslage man sich auf der C-Reihe bewegt. „Nur wenn die A-Reihe, die die Veränderung und die Richtung beiträgt, mit der C-Reihe, die die Permanenz beiträgt, kombiniert wird, kann die B-Reihe entstehen.“¹³

Ausgehend von der Postulierung der C-Reihe kann McTaggarts Zeitphilosophie auch in das Zeitkonzept der Kausaltheorie eingeordnet werden. Er bewegt sich über die rein lineare Vorstellung der Zeit hinaus zu einer kausalen Ordnung von Ereignissen. Insbesondere die Zeitfolge und die Gleichzeitigkeit sollen auf eine Kausalordnung zurückgeführt werden.¹⁴

In der kausalen Theorie der Zeit wird allgemein versucht die zeitliche Anordnung der Erfahrungswirklichkeit in früher, später und gleichzeitig auf noch basalere Begriffe und Vorstellungen zu gründen. Die Kausaltheorie will damit die Zeitrelationen auf Kausalrelationen zurückführen, wofür sie den Begriff der Verursachung als gegeben voraussetzt. Die zentrale Festlegung dieser Zeittheorie lautet: „Wenn Ereignis *A* dazu beiträgt, Ereignis *B* hervorzubringen, dann ist *A* früher als *B*.“¹⁵ Ein Vertreter dieses Konzeptes ist Reichenbach.¹⁶

Die Art der Beziehung, die für die Zeit ausgemacht wird, wird von den Vertretern als Verursachungsbeziehung gesehen.¹⁷ Das Prinzip des zureichenden Grundes ordnet die Ereignisse in zeitlicher Folge. Mit anderen Worten: Wenn einer von zwei nicht gleichzeitigen Zuständen den Grund

¹² Vgl. McTaggart 1927, S. 30.

¹³ McTaggart 2007, S. 74.

¹⁴ Vgl. Carrier 2009, S. 4.

¹⁵ Ebd., S. 10.

¹⁶ Vgl. Reichenbach 1928, S. 168.

¹⁷ Vgl. Carrier 2009, S. 10.

für den anderen enthält, ist er früher. In der Kausaltheorie der Zeit werden zudem reine Stoßprozesse – wie Ereignis A und B sind gleichzeitig, da sie miteinander in bestimmten Punkten wechselwirken – für die umfassende Festlegung der Gleichzeitigkeit als nicht geeignet eingestuft.¹⁸ Vielmehr muss ein verallgemeinerter Ansatz für die Explikation der Gleichzeitigkeitsbeziehung gefunden werden. Nur dann lässt sich eine Gleichzeitigkeit zwischen (räumlich) entfernten Ereignissen erklären. Die reine mittelbare Gemeinschaft von Ereignissen mit ihrer Wechselwirkung untereinander ist also nicht ausreichend, da sie auf einem vermittelnden Prozess beruht. Auf der Suche nach einer allgemeinen Kraft, die universell und instantan wirkt, wird von den Vertretern dieses Zeitkonzepts daher meist die Gravitation herangezogen.¹⁹ Aufgrund der Universalität der Gravitation stellen sie eine Kausalbeziehung zwischen allen gleichzeitig existierenden Körpern her.

Mit Einsteins Relativitätstheorie wurde die Kausaltheorie der Zeit einer Revision unterzogen. So wurde später die Lichtausbreitung als schnellstmöglicher Kausalprozess angenommen.²⁰ In der Konsequenz bedeutete das, dass zwei Ereignisse, die nicht durch Lichtsignale miteinander verknüpfbar sind, kausal nicht miteinander verbunden sein können. Die Neuerung für die Kausaltheorie der Zeit bestand nun darin, dass durch die Spezielle Relativitätstheorie alle Ereignisse, die weder zukünftig noch vergangen sind, zur Gegenwart gehören und nicht durch Lichtsignale miteinander verknüpft sind, sich nicht gegenseitig kausal beeinflussen. Damit lässt die Gegenwart Raum für mehrere Gleichzeitigkeitsebenen,²¹ wobei jede Ebene für ein bestimmtes Inertialsystem steht. Hier muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass es realiter keine Inertialsysteme gibt. Sie sind lediglich theoretische Erklärungen, die sich bewährt haben. So darf die Theorie der Raum-Zeit mit ihren Inertialsystemen nicht ohne weiteres mit der reinen Zeiterfahrung verglichen oder verwechselt werden.²² Inwiefern sich McTaggart weiterhin als Kausaltheoretiker der Zeit beweist, soll nach seinen nächsten Überlegungen zur Irrealität der Zeit gezeigt werden.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 15.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 16.

²⁰ Vgl. ebd., S. 40.

²¹ Vgl. ebd., S. 41.

²² Vgl. Stekeler-Weithofer 2008, S. 369.

2.4 Die Irrealität der Zeit

Um McTaggarts weiterer Beweisführung zur Irrealität der Zeit zu folgen, lohnt sich ein Blick auf seine Ontologie. McTaggart unterscheidet zwei Arten der Existenz, die *absolute reality* und die *present experience*.²³ Die *absolute reality* ist laut seiner Definition die wirkliche Art der Existenz und die *present experience* die Art, welche die Existenz zu haben scheint. Daher schlussfolgert McTaggart, dass die Zeit, wenn sie real ist, zum wirklich Existierenden und damit zur *absolute reality* gehören muss.

Ohne phänomenologische Überlegungen kommt seine Ontologie an dieser Stelle jedoch nicht aus. Die Grundlage allen empirischen Wissens basiert für McTaggart auf der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist für ihn die Erkenntnis von den Substanzen (*Selves*)²⁴ und kann auch fehlerhaft sein.²⁵ Wahrnehmen kann man aufgrund einer möglichen fehlerhaften Wahrnehmung nur die *present experience*, also die scheinbare Art der wirklichen Existenz der *absolute reality*. Es scheint, als versuche er, seine angenommene ontologische Ordnung der Welt von den phänomenologisch möglichen Erkenntnissen eben dieser Ordnung zu unterscheiden.

Die Terme der A-Reihe sind, wie bereits erwähnt, Ereignisse. Wenn nun diese Ereignisse der Zeit für Wirklichkeit gehalten werden, dann müssen sie auch real gegenwärtig, zukünftig oder vergangen sein. Das sich wandelnde Charakteristikum des Ereignisses der A-Reihe, aus dessen Änderung die Veränderung und damit auch Zeit erfahren werden kann, ist McTaggarts Definition zufolge entweder eine Qualität oder eine Relation.²⁶ Bezogen auf eine Relation bedeutet das, dass immer zwei Terme für die Relation notwendig sind, wobei nur ein Term jeder Relation ein Ereignis und damit ein Zeitpunkt sein kann, da sich der andere außerhalb der Zeitreihe (in der C-Reihe) befinden muss, um eine Veränderung in ihrer Beziehung zueinander feststellen zu können.

Die Bestimmungen ‚vergangen‘, ‚gegenwärtig‘ und ‚zukünftig‘ sind als Bestimmung für ein Ereignis miteinander inkompatibel.²⁷ Kein Ereignis kann mehr als eine Bestimmung davon innehaben, da ansonsten die Kom-

²³ Vgl. McTaggart 1927, S. 2f.

²⁴ Vgl. McTaggart 1921, S. 66-74 und McTaggart 1927, S. 120-131.

²⁵ Vgl. McTaggart 1927, S. 200.

²⁶ Vgl. McTaggart 2007, S. 78 und McTaggart 1927, S. 19f.

²⁷ Vgl. McTaggart 2007, S. 78.

bination von A- und C-Reihe nicht ausreicht, um als Ergebnis Zeit zu erhalten. Gerade die Definition, dass nur eine einzige Position der C-Reihe die Bestimmung „gegenwärtig“ besitzen darf, war eine Voraussetzung für den Erhalt der Zeit.

Allerdings erklärt McTaggart, dass jedem Ereignis jedoch alle drei Bestimmungen zukommen, da das Ereignis, wenn es vergangen ist, auch zugleich gegenwärtig und zukünftig gewesen war.²⁸ Er schließt daraus, dass die Anwendung der A-Reihe auf die Wirklichkeit einen Widerspruch produziert und die A-Reihe dementsprechend nicht für die Wirklichkeit, seiner ontologischen Ordnung der Welt, zutreffen kann.²⁹ Der Irrtum besteht also in der Annahme, dass etwas in der Zeit existiert. Wenn nichts in der Zeit existiert, so ist auch die Zeit nur eine rein illusorische Wahrnehmung.

Obwohl die Zeit laut McTaggart nur eine Illusion ist, bedeutet das aber nicht, dass wir nicht doch eine wirkliche Reihe wahrnehmen. Diese Reihe kann zwar selbst keine Zeitreihe sein, aber sie kann unter bestimmten Voraussetzungen wie eine erscheinen. Er meint hier die C-Reihe, die aus geordneten Termen besteht, die in derselben Reihenfolge wie in der B-Reihe des Früher und Später stehen. Während die A- und B-Reihe nur scheinbare Wahrnehmungen sind, kann die C-Reihe wirklich sein.³⁰ Zwischen C-Reihe und absolute reality besteht laut McTaggart eine logische Beziehung, in der zu jedem Element der C-Reihe eine entsprechende Wahrnehmung der absolute reality gehört. Eine Schwierigkeit, die an dieser Stelle besteht, ist, dass es sowohl wahre als auch fehlerhafte Wahrnehmungen gibt, diese beiden aber nicht durch das wahrnehmende Selbst unterschieden werden können. „In present experience we can never perceive the C series as such. We only infer on its existence from the fact that we do misperceive things as in the A and B series.“³¹

Der eigentliche Fehler liegt McTaggarts Argumentation zufolge in der Wahrnehmung der C-Reihe, da diese für jedes wahrnehmende Selbst individuell ist und das Selbst, wie erwähnt, nicht zwischen wahrer und fehlerhafter Wahrnehmung unterscheiden kann. Auf diese Weise verwandelt das Selbst mit seiner (teils) fehlerhaften Wahrnehmung die absolute reality der

²⁸ Vgl. McTaggart 1927, S. 22.

²⁹ Vgl. ebd., S. 80.

³⁰ McTaggart 1927, S. 30.

³¹ McTaggart 1927, S. 213.

C-Reihe in die present experience der A- und B-Reihe. Erst die fehlerhafte Wahrnehmung der C-Reihe erzeugt die Zeitlichkeit. Diese Zeitlichkeit ist von einem wahrnehmendem Selbst zum anderen verschieden und Zeit(erfahrung) unterscheidet sich daher für jedes Selbst. Es gibt nicht eine einzige Zeit, die alle wahrnehmen.³²

McTaggart versucht seinen Begriff der Zeit, ebenso wie andere kausaltheoretische Zeitphilosophen, auf noch basalere Begriffe und Vorstellungen zu gründen. Er verfolgt dabei jedoch keinem naturwissenschaftlichen Ansatz, wie andere kausaltheoretische Zeitphilosophen, die sich auf eine universale und instantan wirkende Kraft wie Gravitation und Lichtausbreitung beziehen. Zeitwahrnehmung bildet sich für ihn aufgrund einer fehlerhaften Wahrnehmung in Form einer kausalen Beziehung, wobei die Kausalität selbst nur das Produkt der fehlerhaften Wahrnehmung einer logischen Inklusionsbeziehung der C-Reihe ist. Kausalität ist für ihn daher auch kein universal bestehender Zustand.³³ Die Inklusionsbeziehung der C-Reihe, in der ein Term den oder die anderen Terme der C-Reihe inkludiert, verursacht in der B-Reihe der present experience die Zuordnung „später“ zu seinen früheren inkludierten Terme.³⁴ Kausalität tritt für das fehlerhaft wahrnehmende Selbst nur vereinzelt in Form seiner determining correspondence auf. Was für die naturwissenschaftlich geprägten Kausaltheoretiker der Zeit die Gravitation und Lichtausbreitung, ist für McTaggart die logische Beziehung der Ereignisse untereinander in der absolute reality die Begründung für Kausalität und Zeit.

Die von den kausaltheoretischen Zeitphilosophen gesuchte Gleichzeitigkeit kann außerdem bei McTaggart nur in der present experience, der scheinbaren Gegenwart, des wahrnehmenden Selbst vorhanden sein, dessen Wahrnehmung von der determining correspondence geordnet wird. Zeitlichkeit und Kausalität sind für McTaggart eng miteinander verknüpft und nicht ohne einander denkbar. Auch wenn beide seiner Ansicht nach nicht real existieren, so hat das Selbst dennoch eine (fehlerhafte) Wahrnehmung davon und ordnet mit ihrer Hilfe seine Wahrnehmung. In diesem Sinne kann McTaggart als Vertreter des kausaltheoretischen Zeitkonzepts betrachtet werden.

³² Vgl. McTaggart 1927, S. 214.

³³ Vgl. McTaggart 1921, S. 231.

³⁴ Vgl. McTaggart 1927, S. 252.

2.5 Annäherung von phänomenologischer Seite

Wenn Zeit aus einem phänomenologischem Standpunkt heraus betrachtet werden soll, steht die Zeiterfahrung im Mittelpunkt der Untersuchung. So beschäftigt sich beispielsweise Russel mit der unmittelbaren Zeiterfahrung. Er unterscheidet dabei zwei verschiedene Relationspaare.³⁵ Zum einen gibt es für ihn eine Zeitrelation zwischen Subjekt und Objekt, die er mentale Zeit nennt und in der es zur Erfahrung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kommt. Und zum anderen gibt es eine Zeitrelation zwischen Objekt und Objekt, die Russel physikalische Zeit nennt. In ihr wird eine Zuordnung des Früher und Später ermöglicht. Russel schließt sich in seiner Betrachtung der ‚scheinbaren Gegenwart‘ von James an³⁶, der diese nicht als eine Art „Messerschneide“, sondern als einen „Sattlerrücken mit gewisser Breite“³⁷, von welchem man zu beiden Seiten der Zeit blicken kann, definiert. Alle Teile (offensichtliche Vergangenheit, wirkliche Gegenwart und Zukunft) außer der scheinbaren Gegenwart sind für James Nichtentitäten, da weder Vergangenheit noch Zukunft existieren und die wirkliche Gegenwart als ihre Schnittstelle atomar und somit ohne Ausdehnung ist. Die scheinbare Gegenwart stellt vielmehr die gerade vergangene Gegenwart dar, die noch in sehr guter Erinnerung ist und sich Stück für Stück weiter entfernt und dabei von neuen Erinnerungen gespeist wird. Das Nachklingen der alten Objekte und das Heranströmen der neuen bilden den Keim für Erinnerungen und Erwartungen. Sie entwickeln den retrospektiven und prospektiven Zeitsinn und verleihen so dem Bewusstsein Kontinuität.³⁸ Die definitonische Gegenwart bleibt damit aber totale Abstraktion und ist nie sinnlich erkennbar. Das Nachdenken führt zu dem Schluss, dass sie zwar existieren müsse, aber dass sie wirklich existiert kann dabei nie Tatsache einer unmittelbaren Erfahrung sein.

Wenn man sich McTaggart nun von phänomenologischer Seite her nähert, erkennt man eine deutliche Parallele zu James’ „scheinbarer Gegenwart“ und McTaggarts *present experience*.³⁹ James erklärt, dass direkte

³⁵ Vgl. Russel 2007, Russel, Bertrand, Über die Erfahrung der Zeit, S. 87-105 in: Zimmerli, Sandbothe 2007, S. 87.

³⁶ Vgl. Russel 2007, S. 95.

³⁷ Vgl. James 2007, S. 35.

³⁸ Vgl. ebd., 2007, S. 32.

³⁹ Vgl. McTaggart 2007, S. 83f.

Wahrnehmungen innerhalb der eigenen scheinbaren Gegenwart liegen und Wahrnehmungen jenseits der scheinbaren Gegenwart lediglich Erinnerungen oder Antizipation sind. Wenn die Zeit wirklich real existent sein soll, so muss sie zur Wirklichkeit gehören und die A-Reihe muss auf die Wirklichkeit selbst anzuwenden sein. Die scheinbare Gegenwart und die present experience können jedoch per definitionem nicht vollständig der Wirklichkeit der beobachteten Ereignisse entsprechen. So kann Vergangenheit und Zukunft der eigenen Beobachtung nicht mit der Vergangenheit und Zukunft der beobachteten Ereignisse zusammenfallen.

In dieser Argumentation ist es sogar gleich, ob Zeit real oder irreal wäre, da die Zeit immer nur durch die scheinbare Gegenwart betrachtet werden kann, wobei jedoch nichts, nicht einmal die Beobachtung, wirklich in der scheinbaren Gegenwart ist. Die Behauptung, dass Zeit irreal ist, wäre mit James somit nicht illusorischer, als die Behauptung, dass Zeit real ist.

3. Fazit

McTaggarts Nachweis der Irrealität der Zeit beginnt mit einem rein ontologischen Anspruch an die Argumentation. Die A-, B- und C-Reihe zur Bestimmung der Zeit werden von McTaggart zur Unterscheidung der absolute reality und der present experience herangezogen. Sie weisen aber zugleich eine unzulässige Vermischung des ontologischen Ansatzes mit phänomenologischen Argumenten auf. Erst McTaggarts phänomenologische Überlegungen zu A- und B-Reihe sowie zur present experience ermöglichen ihm die Schlussfolgerung, dass Zeit irreal ist. McTaggart wird daher seinem Anspruch einer streng ontologischen Beweisführung zur Irrealität der Zeit nicht gerecht.

Literatur

Aristoteles, *Physik. Vorlesung über Natur*, übersetzt und herausgegeben von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1987. [Physik]

Carrier 2009: Martin Carrier, *Raum-Zeit*, hrsg. von Dieter Birnbacher, Pirmin Stekeler-Weithofer und Holm Tetens, Berlin/New York: de Gruyter.

James 2007: William James, *Die Wahrnehmung der Zeit*, in: Walter Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft S. 31–67.

Nebel 2011: Nora Nebel, *Ideen von der Zeit, Zeitvorstellungen aus kulturphilosophischer Perspektive*, Marburg: Tectum.

Russel 2007: Bertrand Russel, „Über die Erfahrung der Zeit“, in: Walter Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 87–105

McTaggart 1921: John McTaggart Ellis McTaggart, *The Nature of Existence* (Volume 1). London: Cambridge University Press.

McTaggart 1927: John McTaggart Ellis McTaggart, *The Nature of Existence* (Volume 2). London: Cambridge University Press.

McTaggart 2007: John McTaggart Ellis McTaggart, „Die Irrealität der Zeit“, in: Walter Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft S. 67–86.

Reichenbach 1928: Hans Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlin, Leipzig: de Gruyter.

Stekeler-Weithofer 2008: Pirmin Stekeler-Weithofer, *Formen der Anschauung. Eine Philosophie der Mathematik*, Berlin, New York: de Gruyter.

Zimmerli/Sandbothe 2007: Walther Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1-28.

Nikos Psarros

Das Wesen der Zeit

Einleitung

Die nachfolgenden Überlegungen erheben nicht den Anspruch, eine neue Theorie der Zeit zu formulieren (für die zeitgenössischen Philosophen gilt erst recht, dass sie Zwerge auf den Schultern von Riesen sind), begleitet von einer kritischen Evaluation der bisherigen Literatur zu diesem Thema. Sie stellen vielmehr den Versuch dar, ausgehend von Zeit-Konzeptionen, die bei Aristoteles und Augustinus zu finden sind, eine methodisch geordnete Explikation der Kerntermini des Zeit-Vokabulars zu liefern. Diese methodische Explikation beruht auf einer phänomenologisch erfassbaren ontologischen Ordnung im Sinne einer Alltagsontologie¹ der Veränderungen. Die Fundierung der Zeitlichkeit auf der Phänomenologie der Veränderungen bedeutet jedoch nicht, dass die Veränderung die fundamentale ontologische Kategorie ist. Mit anderen Worten, die nachfolgenden Überlegungen zum Wesen der Zeit sind weder Ausdruck, noch beruhen sie auf einer so genannten Prozessontologie Whiteheadscher Provenienz.² Sie sind vielmehr als Teil einer Substanzontologie zu verstehen, die Zustand und Veränderung – oder Sein und Werden – als die zwei Aspekte der Substanz begreift – zumindest der hylomorphisch konstituierten Substanz. Im Anschluss an die Explikation der Grundbegriffe der Zeitlichkeit wird das Verhältnis zwischen Zeitlichkeit und Freiheit angesprochen und zum Schluss der Versuch unternommen, eine „nichtkonstruktive“, auf der aspekthaften Realität der Zeitlichkeit beruhende Konzeption der Geschichte zu entwickeln. Ich gebe zu, dass meine Konzeption der Geschichte noch vorläufig und entwicklungsfähig ist und vielleicht einer kritischen Untersuchung nicht standhalten wird – aber dieses Risiko muss jedes Wagnis eingehen.

Zum Abschluss dieser Einleitung ein Lesehinweis: Die Auswahl meiner ‚Arbeitsterminologie‘ mag ein wenig sperrig und befremdlich erscheinen. Die von mir benutzten adjektivischen Termini beruhen jedoch auf den philosophischen Standardtermini ‚Extension‘, ‚Intension‘, ‚Perfektion‘ und

¹ Zum Konzept der Alltagsontologie möchte ich auf das Buch von Christian Kanzian, *Ding, Substanz, Person* verweisen (Kanzian 2009).

² Vgl. Whitehead 1987.

‚Konfiguration‘, wobei Letzterer auch Bestandteil der Alltagssprache ist. Ansonsten habe ich mich bemüht, meine Überlegungen möglichst im Rahmen der Alltagssprache anzustellen.

1. Konfigurative, extensionale und perfektive Veränderungen

Betrachten wir folgende drei alltagsweltliche Veränderungsfälle:

- a) Ein Wetterballon steigt in die Luft und erreicht eine bestimmte Flughöhe. Er verharrt dort (weil er z. B. mit einem Seil am Boden festgemacht ist).
- b) Ein Lebewesen entsteht (durch Geburt, Eischlüpfen oder Sprießen aus einem Samen). Es wächst, reift, verlebt sein arttypisches Leben und schwindet dahin – es stirbt oder verwelkt.
- c) Eine Person vollzieht einen Gedankengang, etwa einen Syllogismus oder den Beweis eines Theorems. Sie fängt bei den Prämissen an, arbeitet sich durch den Beweisgang durch und kommt schließlich bei der Konklusion an.

Jeder dieser Fälle repräsentiert eine grundlegende Art der Veränderung:

Im ersten Fall verändert sich die Lage des Wetterballons in Bezug auf den Erdboden. Zu Beginn der Veränderung war der Ballon noch am Boden und hatte einen bestimmten Abstand zu den umliegenden Gegenständen. Am Ende der Veränderung hat er einen neuen Abstand zu diesen Gegenständen und zum Boden eingenommen. Wetterballon und umliegende Gegenstände verändern sich während des Aufstiegs nicht, sie durchlaufen nur verschiedene Konfigurationen. Andererseits besteht der Aufstieg des Wetterballons notwendigerweise in diesem stetigen Fluss der Konfigurationen. Veränderungen dieses Typs sollen deshalb *konfigurative* Veränderungen genannt werden. Insofern wir uns bei der Beschreibung einer konfigurativen Veränderung auf einen ausgezeichneten Gegenstand beziehen und seine Veränderung in Bezug auf einen als konstant betrachteten Rahmen beschreiben, sprechen wir von der Bewegung dieses Gegenstandes.

Im zweiten Fall verändert sich das Lebewesen selbst, ohne seine Konfigurationen verändern zu müssen (auch wenn konfigurative Veränderungen bei den meisten Lebewesen faktisch der Fall sind). Was sich während des Lebensvollzugs ebenfalls nicht verändert, ist seine Artzugehörigkeit. Der Lindenbaum am Brunnen ist dasselbe Lebewesen sowohl als junger Schössling als auch als altehrwürdiger Baum. Er hat seinen Platz in der Nä-

he des Brunnens nicht verändert und – wenn alles beim Alten geblieben ist – auch nicht seine Lage in Bezug auf das übrige Dorf. Das einzige, was sich an ihm verändert, ist seine Größe und seine Gestalt. Ein spitzfindiger Beobachter würde an dieser Stelle vielleicht bemerken, dass diese Größen- und Gestaltveränderung doch aus partiellen Konfigurationsveränderungen besteht – zumindest zum Teil. Bedenkt man aber, dass eine Konfigurationsänderung, so wie sie im ersten Fall beschrieben wurde, eine Relation zwischen Gegenständen ohne Bezug auf ihre jeweilige Größe und Gestalt ist – sozusagen eine Relation zwischen ihren jeweiligen geometrischen Mittelpunkten –, kann man leicht einsehen, dass die Tatsache, dass der Ast des wachsenden Lindenbaumes den Brunnen langsam bedeckt, keine Konfigurationsänderung ist. Trotzdem verändert sich etwas Reales und Materielles während des Lebensvollzugs unseres Lindenbaumes und das ist sowohl der Anteil der Materie, die ihn ausmacht – Holz, Blätter, Blüten usw. –, als auch die relative Lage dieses Materials in Bezug auf den unbeweglichen geometrischen Mittelpunkt des Baumes. Derartige Veränderungen, die ohne Bezug auf konfigurative Veränderungen ablaufen, aber dennoch den Umfang der Materie (inklusive Ausgestaltung) des sich verändernden Gegenstandes betreffen, sollen *extensionale* Veränderungen heißen.

Es ist wichtig, in Erinnerung zu behalten, dass während einer extensionalen Veränderung das ‚Was-Sein‘ des sich verändernden Gegenstandes, z. B. das Lindenbaum-Sein des Lindenbaums oder das Kuh-Sein einer Kuh, sich überhaupt nicht verändert. Auch wenn es terminologisch nicht ganz korrekt ist, wollen wir das Was-Sein eines Dinges als seine *Intension*³ bezeichnen. Der Lebensvollzug eines Lebewesens beinhaltet keine intensionale Veränderung.

³ Der Terminus ‚Intension‘ bezieht sich hier auf das, was bei anderen Autoren als ‚Idee‘, ‚Form‘ oder ‚Wesen‘ bezeichnet wird. Der Terminus ‚Intension‘ stammt ursprünglich aus der Logik und bezeichnet das, was einen Begriff ausmacht, im Gegensatz zur ‚Extension‘, die angibt, welche Gegenstände unter einen Begriff fallen. Ich habe mich trotzdem hier für die Verwendung von ‚Intension‘ an Stelle der nicht minder problematischen Termini ‚Form‘, ‚Idee‘ oder ‚Wesen‘ entschieden, weil in der ‚Intension‘ der ontische und der begriffliche Aspekt der allgemeinen Bestimmung des Was-Seins eines Dinges zusammengefasst sind. ‚Intension‘ bezeichnet also in diesem Text sowohl das wesensbestimmende Prinzip eines Dinges als auch den Inhalt des Gedankens, mit dem dieses Prinzip durch das Denken erfasst wird.

Im dritten Fall vollzieht sich die Veränderung ohne jeglichen notwendigen Bezug sowohl auf konfigurative als auch auf extensionale Veränderungen. Sie ist aber auch keine intensionale Veränderung, da die Person, die diesen Gedankengang vollzieht, sich dabei in Bezug auf ihr Was-Sein nicht verändert. Trotzdem verändert sich etwas an der Person, nämlich ihre Erkenntnis: Sie wird ‚besser‘ oder ‚vollkommener‘, denn die Person erkennt, dass die in den Prämissen – scheinbar – voneinander getrennt existierenden Gedanken in der Konklusion zusammengeführt werden. Wir wollen deshalb diesen Typ von Veränderungen *perfektive* Veränderungen nennen.

Intensionale Veränderungen?

Eine nicht nur für die Philosophie, *sondern* auch für die Naturwissenschaften wichtige Frage ist, ob es überhaupt intensionale Veränderungen geben kann. Aus der Betrachtung der bisherigen Veränderungstypen kann geschlossen werden, dass die Annahme einer intensionalen Veränderung absurd ist. Denn angenommen, das Was-Sein eines Dinges würde sich ändern, erhebt sich die Frage, wie man feststellen kann, dass dies der Fall ist. Wenn man behauptet, intensionale Veränderungen würden sich an der Veränderung von bestimmten wahrnehmbaren Merkmalen des sich verändernden Dinges zeigen, dann kommt dies der Behauptung gleich, intensionale Veränderungen würden sich als extensionale manifestieren. In diesem Fall aber könnten wir nicht mehr zwischen der Intension und der Extension eines Dinges unterscheiden bzw. die Intension würde in der Extension aufgehen, was, wie wir unten sehen werden, unangenehme theoretische und praktische Folgen hat.

Man kann behaupten, intensionale Veränderungen seien nicht notwendigerweise von extensionalen Veränderungen begleitet (das beinhaltet die These der Transsubstantiation des Weines und des Brotes in Blut und Fleisch Jesu während des Sakraments der Kommunion). In diesem Falle aber würden derartige Veränderungen unbemerkbar bleiben, es sei denn man könnte die spezifischen Bedingungen ihres natürlichen Stattfindens in der Welt bestimmen (ohne Rückgriff auf sakrale Handlungen und Wunder).

Man kann das Problem dadurch umgehen, dass man behauptet, es gebe in Wirklichkeit überhaupt keine Intensionen materieller Dinge – das ist eine verschärfte Version der These, dass Extension und Intension eines Dinges ununterscheidbar sind. Das Was-Sein eines Dinges ist dieser Auffassung

nach ein rein geistiges Konstrukt, das Resultat einer abstraktiven Tätigkeit des Geistes. Dies hätte aber zwei Konsequenzen: Die erste, harmlose, ist, dass extensionale Veränderungen Fälle von konfigurativen Veränderungen wären. Die zweite, nicht so harmlose, ist, dass sich dann bei jeder beliebigen Veränderung das gesamte Universum verändern müsste, denn jede Materie in diesem Universum steht in konfigurativer Relation zu jeder anderen Materie. Das hätte aber zur Folge, dass es auch keine erkennenden Subjekte mehr geben könnte (eine Absurdität) oder dass die erkennenden Subjekte etwas Immaterielles und somit extensional/konfigurativ Unveränderliches sein müssten. Diese Schlussfolgerung lässt zwei Optionen offen: Entweder akzeptiert man einen schwer zu erklärenden Dualismus oder man erklärt die extensional/konfigurativen Veränderungen und somit das gesamte materielle Universum für unwirklich und akzeptiert nur perfektive Veränderungen (das ist letztendlich die These John McTaggarts).⁴

Es gibt aber in der Realität eklatante Beispiele intensionaler Veränderungen, die die Korrektheit dieser Überlegungen in Zweifel ziehen, nämlich die Stoffveränderungen und das Entstehen und Vergehen der Lebewesenarten – die Evolution. Die moderne chemische Theorie betrachtet die Stoffveränderungen als besonders komplexe Formen von konfigurativen Veränderungen, da die Stoffe entweder ‚chemische Verbindungen‘, d. h. Konfigurationen von Atomen verschiedener Elemente, oder so genannte Allotrope, d. h. verschiedene Atomkonfigurationen eines Elements, sind. Die Intensionen der meisten Stoffe sind somit nichts Anderes als ‚Mischungen‘ der Intensionen der ‚Elemente‘, aus denen sie bestehen, oder Modi, d. h. verschiedene Realisierungen einer Elementintension. Es bleibt so im Bereich des Stofflichen nur eine Klasse von Veränderungen, die als reine intensionale Veränderungen gelten könnten, nämlich die radioaktiven Elementumwandlungen. Aber auch da erlaubt es die Betrachtung der Elementatome als Konfigurationen von Elementarteilchen, diese Veränderungen als konfigurative Veränderungen zu erklären.⁵

⁴ McTaggart 1927.

⁵ Die Umwandlungen der Elementarteilchen untereinander können ebenfalls nicht als intensionale Veränderungen gelten, weil die Elementarteilchen entweder aus Grundqualitäten (Quarks) zusammengesetzte Objekte sind, oder ‚einfache‘ Entitäten (Leptonen), die sich in ihrem ‚Energiegehalt‘ unterscheiden.

Im Falle der Evolution ist es zugegebenermaßen nicht so einfach, die Artveränderungen als Konfigurationsveränderungen zu erklären, ohne die Vorstellung der Existenz von Lebewesenintensionen aufzugeben (Letzteres tut im Grunde die Evolutionstheorie Darwins). Es gibt aber biologische Theorien, die behaupten, dass alle existierenden und alle ausgestorbenen Lebewesenarten im Grunde nur Modi, d. h. extensional unterschiedene Ausführungen derselben Intension, von einigen wenigen grundlegenden „Bauplantypen“ sind, so dass die Evolution als ein besonders komplexer extensionaler Veränderungsprozess betrachtet werden kann.⁶ Eine andere Möglichkeit ist, alle Lebewesenarten über ihre Deszendenzverhältnisse als Mischungen von einigen wenigen ursprünglichen Intensionen zu betrachten. Es wird zugegeben, dass alle Lösungsvorschläge des Evolutionsproblems, die an der These der Unmöglichkeit intensionaler Veränderungen festhalten, mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, aber diese sind weniger philosophischer als realwissenschaftlicher Natur und werden uns deshalb hier nicht weiter beschäftigen.

Konfigurative Veränderungen sind eine Variante von extensionalen Veränderungen

Es gilt nun, das Verhältnis zwischen extensionalen und konfigurativen Veränderungen genauer zu bestimmen. Wir haben gesehen, dass extensionale Veränderungen stets bezogen auf eine konstant bleibende Intension stattfinden. Es ist sogar so, dass die Intension der Grund ist, weshalb sich die Extension eines Lebewesens verändert. Die Intension – das Was-Sein – eines Lebewesens bestimmt sowohl die Richtung als auch die Modi seiner extensionalen Veränderung. Es ist z. B. für eine Katze nicht möglich, sich so zu verändern, dass sie zu bellen anfängt oder dass sie Flügel entwickelt usw. Es ist ihr auch nicht möglich, eine gewisse Körpergröße und ein bestimmtes Gewicht zu über- oder zu unterschreiten usw. Die Intension eines Lebewesens bestimmt also die Parameter seiner realen Existenz und dient damit auch als Maßstab für das Einhalten dieser Parameter. Gelingt es einem Lebewesen nicht, diese Parameter einzuhalten (aus welchem Grund auch immer), so ist es bezüglich der idealen Realisierung seines intensionalen Gehalts – reversibel oder irreversibel – defekt. Die Intension eines Le-

⁶ Vgl. dazu Gutmann/Bonik 1981.

bewesens ist Formursache sowohl seiner arttypischen Extension (Größe, Gestalt, Verhalten) als auch ihrer möglichen Veränderungen.

Insofern konfigurative Veränderungen einem Naturgesetz gehorchen, verhält sich dieses Naturgesetz zur konfigurativen Veränderung wie die Lebewesenintension zur extensionalen Veränderung des Lebewesens. D. h. das Naturgesetz bestimmt die Parameter der konfigurativen Veränderung und liefert auch den Maßstab ihrer Erfüllung. Durch ein Naturgesetz regierte konfigurative Veränderungen sind somit eine Spezies extensionaler Veränderungen, wobei das, was aus Intension und Extension konstituiert wird, kein Lebewesen, sondern ein Naturvorgang ist. Akzeptiert man die Annahme der modernen Physik, dass alle physikalischen Veränderungen entweder naturgesetzgeleitet oder auf die Wirkung von Naturgesetzen zurückzuführen sind, dann ist es einsichtig, dass es in der Welt nur zwei Arten von Veränderungen gibt, die extensionalen und die perfektiven.

2. Handlungen

Man könnte gegen diese Schlussfolgerung einwenden, dass es eine dritte phänomenologisch erfassbare selbstständige Art von Veränderungen gibt, nämlich die Handlungen. Handlungen werden im Allgemeinen als Körperbewegungen von Personen definiert, die durch bestimmte geistige Zustände dieser Personen verursacht und in ihrem Verlauf bestimmt werden. Unabhängig davon, ob geistige Zustände Ursachen von Körperbewegungen sein können, müssten Handlungen als Körperbewegungen zunächst zur Klasse der konfigurativen Veränderungen gerechnet werden. Wir haben aber gesehen, dass konfigurative Veränderungen ihrem Wesen nach extensionale Veränderungen sind, da sie von einer Intension „angeleitet“ werden, sei diese die Intension eines Lebewesens oder ein Naturgesetz. Da nun Personen in der materiellen Welt als personale Lebewesen (im Folgenden auch: Menschen) existieren, müssen wir zugeben, dass Handlungen extensionale Veränderungen von personalen Lebewesen sind, die durch die Intension, d. h. die Person, dieser Lebewesen bestimmt werden.

Diese Definition von Handlungen ist aber ungenau, denn sie erklärt jede Körperbewegung eines Menschen zu seiner Handlung – und dies ist faktisch nicht der Fall. Alle Körperbewegungen personaler Lebewesen sind zwar durch ihre Intension bestimmt, aber nur einige davon sind Handlungen. Neben den Handlungen unterscheiden wir etwa reflexartige Bewegun-

gen, wie den Augenlidschlag als Reaktion auf sich schnell annähernde Gegenstände, gewohnheitsmäßige Bewegungen, wie das normale unbewusste Gehen auf der Straße, und körperliche Bewegungen, die sich „automatisch“ vollziehen, wie etwa die Atmung, den Herzschlag oder die Peristaltik. Allerdings ist es möglich, viele dieser sich automatisch vollziehenden Bewegungsarten in den Status von Handlungen zu überführen. Bei manchen erfolgt dies sehr einfach, indem wir uns z. B. beim Gehen auf die Tatsache besinnen, dass wir irgendwohin gehen und den Entschluss fassen, nicht mehr dieses Ziel anzustreben und somit in der Bewegung innehalten, oder indem wir uns auf den Reflex konzentrieren und ihn so unterbinden, oder indem wir, wieder durch eine bestimmte geistige Anstrengung, sogar den normalen Verlauf von basalen Körperbewegungen beeinflussen (australische Schamanen sollen in dieser Hinsicht einen sehr hohen Grad der Perfektion erreichen können).

Es sind also nicht alle Körperbewegungen Handlungen, sondern nur diejenigen, die in den Skopus der ‚geistigen Aufmerksamkeit‘ einer Person fallen, diejenigen, die von einem Gedankengang bestimmt werden. Gedankengänge sind aber perfekte Veränderungen. Handlungen sind demnach extensionale Veränderungen eines personalen Lebewesens, die von perfekten Veränderungen dieses Lebewesens begleitet werden. Mit anderen Worten: Handlungen sind keine separate Klasse von Veränderungen, sondern bestehen aus ‚innigen‘ Verbindungen von extensionalen und perfekten Veränderungen eines personalen Lebewesens. Aus dieser Bestimmung folgt, dass nichtpersonale Lebewesen, d. h. Lebewesen ohne perfekte Veränderungen, keine Handlungen vollziehen können. Alle ihre extensionalen Veränderungen inklusive ihrer Körperbewegungen werden direkt von der Intension des jeweiligen Lebewesens bestimmt.

3. Die allgemeine Struktur von Veränderungen

Die ante-post-Relation (vor-nach-Relation)

Ein wesentliches strukturelles Merkmal aller Veränderungen ist die Relation *ante – post*. Alles, was sich verändert, verändert sich so, dass seine verschiedenen Phasen oder Ereignisse in der *ante-post*-Relation stehen:

- a) Jede Phase einer Bewegung, in der der bewegte Gegenstand sich näher zum Anfangspunkt dieser Bewegung befindet, liegt vor (*ante*) jeder

Phase, in der der Gegenstand sich näher zu ihrem Endpunkt befindet. Letztere liegt nach (post) jeder anfangsnäheren Phase.⁷

- b) Jede Phase des Lebens eines Lebewesens, in der das Lebewesen sich näher zu seinem Entstehungszustand befindet, ist vor jeder Lebensphase, in der das Lebewesen sich näher seinem Lebensende befindet. Letztere folgt nach der ersteren.
- c) Jede Phase eines Gedankengangs, in der sich der Endgedanke noch nicht so klar herausgebildet hat, liegt vor jeder Phase, in der sich der Endgedanke klarer herausgebildet hat. Gedanken, die dem Endgedanken ähnlicher sind, kommen im Gedankengang nach den Gedanken, die dem Endgedanken unähnlicher sind.
- d) Jede Phase einer Stoffumwandlung, in der die Eigenschaften des Ausgangsstoffes ausgeprägter sind, erfolgt vor jeder Phase, in der die Eigenschaften des Ausgangsstoffes weniger ausgeprägt sind und die Eigenschaften des Produktes ausgeprägter sind. Phasen, in denen die Eigenschaften des Endproduktes ausgeprägter sind, erfolgen nach Phasen, in denen die Eigenschaften des Endproduktes weniger ausgeprägt sind.
- e) Jede Phase einer Handlung, die ferner vom angestrebten Ziel liegt, erfolgt vor jeder Phase, die diesem näher liegt. Zielnähere Handlungsphasen erfolgen nach den zielfernereren.

Die Relation ante – post ist asymmetrisch, irreflexiv und transitiv. Sie lässt sich in zwei Teilrelationen ante (vor) und post (nach) auflösen, die sich in einem Komplementaritätsverhältnis befinden.

Statischer und kinetischer Aspekt extensionaler Veränderungen – Raum und Zeit

In jeder extensionalen Veränderung werden durch die ante-post-Relation zwei Ordnungen ihrer Phasen hergestellt, die ihren statischen und den kinetischen Aspekt bestimmen.

Eine extensionale Veränderung realisiert eine Intension, die den Verlaufstyp dieser Veränderung bestimmt. Bezogen auf den Verlaufstyp können beliebige Phasen einer gegebenen extensionalen Veränderung als separate Entitäten betrachtet werden, die unabhängig voneinander existieren.

⁷ Im Textfluss werden die deutschen Ausdrücke ‚vor‘ und ‚nach‘ verwendet.

Mit anderen Worten, eine gegebene Veränderung kann an jeder beliebigen Stelle ihrer Entwicklung angehalten werden, und mehrere so ‚eingefrorene‘ Veränderungen (mehrere *Phasen*) desselben Verlaufstyps können nebeneinander existieren und miteinander verglichen werden. So geordnet, unterscheiden sich diese nebeneinander existierenden Phasen bezüglich des Grades ihrer Extension. Für zwei beliebige Phasen einer gegebenen extensionalen Veränderung, die sich in der Relation *ante – post* befinden, ist es somit möglich, ein Paar von ‚eingefrorenen‘ Phasen, d. h. von Konfigurations- bzw. Extensionszuständen desselben Verlaufstyps zu finden, das bezüglich des Grades der Extension und der jeweiligen extensionalen Struktur dem Paar der Veränderungsphasen gleich ist.

Zu jeden zwei beliebigen Phasen eines in die Luft steigenden Ballons z. B. können jeweils zwei Zustände mit fixiertem Abstand eines Ballons zum Erdboden hergestellt werden, in denen der Ballon-Erdboden-Abstand des jeweiligen Zustands dem Ballon-Erdboden-Abstand der jeweiligen Phase gleich ist.

Die derart geordneten Phasen einer extensionalen Veränderung bilden eine *statische* Ordnung. Während der Veränderung gehen aber die einzelnen Phasen ineinander über – die Veränderung schreitet stetig voran, bis sie ihren Endzustand erreicht hat. Ihre bezüglich der Veränderung in der *ante-post*-Relation stehenden Phasen bilden eine *kinetische* Ordnung. Eine extensionale Veränderung ist somit eine ‚innige Mischung‘ aus einer statischen und einer kinetischen Ordnung.

Damit die jeweilige Ordnung existieren kann, muss es die entsprechende Möglichkeit geben. Es muss jeweils ein Medium geben, von denen das eine die Realisierung beliebiger statischer extensionaler Zustände und das andere die Realisierung beliebiger kinetischer Phasen ermöglicht. Das erstere Medium ist der *Raum* und das letztere die *Zeit*. Die Bezeichnung von Raum und Zeit als Medien trägt der Tatsache Rechnung, dass sie das Bestehen von statischen Zuständen und kinetischen Phasen ermöglichen, ohne jedoch in ihre Struktur ‚einzugreifen‘.⁸ Das Verhältnis von Raum und Zeit zu den

⁸ Die Relativitätstheorie betrachtet Raum und Zeit selbst als veränderlich. Dadurch wird aber ihr Medium-Charakter nicht beeinträchtigt, da innerhalb eines Inertialsystems die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der involvierten Gegenstände durch die relative Veränderung der Raum- und Zeitmetrik auf Grund der Relativitätseffekte zwischen bewegten Inertialsystemen nicht beeinflusst werden.

statischen Zuständen und den kinetischen Phasen kann in Analogie zur Wirkung von Wasser als Lösemittel von Stoffen und Vermittler von Stoffveränderungen gesetzt werden. Wasser als Mittel ermöglicht (im Idealfall)⁹ Stoffveränderungen und auch die ‚Entfaltung‘ bestimmter Stoffeigenschaften, ohne jedoch die Natur der betroffenen Stoffe zu beeinflussen.

Die Metrisierbarkeit von extensionalen Veränderungen

Auf Grund der Tatsache, dass alle extensionalen Veränderungen ihrem Wesen nach eine innige Verbindung aus einer statischen und einer kinetischen Ordnung sind, die sich in Raum und Zeit entfaltet, ist es möglich, die quantitativen Verhältnisse zwischen Phasen als quantitative Verhältnisse zwischen Zuständen abzubilden. Das heißt, dass die zeitlichen Verhältnisse von Phasenmagnituden (Dauern) als räumliche Verhältnisse der jeweiligen Zustände (Längen, Flächen, Massen usw.)¹⁰ dargestellt werden können, was die Herstellung von Zeitmessgeräten auf der Grundlage der Herstellung von Extensions-Messgeräten (Maßstäbe, Waagen, Volumenmessgeräte usw.) ermöglicht. Dies bedeutet auch die Aufstellbarkeit einer linearen, stetigen, extensiven und absoluten Zeitskala, mit Hilfe derer extensionale Veränderungen, zunächst innerhalb eines so genannten ‚Inertialsystems‘¹¹, quantitativ erfasst und verglichen werden können.

Im Gegensatz zu extensionalen Veränderungen sind rein perfektive Veränderungen nicht metrisierbar, da sie nicht in Bezug auf extensionale Veränderungen gesetzt werden können. Handlungen hingegen sind als innige Mischungen von perfektiven und extensionalen Veränderungen metrisierbar. D. h. Dauern von Handlungen können in Bezug auf Dauern rein extensionaler Veränderungen gesetzt werden, was ihre durative Erfassung mittels Uhren ermöglicht.

⁹ Es gibt natürlich Fälle von Stoffveränderungen, in denen Wasser oder andere Lösemittel nicht bloß als neutrale Mittler, sondern als Teil der Stoffveränderung involviert sind. Insofern sind der Analogie zwischen Lösemittel und Raum/Zeit Grenzen gesetzt.

¹⁰ Zur „methodischen Ordnung“ von Zeitmessverfahren siehe Janich 1980.

¹¹ Ein Inertialsystem ist eine Konfiguration von Gegenständen, in der nur geradlinige konfigurative Veränderungen stattfinden.

4. Die zeitliche Kausalrelation in extensionalen Veränderungen – Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft

Zwischen jeweils zwei Phasen einer extensionalen Veränderung besteht neben der Ordnung, die durch die kinetische *ante-post*-Relation definiert wird, eine zweite Beziehung, die so beschaffen ist, dass das Bestehen der *ante*-Phase die notwendige und hinreichende Bedingung für das Bestehen der *post*-Phase ist. Eine notwendige und hinreichende Bedingung für das Bestehen einer Situation heißt ihre *Ursache*. Die Situation, die in dieser Weise von der Ursache abhängt, ist ihre *Wirkung*. Ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis heißt eine *Kausalrelation*. Das heißt, dass zwischen zwei beliebigen Phasen einer extensionalen Veränderung eine kinetische und somit eine *zeitliche Kausalrelation* besteht.

Diese kinetisch/zeitliche *ante-post*-Kausalrelation reicht allerdings nicht aus, um eine extensionale Veränderung zu individuieren, d. h. um sie von allen anderen extensionalen Veränderungen zu trennen.¹² Denn sie erlaubt es nicht, die ‚absolute‘ Ursache, d. h. den Anfang, und die ‚absolute‘ Wirkung, d. h. das Ende, einer extensionalen Veränderung zu bestimmen. Diese werden durch den Verlauf der Veränderung bestimmt, der die Realisierung der Intension der extensionalen Veränderung ist. Die Intension einer extensionalen Veränderung ist somit ebenfalls eine notwendige und hinreichende Bedingung für ihre Existenz. D. h. extensionale Veränderungen haben zwei Ursachen, eine extensionale – eine Phase die in einer kinetischen *ante-post*-Relation zu ihrer Anfangsphase steht – und eine intensionale, welche die Beschaffenheit dieser Anfangsphase und den Verlauf der Veränderung bestimmt. Erstere wird die *Effektivursache* und letztere die *Formursache* der extensionalen Veränderung genannt. Die kinetisch/zeitliche Kausalrelation zwischen den Phasen einer extensionalen Veränderung ist somit eine Effektivkausalrelation. Die Formursache hingegen ist nicht zeitlich, denn sie bestimmt die Gesamtheit der extensionalen Veränderung und ist selbst unveränderlich.

Das Bestehen der zeitlichen Effektivkausalrelation zwischen den Phasen einer extensionalen Veränderung bedeutet, dass die Phasen, die von einer gegebenen existierenden Phase $\phi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ (effektiv)verursacht werden,

¹² ‚Trennen‘ wird hier im ontologischen Sinne verstanden und nicht als bloßes erkenntnis­mäßiges ‚Unterscheiden‘. D. h., dass extensionale Veränderungen in der Realität als voneinander getrennte Entitäten vorkommen.

noch nicht existieren, weil $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ nur die bereits verursachte Extension umfasst. Andererseits beinhaltet die Extension von $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ die Extensionen aller Phasen $\varphi_{\text{ante}}^j(M^{\text{ext}})$, die ihre Effektivursachen sind. Diese Extensionen sind allerdings in der Extension von $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ nicht unterscheidbar, weil sie in der Extension von $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ aufgegangen sind. Die Effektivursachen von $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ existieren deshalb in der Realität ebenso wenig als separate Entitäten wie ihre noch nicht realisierten Wirkungen. Eine extensionale Veränderung wird so von jeder realisierten Phase $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ in zwei Klassen unterteilt, die jeweils $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ nicht enthalten. Die Klasse der Phasen, die die Wirkungen von $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ enthält, ist die *Zukunft* von $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$, während die Klasse der Ursachen von $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ ihre *Vergangenheit* ist. $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ selbst macht eine eigene Klasse aus, die nur $\varphi_{\text{present}}(M^{\text{ext}})$ enthält, die *Gegenwart*.

5. Die wesensmäßige Zeitlichkeit perfekter Veränderungen

Die Kausalrelation zwischen den Phasen einer perfekten Veränderung kann keine extensionale kinetisch/zeitliche Effektivrelation sein, da perfekte Veränderungen keine räumliche Extension haben. Man könnte daher behaupten:

- 1) dass es überhaupt keine perfekten Veränderungen gebe oder
- 2) dass die *ante-post*-Relation zwischen den Phasen einer perfekten Veränderung nicht kausal, und somit auch nicht zeitlich, sei oder
- 3) dass die *ante-post*-Relation zwischen den Phasen einer perfekten Veränderung zwar kausal, aber nicht zeitlich sei.

ad 1) – Es gibt keine perfekten Veränderungen: Wenn es keine perfekten Veränderungen gibt, dann wäre auch diese Behauptung unmöglich. Denn die Behauptung, dass es perfekte Veränderungen nicht gibt, gibt einen Gedanken wieder, der die Schlussphase eines Gedankengangs ist, welcher den Erkenntniszustand einer Person verändert. Die Behauptung, dass es keine perfekten Veränderungen gibt, ist somit Phase einer (defekten) perfekten Veränderung. Fazit: Es gibt perfekte Veränderungen.

ad 2) – Die *ante-post*-Relation zwischen den Phasen einer perfekten Veränderung ist nicht kausal und somit auch nicht zeitlich: Wäre dies der Fall, dann wäre das Einzige, was die Phasen einer perfekten Veränderung zusammenhält, ihre jeweilige direkte Beziehung zur Intension der perfekten Veränderung, d. h. zur Person. Damit aber eine Person diese Phasen als

Teile einer Einheit, nämlich einer gegebenen, ihr widerfahrenden perfektiven Veränderung begreift, müssen sie untereinander so geordnet sein, dass am Ende der Erkenntniszustand der Person verändert wird. Dies kann aber nicht passieren, wenn das personale Wesen das ‚Ermessen‘ hat, beliebige Gedanken beliebig zusammensetzen, denn in diesem Fall würde der Person keine Veränderung ihres Erkenntniszustandes widerfahren. Die Phasen einer perfektiven Veränderung müssen deshalb durch eine Relation miteinander verbunden sein, die vom Ermessen oder vom ‚Willen‘ der Person unabhängig ist. Fazit: Der Verlauf einer perfektiven Veränderung muss durch eine innere Beziehung seiner Phasen zusammengehalten werden, die von der Natur einer Kausalbeziehung ist.

ad 3) – Die Relation zwischen den Phasen einer perfektiven Veränderung ist kausal, aber nicht zeitlich: Wäre dies der Fall, dann könnten Handlungen keine innigen Verbindungen einer extensionalen und einer perfektiven Veränderung sein, denn dann gäbe es nichts, das beiden gemeinsam ist.

Das, was eine Handlung heißt, wäre in diesem Fall:

- a) eine mysteriöse Koinzidenz zwischen den Phasen einer extensionalen und einer perfektiven Veränderung oder
- b) eine Illusion bzw. eine fehlerhafte Wahrnehmung der tatsächlichen Verhältnisse.

ad a): Wäre eine Handlung eine bloße Koinzidenz, dann müsste diese durch ein unbekanntes Drittes vermittelt werden. Dieses Dritte kann keine Veränderung sein,¹³ somit muss es eine Intension sein. Diese Intension muss dann entweder:

- i) identisch mit der Intension des handelnden Menschen oder
- ii) etwas von ihr Verschiedenes sein.

ad i): Intensionen sind identisch – In diesem Fall ist eine Person die unveränderliche Intension von zwei Veränderungen, einer extensionalen und einer perfektiven, was zur Zurückweisung der Annahme führt, dass perfekte Veränderungen keine zeitliche Kausalstruktur haben.

ad ii): Intensionen sind verschieden – In diesem Fall müssen wir annehmen, dass die Person als Intension aus ‚Teilintensionen‘ zusammengesetzt ist. Somit wäre eine Person etwas Extensionales, was absurd ist.

¹³ Sonst würde ein unendlicher Regress entstehen.

Eine Handlung kann somit nicht die bloße Koinzidenz zwischen den Phasen einer extensionalen und einer perfektiven Veränderung sein.

ad b): Handlungen sind Illusionen – Wenn das Bestehen einer innigen Verbindung zwischen einer extensionalen und einer perfektiven Verbindungen eine Einbildung oder eine Fehlwahrnehmung der tatsächlichen Verhältnisse ist, dann gibt es entweder:

- α) keinen Unterschied zwischen einer beliebigen naturgesetzgeleiteten extensionalen Veränderung und einer Handlung oder
- β) keine extensionalen Veränderungen überhaupt.

ad α): In diesem Fall gibt es auch keine perfektiven Veränderungen, weil eine perfekte Veränderung im besseren Verständnis einer Situation resultiert. Dies ist aber absurd, weil die Erkenntnis, dass es keine perfektiven Veränderungen gibt, selbst das Resultat einer perfektiven Veränderung ist.

ad β): Es ist möglich, dass es nur perfekte Veränderungen gibt (das ist z. B. die These McTaggarts).¹⁴ In diesem Fall muss man aber behaupten – wie McTaggart es tut –, dass es realiter überhaupt keine extensionalen Veränderungen gibt – auch keine naturgesetzgeleiteten. Das einzige, was es gibt, sind (rein intensionale) Personen¹⁵ und ihre perfektiven Veränderungen. Auch wenn McTaggart meint, das Zustandekommen der Illusion der extensionalen Welt und ihrer Veränderungen erklären zu können,¹⁶ kann er trotzdem nicht erklären, warum manche perfekte Veränderungen zur Illusion von naturgesetzgeleiteten extensionalen Veränderungen und manche zur Illusion von Handlungen führen. Da diese Unterscheidungen nicht auf Willkür beruhen, muss der Grund für diese unterschiedlichen Illusionen in der Existenz einer naturgesetzartigen Intension liegen, die das Verhalten der Personen determiniert. Somit würden die Personen zu extensionalen Realisierungen dieser Intension und die perfektiven Veränderungen zu extensionalen Veränderungen (auch wenn diese Art der Extensionalität rein numerisch ist und mit der materiellen Extensionalität nichts Gemeinsames hat). Die Annahme also, dass es nur perfekte Veränderungen gibt, führt zu einem Widerspruch.

Fazit: Die Relation zwischen den Phasen einer perfektiven Veränderung ist kausal und zeitlich.

¹⁴ Und ebenfalls die These von Parmenides und Leibniz.

¹⁵ McTaggarts ‚spirits‘ oder Leibnizsche ‚Monaden‘.

¹⁶ McTaggart 1927, S. 193 ff.

Finalität

Perfektive Veränderungen sind kausal strukturiert, aber nicht effektivkausal, weil ihre Phasen oder Momente keine Extension haben. Die kausale Beziehung zwischen den Phasen einer perfektiven Veränderung beruht deshalb nicht auf dem ‚ kreativen Vermögen ‘ der *ante*-Phase, die *post*-Phase zu erzeugen, sondern auf dem Vermögen der *post*-Phase, zu erklären, warum die *ante*-Phase die notwendige und hinreichende Bedingung für das Zustandekommen der *post*-Phase ist. Das heißt, dass das Erreichen des Endes einer perfektiven Veränderung mit ihrem Gesamtverlauf identisch ist. Wenn ich z. B. eine Behauptung logisch beweise, dann zeigt der gelungene Beweis nicht nur, dass die Behauptung aus den Prämissen ableitbar ist, sondern auch, dass die Prämissen die notwendige und hinreichende Bedingung für die Aufstellung der gegebenen Behauptung sind. Mit anderen Worten, eine perfektive Veränderung strebt nicht nur ihre Endphase an, sondern wird von dieser überhaupt ‚angestoßen‘. Perfektive Veränderungen sind nicht effektivkausal, sondern *finalkausal* strukturiert und diese Struktur bezieht sich auf das zeitliche Verhältnis ihrer Phasen, d. h. auf ihre Zeitlichkeit.

6. Die wesentlichen Eigenschaften der extensionalen Zeit – Isotropie und Inhomogenität

Isotropie

Wir rekapitulieren:

1. Die extensionale Zeit ist das Medium, in welchem extensionale Veränderungen sich vollziehen.
2. Extensionale Veränderungen sind innige Verbindungen einer statischen und einer kinematischen Ordnung, die die Anwendung der räumlichen Metrik auf die kinematische Ordnung erlauben.
3. Alle extensionalen Veränderungen bilden ein zweidimensionales effektivkausales Kontinuum.
4. In diesem Netz werden die extensionalen Veränderungen nur durch ihre jeweiligen unterschiedlichen Intensionen individuiert.

Aus 1–4 folgt, dass zwei extensionale Veränderungen bezüglich ihrer Dauern nicht nur *synchron*, d. h. wenn sie als Teil derselben Gegenwart parallel verlaufen, sondern auch *diachron*, wenn sie in einer *ante-post*-

Relation stehen, verglichen werden können. Eine Dauer ist entlang der Zeitachse verschiebbar und mit anderen Dauern verknüpfbar. Die Zeit hat demzufolge auch die Natur einer mathematischen Gruppe, in welcher durch die Anwendung bestimmter Operationen Transformationen möglich sind. Da jede extensionale Veränderung mit sich identisch ist, muss es in der Gruppe der extensional zeitlichen Transformationen ein Element geben, dessen In-Relation-Bringen zu einem beliebigen anderen Element, d. h. zu einer beliebigen extensionalen Veränderung, dieselbe – identische – extensionale Veränderung zum Resultat hat. Dieses *neutrale Element* zeitlicher Transformationen bedingt die *Isotropie* der Zeit.¹⁷

Absolute Zeit und absoluter Raum?

Es gibt philosophische und theoretisch-physikalische Systeme,¹⁸ welche die 4. These ablehnen und stattdessen behaupten, dass die extensionalen Veränderungen durch eine einzige Intension individuiert werden. Historisch tritt diese These als Behauptung auf, alle extensionalen Veränderungen gingen auf das Wirken Gottes zurück. In diesem Fall bilden alle extensionalen Veränderungen die Phasen einer einzigen, das gesamte Weltall umspannenden extensionalen Veränderung und finden in einem einzigen, homogenen und isotropen zeitlichen und in einem einzigen, homogenen und isotropen räumlichen Medium statt. Zeit und Raum sind dieser Auffassung nach nicht nur kontinuierlich, sondern auch homogen. Dieses gemeinsame Zutreffen von Kontinuität und Homogenität konstituiert das, was historisch als *absolute Zeit* und *absoluter Raum* bezeichnet wird.

Die Vorstellung allerdings einer einzigen Intension aller extensionalen Veränderungen ist mit der Existenz handelnder personaler Wesen unvereinbar (denn Handlungen sind innige und unauflösbare Verbindungen perfektiver und extensionaler Veränderungen und setzen als solche voraus, dass es zumindest zwei Intensionen gibt) und muss deshalb zurückgewiesen werden.

¹⁷ Analog dazu bedingt das neutrale Element räumlicher Transformationen die *Isotropie des Raumes*.

¹⁸ In der Philosophie: Platon im *Timaios*, Descartes, Spinoza; in der Physik: Newton.

Inhomogenität

Somit ist die Zeit¹⁹ inhomogen, denn die mediale Eigenschaft der Zeit entfaltet sich ‚lokal‘, d. h. stets mit Bezug auf die jeweilige extensionale Veränderung, die durch die jeweilige Intension informiert wird. So kann es vorkommen, dass unter bestimmten Bedingungen das „mediale Vermögen“ der Zeit, Veränderungen zu ermöglichen, selbst modifiziert wird. Dies bedeutet, dass es unterschiedliche Zeitmetriken gibt, und zwar in Abhängigkeit von einem extensionalen Parameter – die Allgemeine Relativitätstheorie sagt uns, dass dieser Parameter die Masse der extensionalen Körper ist. Der Grund für das Vermögen der Masse, die so genannte ‚Zeitdilatation‘ zu verursachen, liegt allerdings im Wesen der extensionalen Veränderung selbst, denn die Zeitmetrik ändert sich bereits bei sich verändernden Veränderungen, etwa wenn eine Bewegung in einem sich bewegenden Inertialsystem stattfindet.²⁰ Die Bewegung des Inertialsystems ‚ergreift‘ jeden zeitlichen Moment der bewegten Bewegung und führt zu einer ‚Dehnung‘ der bewegten Bewegung. Die homologe zeitdilatative Wirkung von Massen auf Bewegungen wird durch den Umstand erklärt, dass sich zwischen zwei Massekörpern eine Attraktionskraft (Gravitationskraft) entfaltet, die beide Körper aufeinander beschleunigt. Auch wenn zwei Körper sich berühren und sich somit nicht aufeinander zubewegen, hat die von beiden erfahrene Beschleunigung denselben Effekt wie eine bewegte Bewegung bzw. eine verändert werdende Veränderung.

Da aber die Zeit kontinuierlich ist, muss es eine Transformationsoperation geben, die es ermöglicht, dass jede beliebige Dauer in jede andere beliebige Dauer transformiert werden kann, denn nur so ergibt es Sinn, von der Zeitdilatation beschleunigter Veränderungen zu reden. Die Gruppe der zeitlichen Magnituden-Transformationen enthält somit auch ein *neutrales Element*, den *Lorentz-Faktor* ($1/\sqrt{1-[v^2/c^2]}$).²¹ Dieses Element enthält eine Universalkonstante, die Lichtgeschwindigkeit c , die den Wert einer Grenzveränderungsrate angibt. Der Grund dafür, dass die Grenzveränderungsrate die Geschwindigkeit des Lichtes ist, d. h. dass sie an eine bestimmte Quali-

¹⁹ Da die Zeitmetrik auf einer Raummetrik beruht, folgt aus der Inhomogenität der extensionalen Zeit auch die Inhomogenität des Raumes.

²⁰ Die theoretische Behandlung dieser Phänomene liefert die Spezielle Relativitätstheorie.

²¹ Genannt nach dem niederländischen Physiker Hendrik Antoon Lorentz (1853-1928).

tät der Extensionalität gebunden ist, hat mit dem Wesen der Materie selbst zu tun und ist nicht Gegenstand unserer Untersuchung.

7. Die wesentliche Eigenschaft der perfektiven Zeit – Eigenheit

Perfektive Veränderungen sind Veränderungen des kognitiven Zustandes von Personen. Das wesentliche Merkmal einer Person ist ihre absolute und fundamentale Einzigartigkeit. Die Personen bestimmen sich gegenseitig durch ihre Getrenntheit und nicht durch ihre Gemeinsamkeiten, oder, anders ausgedrückt, das Gemeinsame an Personen ist ihre fundamentale Unterschiedlichkeit. Die perfektiven Veränderungen einer Person vollziehen sich ausschließlich an ihr und sind keiner anderen Person direkt zugänglich. Die Zeitlichkeit von perfektiven Veränderungen ist somit an die denkende Person gebunden, ihr charakteristisches Merkmal ist ihre *Eigenheit*. Das Denken jeder Person entfaltet sich in seiner eigenen perfektiven Zeit und kann nicht unmittelbar auf das Denken einer anderen Person bezogen werden – weder zeitlich noch seinem Inhalt nach.

Es gehört aber zu unserer lebensweltlichen Erfahrung, dass wir extensional-zeitliche Bestimmungen auf perfektive Veränderungen anwenden und perfektive Vorgänge interpersonal bezüglich derartiger Bestimmungen vergleichen. Wir sprechen von der ‚Langsamkeit‘ oder der ‚Schnelligkeit‘ des Denkens einer Person und wir wissen, dass die Vollendung von Gedankengängen extensionale Zeit in Anspruch nimmt. Diese Tatsachen sind weder mysteriös, noch sind sie eine empirische Widerlegung der Eigenheit der perfektiven Zeit, sondern beruhen auf der Realität von Handlungen. Personen interagieren über ihre Handlungen, die, wie bereits erwähnt, innige und unauflösbare Verbindungen von perfektiven und extensionalen Veränderungen sind. Handlungen sind somit über ihre extensional-zeitliche ‚Seite‘ miteinander verbunden, die kontinuierlich und isotrop ist. Zum perfektiven Aspekt einer Handlung gehört aber auch, dass eine Person nicht nur den Vollzug ihrer Handlung kognitiv erfasst, sondern auch, dass sie erkennen kann, ob eine Handlung gelingt oder misslingt und aus welchem Grund sie gelingt oder misslingt. Dies bedeutet, dass eine Person auch die Natur von extensionalen Veränderungen erfassen kann, die nicht ihre eigenen Handlungen sind. Eine Person ist in der Lage, Handlungen anderer Personen zu erkennen und die perfektiven Veränderungen in ihnen nachzuvollziehen. Dadurch ist eine Person in der Lage, die Eigenheit der perfektiv-zeitlichen

Veränderung einer anderen Person auf ihre eigene Zeitlichkeit zu beziehen und eine interpersonale Brücke über die Kluft der Eigenheit der jeweiligen individuellen perfektiven Zeit herzustellen.

8. Analogia Temporis

Im vorigen Abschnitt haben wir gesehen, dass perfektive Veränderungen zeitlich sind und dies trotz der Tatsache, dass ihre Phasen nicht in einem effektivkausalen Zusammenhang stehen. Perfektive Veränderungen sind somit nicht in derselben Weise zeitlich wie die extensionalen Veränderungen. Traditionell gesprochen, wird der Ausdruck ‚zeitlich‘ bei extensionalen und perfektiven Veränderungen nicht *univok* (in genau demselben Sinne) gebraucht. Andererseits wird er auch nicht *äquivok* gebraucht, d. h. nicht in zwei grundsätzlich unterschiedlichen Bedeutungen.²² Beide Veränderungsarten sind zeitlich, aber ihre Zeitlichkeit unterscheidet sich in einem Aspekt. Die Zeitlichkeit extensionaler Veränderungen vermittelt eine effektivkausale Relation zwischen ihren Phasen, welche wiederum als räumliche Zustände darstellbar sind, während die Zeitlichkeit perfektiver Veränderungen deren Phasen in eine Reihe zunehmender Perfektion ordnet. In der aristotelischen Tradition heißt diese Art des Gebrauchs eines Ausdrucks *analog*.²³ Die Zeitlichkeit kommt extensionalen und perfektiven Veränderungen analog zu, der Ausdruck ‚zeitlich‘ hat in Bezug auf sie eine analoge Bedeutung. Der Ausdruck ‚analog‘ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass zwischen beiden Formen der Zeitlichkeit eine Ähnlichkeit besteht, die aber nicht so verstanden werden darf, dass beide Zeitlichkeiten demselben Genus angehören. Perfektive und extensionale Zeitlichkeit verhalten sich nicht so wie Löwe und Tiger, die beide dem Genus *panthera* als zwei seiner Spezies (von mehreren) angehören.²⁴ Zwischen den Relata einer Analogie-Relation besteht vielmehr eine Hierarchie, in dem Sinne, dass das eine der beiden Relata eine Vorrangigkeit²⁵ gegenüber dem anderen aufweist, so

²² Etwa wie der Ausdruck ‚Bank‘, der einmal ein Möbelstück und einmal ein Geldinstitut bedeutet.

²³ Vgl. dazu auch Tegtmeyer 2013: 114 ff.

²⁴ D. h., dass der Ausdruck *panthera* in den Speziesnamen *panthera leo* und *panthera tigris* univok ausgesprochen wird.

²⁵ Dazu später mehr.

dass das nachrangige Relatum das analoge Merkmal deswegen besitzt, weil das vorrangige es aufweist.²⁶

Gegen die These der Analogie der Zeit können vier Einwände angeführt werden:

- 1) Extensionalen und perfektiven Veränderungen wird Zeitlichkeit univok zugesprochen.
- 2) Extensionalen und perfektiven Veränderungen wird Zeitlichkeit äquivok zugesprochen.
- 3) Es gibt nur extensionale Veränderungen und somit nur extensionale Zeitlichkeit.
- 4) Es gibt nur perfektive Veränderungen und somit nur perfektive Zeitlichkeit.

ad 1): Das univoke Zusprechen von Zeitlichkeit widerspricht der phänomenologisch bestimmbaren Differenz zwischen extensionalen und perfektiven Veränderungen, nämlich der Tatsache, dass extensionale Veränderungen effektivkausal strukturiert und zeitlich isotrop und inhomogen sind, während perfektive Veränderungen finalkausal strukturiert und zeitlich durch ihre Eigenheit charakterisiert sind. Um also die These der Univozität des Zusprechens zeitlicher Attribute aufrechterhalten zu können, muss man beweisen, dass *entweder* die extensionalen *oder* die perfektiven Veränderungen keine Wirklichkeit aufweisen. Wir haben aber gesehen, dass die Zurückweisung der Wirklichkeit extensionaler Veränderungen zu einem logischen Widerspruch und die Zurückweisung der Wirklichkeit perfektiver Veränderungen zu einem realen Widerspruch führt – nämlich zur Leugnung der Realität von Handlungen. Somit ist bewiesen, dass extensionalen und perfektiven Veränderungen die Zeitlichkeit nicht univok zugesprochen werden kann. Dieselbe Argumentation führt zur Zurückweisung des dritten und des vierten Einwandes.

ad 2): Das äquivoke Zusprechen der Zeitlichkeit impliziert, dass entweder die extensionalen oder die perfektiven Veränderungen nur dem Namen, aber nicht dem Wesen nach zeitlich sind. Diese Behauptung kommt aber

²⁶ Der analoge Gebrauch eines Ausdrucks ist vom rein metaphorischen Gebrauch streng zu unterscheiden, auch wenn die metaphorische ‚Kraft‘ mancher Ausdrücke sich ihrer analogen Verwendbarkeit verdankt. Vgl. dazu das Kapitel *The Explanatory Function of Metaphor* in Hesse 1970.

der Zurückweisung der Wirklichkeit einer der beiden Veränderungsarten gleich, was wiederum, wie gezeigt worden ist, zu einem Widerspruch führt.

Da die Unterscheidung zwischen univokem, äquivokem und analogem Zusprechen eines Prädikats bzw. Zukommen einer Eigenschaft erschöpfend ist, führt die Zurückweisung der beiden ersteren zwingend zur Schlussfolgerung, dass die Zeitlichkeit extensionalen und perfektiven Veränderungen nur analog zukommt.

9. Die Synchronität zwischen perfektiver und extensionaler Zeit

Das analoge Zukommen der Zeitlichkeit führt uns zum Problem der Synchronität der extensionalen und der perfektiven Zeit. Aus der Tatsache nämlich, dass perfektive und extensionale Veränderungen in analoger Weise zeitlich sind, folgt nicht, dass sie notwendigerweise synchron ablaufen, d. h. es folgt weder

- a) dass perfektive und extensionale Vorgänge zeitlich „parallel“ verlaufen noch
- b) dass perfektive und extensionale Vorgänge eine konstante „Phasendifferenz“ aufweisen, d. h. also dass die Zeit in perfektiven und extensionalen Vorgängen mit derselben ‚Rate‘ fließt und dass beide Zeitreihen eineindeutig aufeinander abbildbar sind.

Unsere Lebenserfahrung zeigt uns sogar, dass perfektive und extensionale Zeit nicht immer ‚parallel‘ verlaufen: Manchmal sind wir dermaßen in ‚Gedanken versunken‘, dass wir nicht merken, dass die (extensionale) Zeit vergangen ist. Auch während der Schlafphasen haben wir kein extensionales Zeitgefühl, obwohl wir auch während des Schlafes perfektive Vorgänge erleben bzw. vollziehen, und es gibt darüber hinaus diverse seelische Zustände, die dazu führen, dass die perfektive und die extensionale Zeit ‚auseinandergehen‘. Reichen diese phänomenalen Evidenzen nicht aus, um die Vorstellung von zwei ‚Zeiten‘ zu belegen, die nur zufällig ‚parallel‘ und im ‚Gleichschritt‘ verlaufen?

Ich glaube aber, dass gezeigt werden kann, dass im Normalfall perfektive und extensionale Zeit notwendigerweise parallel und im Gleichschritt, d. h. synchron, ablaufen, und dass ihr ‚Auseinanderklaffen‘ verschiedene Fälle von Privation markiert, von denen manche, wie der Schlaf und das In-Gedanken-versunken-Sein, normal und manche pathologischen Charakters sind.

Der Nachweis der Synchronität der extensionalen und der perfektiven Zeitlichkeit wird durch das Bestehen von Handlungen geliefert. Als innige und nicht auflösbare Verbindung einer perfektiven und einer extensionalen Veränderung erfordert eine Handlung die Synchronität ihrer beiden Aspekte. Ein ‚Vorlaufen‘ des perfektiven Veränderungsaspektes würde die Auflösung der Handlung bedeuten, denn man wäre ‚geistig‘ schneller am Ende der Handlung als der eigene Körper. Ein ‚Nachgehen‘ des perfektiven Veränderungsaspektes würde andererseits dazu führen, dass die extensionale Veränderung nicht vollständig als Handlung begriffen würde. In einer Handlung sind somit der perfektive und der extensionale Veränderungsaspekt synchronisiert, was erlaubt, auf den gesamten Handlungsverlauf die zeitliche und räumliche Metrik des extensionalen Veränderungsaspektes anzuwenden. Dadurch wird es auch möglich, Handlungen auf rein extensionale Veränderungen metrisch zu beziehen. Man kann z. B. die eigene Laufgeschwindigkeit mit der Geschwindigkeit eines rollenden Wagens vergleichen und das Verhältnis quantitativ bestimmen oder die Kraftentfaltung eines Schläges mit der Kraftentfaltung eines aufprallenden Steines vergleichen usw.

Insofern wir also im Modus der Handlung mit der extensionalen Welt interagieren, verlaufen perfektive und extensionale Zeit synchron, d. h. parallel und in Phase, was uns wiederum ermöglicht, sowohl Perioden der extensionalen Passivität – Schlaf, Ohnmacht, Meditation, tiefes Nachdenken – als auch extensionale Veränderungen an uns – Altern, Wachstum, Körperrhythmen – zeitlich extensional zu erfassen.

10. Die metaphysische Vorrangigkeit der Perfektivität vor der Extensionalität – Teleologie und Wahrheit

Teleologie

Perfektive und extensionale Vorgänge streben ihren jeweiligen Endzustand an. Im Falle der perfektiven Veränderungen besteht dieser in einem Gedanken, der alle vorausgegangenen Gedanken umfasst und so ordnet, dass diese Ordnung die notwendige und hinreichende Bedingung für das Zustandekommen und das Bestehen der Endphase bildet. Die Endphase von extensionalen Veränderungen verwirklicht hingegen ‚lediglich‘ den Inhalt ihrer

jeweiligen Intension.²⁷ Diese Verwirklichung erfolgt aber ohne ‚Kontrolle‘ oder ‚Rückkopplung‘ mit dem Inhalt der Intension. D. h. es gibt für den Mechanismus einer extensionalen Veränderung keine Möglichkeit, den Grad der faktischen Realisierung des Inhalts der sie informierenden Intension mit den ‚Sollvorgaben‘ abzugleichen und diesen gegebenenfalls zu korrigieren. Damit ist nicht gemeint, dass es keine ‚Reparaturmechanismen‘ gibt, die kontingente Fehler oder negative Umwelteinflüsse korrigieren, welche z. B. die normale Entwicklung eines Lebewesens beeinträchtigen. Doch die Wirkung dieser Mechanismen ist ebenfalls faktisch und ihre Effektivität kann von kontingenten Faktoren negativ beeinflusst werden – und wird es auch. Dies bedeutet, dass die ‚Auszeichnung‘ der Endphase einer extensionalen Veränderung als solche nur aus der Perspektive einer perfektiven Veränderung erfolgen kann, welche den Verlauf der extensionalen Veränderung in ihrem Gedankengang nachvollzieht. Die Finalität einer extensionalen Veränderung kann mit anderen Worten erst nach ihrer Erfassung durch eine korrespondierende perfektive Veränderung festgestellt werden. Ihr angestrebtes Ende, ihr *telos*, kann nur im Rahmen des Denkens, des *logos*, als ihr Ende erkannt werden. Extensionale Veränderungen sind somit einerseits durch ihre jeweilige Intension form- und durch die zeitliche Beziehung ihre Phasen effektivkausal strukturiert und andererseits, insofern ihr Verlauf und ihr Ende von einer perfektiven Veränderung erfasst und ‚begleitet‘ werden, *teleologisch* strukturiert.

Die ‚Abhängigkeit‘ der Teleologie extensionaler Veränderungen von perfektiven Veränderungen darf aber nicht so verstanden werden, dass ohne Erfassung durch ein Denken extensionale Veränderungen überhaupt nicht stattfinden. Die häufig kolportierte Frage, ob ein im Wald umfallender Baum ein Geräusch erzeugt, wenn niemand da ist, um es zu vernehmen, ist naiv und scheinphilosophisch. Es geht bei dieser Abhängigkeit nicht darum, dass extensionale Veränderungen das Resultat perfektiver Veränderungen sind, sondern dass durch das perfektive Erfassen eine extensionale Veränderung ihre vollkommene Vollendung findet – Hegel würde sagen, dass eine natürliche Existenz erst durch das Erfassen durch den Geist zu ihrer Idee kommt. Die Perfektivität hat in diesem Sinne den metaphysischen

²⁷ Das Altern eines Lebewesens gehört ebenfalls zur Realisierung des Inhalts seiner Intension, auch wenn Alterungsprozesse unter geeigneten Bedingungen verlangsamt oder auf unbestimmte Zeit ausgesetzt werden können.

Vorrang vor der Extensionalität, während – mit Ausnahme von Handlungen – die Extensionalität ontologisch der Perfektivität vorausgeht, weil das Denken die extensionalen Veränderungen nicht hervorruft, sondern lediglich erfasst und in Bezug zu ihren Intensionen bringt. Nur im Falle von Handlungen sind der extensionale und der perfektive Aspekt metaphysisch und ontologisch gleichrangig.

Wahrheit

Die teleologische Strukturierung einer extensionalen Veränderung bedarf, wie wir gesehen haben, der Erfassung des extensionalen Verlaufs und der Intension dieser Veränderung durch eine perfektive Veränderung. Dieses Erfassen kann allerdings misslingen, in dem Sinne, dass es entweder den extensionalen Verlauf oder die Intension, oder beides, nicht adäquat in den Verlauf der perfektiven Veränderung abbildet. Eine perfektive Veränderung steht dadurch in einer zweiten Beziehung – neben der Synchronität – zu einer extensionalen Veränderung, welche traditionell *Wahrheit* genannt wird. Bekanntlich gehören die Bedingungen und die Methoden zur Feststellung des Bestehens der Wahrheitsbeziehung zu den zentralen Problemen der Philosophie und haben eine Vielfalt von Wahrheitstheorien hervorgebracht, die einerseits versuchen, eine adäquate Explikation dieses Begriffs zu liefern und andererseits einen Zustand zu beschreiben, bei welchem die Wahrheitsbeziehung notwendigerweise besteht. Die Erkenntnis Descartes', dass perfektive Veränderungen bezüglich der Wahrheitsbeziehung reflexiv sind, d. h. dass im Denken ‚Für-wahr-Halten‘ und ‚Wahr-Sein‘ zusammenfallen, bestätigt zunächst nur, dass perfektive Veränderungen real sind, d. h. dass denkende Personen existieren. Sie liefert aber kein hinreichendes Argument zur Widerlegung der skeptischen Behauptung, dass die Wahrheitsbeziehung als Entsprechung zwischen einer perfektiven und einer extensionalen Veränderung – oder traditioneller ausgedrückt: als Entsprechung der Dinge zu den Gedanken (*adaequatio rei et intellectus*) – entweder gar nicht bestehen würde oder dass sie nicht so aufgefasst werden könnte. Unbeschadet der Analyse der Cartesischen Methode zur Überwindung des Skeptizismus und ihrer ontologischen Probleme will ich hier die These vertreten, dass das nicht zu leugnende Vorhandensein von Handlungen, d. h. von in-nigen und unauflösbaren Verbindungen von extensionalen und perfektiven Veränderungen, das entscheidende Argument gegen die fundamentalskepti-

sche Position liefert. Die Realität ihrer Handlungen ist einer Person genauso unmittelbar gegeben wie die Realität des eigenen Denkens, gerade weil Handlungen nicht *nach* der Vollendung ihrer extensionalen Komponente perfektiv erfasst werden, sondern weil der extensionale Fortschritt von Handlungen *identisch* mit ihrem perfektiven Fortschritt ist. Für Handlungen besteht somit ebenfalls die notwendige Koinzidenz von ‚Für-wahr-Halten‘ und ‚Wahr-Sein‘. Dies gilt im Übrigen auch für den Fall, dass durch eine besonders perfide externe Manipulation bei einer Person simultan eine extensionale und eine diese erfassende perfektive Veränderung evoziert würden, so dass bei dieser Person ‚der Eindruck‘ des eigenen Handelns entstehen würde. Insofern es also möglich wäre, bei einer Person durch externe Einwirkung innige und unauflösbare Verbindungen von perfektiven und extensionalen Veränderungen hervorzurufen, gilt für diese „verursachten“ Handlungen dieselbe Korrespondenz zwischen den Dingen und dem Denken wie für „echte“ Handlungen.

Es ist also grundsätzlich möglich, die Teleologie einer extensionalen Veränderung perfektiv korrekt zu erfassen, was allerdings nicht bedeutet, dass dies immer gelingt. Die Untersuchung der verschiedenen vollwertigen und privativen Modi der Wahrheitsrelation – der verschiedenen Arten von Wahrheit und Falschheit – sind nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Was mit diesem Exkurs über die Wahrheit gezeigt werden sollte, ist, dass die Wahrheitsrelation, obwohl sie selbst nicht zeitlich ist, denn sie betrifft das unveränderliche Verhältnis zwischen Veränderungen, ein notwendiger Aspekt der Zeitlichkeit ist.

Zeitlichkeit als Transzendentalie?

Die Zeitlichkeit ist nicht das einzige ‚ontologische Grundmerkmal‘, das verschiedenen Entitäten analog zukommt. Dies trifft auch für das Sein, das Gute, die Wahrheit und die Zahligkeit²⁸ zu – die so genannten *Transzendentalien*. Die Räumlichkeit hingegen ist keine Transzendentalie, denn sie kommt ausschließlich materiell-extensionalen Entitäten zu.²⁹

²⁸ In der aristotelischen Tradition ist die einzige Zahl, der analoge Realität zukommt, die Einheit bzw. die Eins.

²⁹ Der Ausdruck „Raum“ wird auch in nichtmateriellen Zusammenhängen gebraucht, wie z. B. in der Mathematik (geometrische Räume) oder in der Kunst (Farb- und Klangräume). Diese Verwendungsweise ist aber rein metaphorisch und beruht nicht auf einer ontologischen Analogie, sondern auf einer Abstraktion.

Man kann nun einwenden, dass die Zeitlichkeit keine Transzendentalie sei, allein schon deshalb, weil nicht ausgeschlossen werden kann, dass es nichtzeitliches Seiendes gibt, wohingegen alles Zeitliche seiend ist. Auch wenn diese Diagnose zutreffen sollte, bedeutet sie nicht, dass die Zeitlichkeit verschiedenen Vorgangsarten nicht-analog zukommt. Mit anderen Worten, die Nicht-Transzendentalität der Zeitlichkeit bedeutet nicht ihre notwendige Univozität. Allerdings kann auch behauptet werden, dass es überhaupt kein nichtzeitliches Seiendes gibt, weil auch Gott als denkendes Wesen wesensmäßig tätig ist und somit auch in analoger Weise zeitlich. Aber auch wenn wir das Wesen Gottes beiseite lassen, erweist sich die Zeitlichkeit in der endlichen Welt als Transzendentalie, weil auch das endliche Denken, wie wir gesehen haben, wesensmäßig zeitlich ist.

11. Zeitlichkeit und Freiheit

Die bisherigen Überlegungen haben Folgendes ergeben:

1. Es gibt zwei ontologisch unabhängige Arten von Veränderungen, die extensionalen und die perfektiven Veränderungen.
2. Beiden Arten kommt in analoger Weise die Zeitlichkeit zu.
3. Es gibt eine dritte, ontologisch abhängige Art von Veränderungen, die Handlungen. Handlungen sind innige und unauflösbare Verbindungen von jeweils einer extensionalen und einer perfektiven Veränderung.
4. Die Zeitlichkeit von extensionalen Veränderungen manifestiert sich als effektivkausales Verhältnis zwischen ihren Phasen.
5. Die extensionalen Veränderungen bilden ein zeitliches, effektivkausal verknüpftes Kontinuum, das allein durch die unterschiedlichen Intensionen in verschiedene, voneinander intensional abgetrennte Verläufe individuiert wird.
6. Die Zeitlichkeit von perfektiven Veränderungen manifestiert sich als finalkausales Verhältnis zwischen ihren Phasen.
7. Perfektive Veränderungen bilden ebenfalls ein zeitliches Kontinuum, das durch die Inklusion aller Gedanken einer Person in ihrem höchsten bzw. perfektsten Gedanken bestimmt wird.
8. Handlungen als innige und unauflösbare Verbindungen von extensionalen und perfektiven Veränderungen sind in ihrem Verlauf sowohl extensional- als auch finalzeitlich eindeutig bestimmt.

Aus 1.-8. folgt, dass die Existenz und das Handeln personaler Wesen durch die Struktur ihrer extensionalen und perfektiven Veränderungen vollständig bestimmt sind. Es gibt keine Möglichkeit für sie, die zeitliche Ordnung und die Kette der Phasen ihrer Existenz zu verändern, noch ist es ihnen möglich, die Kontinua ihrer extensionalen und perfektiven Verläufe zu durchbrechen. Die Existenz personaler Wesen scheint vollständig durch die zeitliche Struktur der extensionalen und perfektiven Veränderungen determiniert zu sein.

Andererseits aber erleben personale Wesen ihre Existenz im Modus der Freiheit. Dies bedeutet, dass die Freiheit den Inhalt von Gedanken ausmacht, die die Finalursache von perfektiven Veränderungen sind. Die Idee der Freiheit scheint darüber hinaus derart mit der Natur personaler Wesen verbunden zu sein, dass es nicht möglich ist, sie durch Rückgriff auf ein höheres Genus und eine spezifische Differenz zu definieren. Wir können allerdings vor dem Hintergrund eines fundamentalen, begrifflich nicht fassbaren – d. h. undefinierbaren – Verständnisses von Freiheit versuchen, ihre wesentlichen Aspekte und die daraus resultierenden Konsequenzen für unser praktisches Handeln zu beschreiben.³⁰

Die Freiheit wird üblicherweise als das Vermögen personaler Wesen dargestellt, sich einerseits Ziele zu setzen und diese handelnd durch den Einsatz geeigneter Mittel zu verfolgen und zu erreichen, und andererseits bereits von ihnen gesetzte Ziele aufzugeben und ihre Verfolgung abzubrechen. Die Freiheit ist, anders ausgedrückt, das Vermögen personaler Wesen, perfektive Veränderungen und Handlungen durch Setzen von Finalursachen einzuleiten.³¹

Wege zur Kompatibilität von Freiheit und Zeitlichkeit

Dieses Verständnis der Freiheit personaler Wesen scheint so der vollständigen zeitlichen – und somit auch kausalen – Determiniertheit von extensionalen und perfektiven Veränderungen (und somit auch der Handlungen) zu widersprechen. Wir werden hier vier ‚Wege‘ zur Auflösung dieses Widerspruchs untersuchen:

³⁰ Kant ist der Ansicht, dass diese Beschreibung das höchste ist, was wir in Bezug auf das Verständnis der Freiheit erreichen können.

³¹ Die Kantische Bestimmung der Freiheit als Autonomie, d. h. Selbstgesetzgebung, sollte m. E. in diesem Sinne verstanden werden

- 1) Die Freiheit ist in Analogie zur Wahrheit un- bzw. außerzeitlich.
- 2) Die Freiheit ist eine Illusion.
- 3) Die Freiheit ist, neben der extensionalen und der perfektiven, eine unabhängige Art der Kausalität.
- 4) Die Freiheit ist eine besondere Art der Finalität, und zwar die Erkenntnis der notwendigen Wahrheit einer Finalursache.

ad 1): Die Wahrheit ist deshalb un- bzw. außerzeitlich, weil sie eine Relation zwischen zwei Phasen oder Zuständen ist. Entweder besteht diese Relation oder sie besteht nicht und insofern sie besteht, kann sie nicht verändert werden, weil die Phasen als Teile von Veränderungen selbst unveränderlich sind. Die Freiheit ist allerdings keine Relation zwischen fixen Entitäten, sondern sie manifestiert sich in einer besonderen Art von Veränderungen, nämlich als Handlungen. Die Freiheit ist somit zeitlich.

ad 2): Eine Illusion ist entweder

- a) die verzerrte Erfassung oder Wahrnehmung von etwas Existierendem oder
- b) sie ist das Für-wirklich-Halten einer bloßen Vorstellung.

ad a): Im Falle der verzerrten Erfassung oder Wahrnehmung von etwas Existierendem müssen das Original und seine Illusion bezüglich ihres Wesens übereinstimmen, weil sonst die Illusion nicht die Illusion von etwas Bestimmtem wäre. Die Kombination zweier zweidimensionaler Bilder erweckt in uns z. B. die Illusion, den abgebildeten Gegenstand dreidimensional zu sehen. Dies ist aber nur deswegen möglich, weil die beiden Bilder zweidimensionale Projektionen des dreidimensionalen Gegenstandes sind. Die Illusion besteht somit lediglich bezüglich des faktischen Vorhandenseins des dreidimensionalen Gegenstandes im Hier und Jetzt und nicht bezüglich der Tatsache, dass dieser Gegenstand dreidimensional ist. Die Illusion gibt also die Dreidimensionalität des Gegenstandes verzerrt wieder und nicht die Verzerrung von etwas Anderem als der Dreidimensionalität. Sollte nun die Freiheit eine Illusion im Sinne einer verzerrten Wiedergabe der Realität sein, dann muss diese Realität ein Merkmal besitzen, dass in der Freiheit abgebildet wird. Dieses Merkmal kann aber nicht das konträre Gegenteil des verzerrten Abbildes sein. Wenn also die Freiheit eine Illusion im Sinne einer Verzerrung der Wirklichkeit ist, dann ist die Wirklichkeit

auf jeden Fall nicht determiniert, sondern enthält etwas, das eine wesentliche Ähnlichkeit zur Freiheit aufweist.

ad b): Ist die Freiheit das Für-wirklich-Halten einer bloßen Vorstellung, dann muss diese Vorstellung eine so genannte ‚zusammengesetzte Idee‘ sein. Wäre diese bloße Vorstellung eine einfache Idee, dann wäre sie entweder ein reiner Gedanke, wie z. B. der Gedanke ‚Zwei ist eine Zahl‘, und somit wahr, weil im Denken existierend, oder sinnlos, wie z. B. der Gedanke ‚Da ist ein Glimp‘, weil sie in der extensionalen Welt keine Entsprechung hätte (der Ausdruck ‚Glimp‘ hat zumindest im Deutschen keine reale Referenz). Als zusammengesetzte Idee muss sie aus Vorstellungen von bereits existierenden Gegenständen zusammengesetzt sein, wie etwa die Vorstellung eines geflügelten Pferdes aus der Vorstellung des Pferdes und der Vorstellung der Flügel zusammengesetzt ist. Die Merkmale der Komponenten müssten in diesem Falle so sein, dass ihre Zusammensetzung zu keinem begrifflichen Widerspruch führt. Es ist deshalb möglich, die Vorstellung eines geflügelten Pferdes zu haben, weil Flügel und Pferd keinen begrifflichen Widerspruch enthalten, im Gegensatz etwa zur Vorstellung eines hölzernen Steines, weil das Wort ‚Stein‘ nicht nur einen bestimmten Gegenstand unregelmäßiger Gestalt bedeutet, sondern einen Gegenstand unregelmäßiger Gestalt, der aus einem bestimmten Material besteht, das nicht Holz ist. Darüber hinaus ist die Illusion als zusammengesetzte Idee eine ir-reale ‚Variante‘ (ein *Modus*) eines realen Gegenstandes: Ein geflügeltes Pferd ist ein Modus von Pferd, so wie ein schwarzes Pferd ein Modus von Pferd ist. D. h. das geflügelte Pferd ist wie das schwarze Pferd wesentlich Pferd. Die Freiheit als zusammengesetzte, bloß vorgestellte Idee kann deshalb einerseits nicht die Idee der Determiniertheit als eine ihrer Komponenten enthalten und andererseits ein Modus eines real Existierenden sein. Dieses real Existierende macht das Wesen der Illusion der Freiheit aus und es kann nicht der Freiheit wesensfremd sein. Die Illusion der Freiheit beruht also auf einer Realität, die mit der Freiheit wesensgleich ist. Da der Unterschied zwischen der Freiheit als Illusion und dieser der Freiheit wesensgleichen Realität nur in dem Zusatz ‚illusionär‘ besteht, muss die illusionäre Freiheit wesensmäßig Freiheit sein. Die Freiheit ist also real.

ad 3): Die Vorstellung, dass die Freiheit eine dritte unabhängige Art der Kausalität darstellt, ist zunächst phänomenologisch plausibel. Wir sind zwar nicht in der Lage, den zeitlichen Fluss der extensionalen Welt funda-

mental zu beeinflussen – ihn anzuhalten oder umzukehren –, aber wir sind in der Lage, ‚Abzweigpunkte‘ darin zu setzen, die den Anfang neuer extensionaler Kausalketten markieren. Wir sind in der Lage, das Kontinuum des extensionalen Zeitflusses durch die Setzung von Singularitäten zu unterbrechen. Diese Unterbrechungen können ihrerseits keine extensionalen Effektivursachen haben, denn in diesem Fall würde das Kontinuum weiterhin bestehen und die Singularitäten wären bloß scheinbar. Ihre Ursachen können deshalb entweder

- a) intensional, d. h. Formursachen, oder
- b) perfektiv, d. h. Finalursachen, sein.

ad a) – Formursachen: In diesem Falle wäre eine Person, die die Intension, d. h. die Formursache ihrer Handlungen ist, selbst aus partiellen Intensionen zusammengesetzt. Damit wäre eine Person etwas Extensionales, was absurd ist.

ad b) – Finalursachen: Entweder bilden diese

- i) ein kohärentes System, d. h. sie dienen der Erreichung einer höchsten Finalursache, oder
- ii) sie bilden kein kohärentes System.

ad i): in diesem Falle ist die Freiheit keine unabhängige Art der Kausalität, sondern ein Modus der Finalkausalität.

ad ii): in diesem Fall würde das Leben eines Menschen in eine Vielfalt von voneinander unabhängigen und isolierten ‚Teilleben‘ zerfallen. Somit wäre aber die Einheit der Person nicht gegeben, was absurd ist.

Fazit: Die Freiheit ist keine ontologisch unabhängige Art der Kausalität, sondern höchstens eine bloß epistemisch unabhängige Art der Kausalität.³²

ad 4): Die Behauptung, dass die Freiheit im Grunde nur die Erkenntnis (und somit die Anerkennung) der notwendigen Wahrheit der Finalursache einer perfektiven Veränderung sei, hat zwei schwerwiegende Konsequenzen:

Die erste ist, dass dadurch das Wesen der Freiheit vollständig analytisch bestimmt wird, d. h. dass es vollständig auf etwas Anderes zurückgeführt wird, nämlich auf die Erkenntnis der Notwendigkeit der Wahrheit einer Finalursache. Würde diese Erkenntnis gleichbedeutend mit Freiheit sein,

³² Dies scheint die Ansicht Kants zu sein.

dann könnte der Ausdruck ‚Freiheit‘ bzw. ‚frei‘ auch weggelassen werden, denn der Gedanke „Ich bin frei“ stellt keine weitere Erkenntnis dar. Damit das Zusprechen der Freiheit eine unabhängige Erkenntnis zum Ausdruck bringen kann, muss ‚Freiheit‘ etwas Irreduzibles beschreiben. Man kann lediglich behaupten, dass diese gesuchte Erkenntnis darin besteht, dass ein personales Wesen erkennt, dass ein anderes personales Wesen die notwendige Wahrheit einer gegebenen Finalursache erkannt hat. Die Freiheit würde damit nur im Modus eines extensionalen Merkmals zugesprochen werden, weil – auf Grund ihrer Eigenheit – perfektive Veränderungen nur vermittlels ihrer extensionalen Manifestation als Handlungen anderen Menschen zugänglich gemacht werden können. Dies würde aber zur absurden Konsequenz führen, dass ich nur dann frei bin und frei handle, wenn jemand Anderer mein Handeln als frei erkennt (denn das reflexive Zusprechen meiner Freiheit als meine Erkenntnis in die notwendige Wahrheit einer Finalursache ist ja eine bloße Tautologie). Die Freiheit wird zu einer kontingenten Tatsache, die ich für mich wider das empirische (und somit auch fallible) Urteil anderer personaler Wesen nicht in Anspruch nehmen kann. Somit macht es aber keinen Sinn, meine Freiheit als Finalursache meines Denkens und Handelns zu setzen, genauso wie es keinen Sinn macht, die Anerkennung meiner Freiheit durch die Anderen anzustreben. Ich tue, was ich für mich als richtig und notwendig erkenne, und nutze höchstens die Koinzidenz der Urteile der Anderen für meine Zwecke aus.³³ Es erübrigt sich, zu sagen, dass dieses Verständnis von Freiheit dem intuitiven Verständnis von Freiheit als fundamentales und irreduzibles Merkmal personaler Lebewesen grundsätzlich zuwiderläuft.

Die zweite Konsequenz der Bestimmung der Freiheit als „Einsicht in die Notwendigkeit“ ist, dass dadurch jede Handlung legitimiert wird, die die Erreichung eines notwendigen Zieles erstrebt – auch wenn diese anderen Menschen Schaden zufügt. Dies bedeutet aber auch, dass ich meine Ziele mit allen mir als dazu notwendig erscheinenden Mitteln verfolgen kann, sogar muss. Dadurch werden menschliche Kooperationen zu einem rein instrumentellen und akzidentellen Phänomen und die menschliche Gemeinschaftlichkeit zu der bloß formalen Tatsache reduziert, dass ich in der Lage bin, zu unterscheiden, ob ich mit einem anderen Menschen oder einem nichtpersonalen Wesen konfrontiert bin. Begibt man sich auf diesen Weg,

³³ Dies ist im Grunde die Position Max Stirners (Stirner 2013).

verliert nicht nur der Ausdruck ‚Freiheit‘ seinen Sinn, sondern auch Ausdrücke wie ‚Verpflichtung‘, ‚Solidarität‘, ‚Loyalität‘, ‚Moralität‘, Ausdrücke, die den Bereich der Sittlichkeit und des Ethischen markieren, und die Tatsache, dass wir uns bewusst und frei allgemeinen Gesetzen unterwerfen und diese Unterwerfung sogar als höchsten Ausdruck menschlicher Freiheit betrachten, wird entweder zu einem Mysterium oder zum Ausdruck unserer Niederlage gegenüber einer tatsächlichen³⁴ oder bloß eingebildeten³⁵ Übermacht erklärt, die uns eben diese Lebensweise aufzwingt.

Das Fazit dieser Überlegungen ist, dass die Bestimmung der Freiheit als Erkenntnis der notwendigen Wahrheit einer Finalursache (oder als Einsicht in ihre Notwendigkeit) zu kontraintuitiven oder paradoxen Konsequenzen führt, deren Überwindung der Postulierung sehr komplizierter Konstruktionen bedarf, die letztendlich eine nicht überbrückbare Erklärungslücke hinterlassen.

12. Zeitlichkeit als wesentliches Merkmal der Freiheit

Willensfreiheit

Das Scheitern der kompatibilistischen Ansätze zur Auflösung des Widerspruchs zwischen Zeitlichkeit und Freiheit lässt den Verdacht aufkommen, dass das Problem nicht am unterschiedlichen Wesen der Zeitlichkeit und der Freiheit, sondern an der Fragestellung liegt: Anstatt zu fragen, wie Freiheit unter der Bedingung der Zeitlichkeit möglich ist, sollte gefragt werden, ob und wie Freiheit zu ihrer Manifestation der Zeitlichkeit bedarf. Das Ziel ist, zu zeigen, dass Freiheit und Zeitlichkeit nicht nur miteinander verträglich sind (kompatibel), sondern dass die Freiheit wesensmäßig zeitlich ist.

Um das Wesen der Freiheit explizieren zu können, müssen wir zunächst den spezifischen Unterschied personaler Lebewesen zu allen anderen Weisen geformter Existenz genauer betrachten. Zunächst muss festgestellt werden, dass das komplexeste Verhältnis zwischen Intension und Extension einer geformten Existenz beim Lebewesen zu finden ist. Die Lebewesenin-

³⁴ Paradigmatische Vertreter dieser Ansicht sind Hobbes und Foucault, wobei der Unterschied zwischen beiden in der Bestimmung des Wesens dieser Übermacht besteht. Für Hobbes ist sie Gott, für Foucault das System der interpersonellen Wechselwirkungen – die *Macht*.

³⁵ Dazu mehr bei Stirner und Nietzsche.

tension realisiert nicht nur einen naturgesetzgeleiteten extensionalen Verlauf, sondern realisiert eine verlaufförmige Existenz: Lebewesen existieren als Ergebnis ihrer Lebensprozesse und solange sie existieren, ‚sorgen‘ sie dafür, dass diese Lebensprozesse aufrechterhalten werden. Lebewesen machen nach den neuesten Erkenntnissen der Biologie drei große Klassen aus: die prokaryotischen Lebewesen, die Pflanzen und die Tiere.³⁶ Tiere unterscheiden sich von den Lebewesen beider anderer Klassen dadurch, dass sie sich aktiv auf ihre Umgebung einstellen können, was das Vermögen einschließt, sich zu bewegen. Tiere sind in der Lage, konfigurative Veränderungen einzuleiten und zu Ende zu führen. Die Intensionen dieser Veränderungen sind nicht etwas von der Intension des sich bewegenden Tieres Verschiedenes, sondern resultieren aus ihr bzw. sie sind Aspekte von ihr.

Personale Wesen zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Intension sowohl die Intension von extensionalen als auch von perfektiven Veränderungen ist. Die perfektiven Veränderungen verändern weder extensionale Zustände – sie sind nicht ihr ‚Gegenstand‘ – noch die Intension personaler Wesen – da Intensionen wesensmäßig unveränderlich sind –, sondern ihre nicht-extensionalen geistigen Zustände. Dies bedeutet zunächst, dass personale Wesen Lebewesen sind, genauer: Tiere. Sie bewegen sich aus eigenem Antrieb und stellen sich aktiv auf ihre Umgebung ein. Der spezifische Unterschied zwischen einem nichtpersonalen Lebewesen – einer *Bestie*³⁷ – und einem personalen Lebewesen besteht darin, dass das Letztere sich nicht nur affektiv, sondern auch kognitiv auf sich selbst und auf seine Umgebung bezieht.³⁸ Ein personales Wesen erkennt einerseits, dass es selbst ein geformtes Wesen und ein Lebewesen ist – es besitzt *Selbstbewusstsein* –, und andererseits, dass es auch andere geformte Wesen gibt, und strebt danach, die Gegenstände in seiner Umgebung möglichst ihrem Wesen und nicht ihrer momentanen Erscheinung gemäß zu behandeln. Als selbstbewusstes Wesen erkennt ein personales Wesen, dass seine Existenz in der Realisierung seiner Intension besteht, und es strebt diese Realisierung an – im Gegensatz zu einer Bestie, der die Realisierung ihrer Intension bloß widerfährt. Indem ein

³⁶ Die Frage, ob Viren, Prionen und ähnliche Existenzen Lebewesenformen sind, ist für unsere Überlegungen nicht relevant und wird deshalb übergangen.

³⁷ Dies scheint mir die beste Übersetzung des Aristotelischen Terminus *θηρίον* zu sein.

³⁸ Wir werden hier der Frage nicht nachgehen, warum die einzigen personalen Wesen auf unserem Planeten die Menschen sind.

personales Wesen die Realisierung seiner Intension bewusst anstrebt und ohne äußeren Zwang den besten Weg dazu auswählt, manifestiert es sich als *willensfrei*: Willensfreiheit ist die zwangslose, strebende Realisierung der eigenen, vom personalen Wesen kognitiv erfassten Intension und so sind Selbstbewusstsein und Willensfreiheit die beiden untrennbaren und unauflösbaren Aspekte der personalen Existenz. Da die Freiheit sich im Streben nach der Realisierung der Intension manifestiert, ist sie wesensmäßig zeitlich, denn die Intension wird durch das strebende personale Wesen in Form einer Veränderung realisiert. Diese Veränderung ist nicht eine bloß extensionale, sondern innig mit einer perfektiven Veränderung verbunden – sonst würde sie nicht ein bewusstes Streben darstellen. Die Realisierung der Intension eines personalen Wesens ist somit wesensmäßig eine Handlung, was für die Willensfreiheit bedeutet, dass sie wesensmäßig zeitlich, und für die Handlung, dass sie wesensmäßig frei ist. Die wesensmäßige Freiheit von Handlungen bedeutet allerdings nicht, dass sie keine Effektivursachen haben können, denn personale Wesen reagieren größtenteils handelnd auf die Widerfahrnisse der extensionalen Welt. Ein natürliches Ereignis kann somit die Effektivursache einer Handlung sein, auch wenn die Handlung selbst Teil der Realisierung der Intension des personalen Wesens ist: Ein plötzlicher Regenguss ist die Effektivursache dafür, dass ich meinen Regenschirm aufspanne – das Aufspannen des Regenschirms ist aber Teil der Realisierung meiner Intension, denn ich tue es bewusst, um mich vor dem Regen zu schützen und somit um leben zu können, so wie ich leben soll – nämlich als gesundes personales Wesen.

Schöpfungsfreiheit

Die Willensfreiheit ist allerdings ontologisch ‚unvollkommen‘ in dem Sinne, dass sie an eine Bedingung geknüpft ist: Das personale Wesen muss eine Intension kognitiv erfasst haben, damit es diese handelnd realisieren kann. Personale Wesen sind aber auch in der Lage, Intensionen zu setzen und handelnd zu realisieren – derartige Realisate heißen *Artefakte*.³⁹ Die Setzung der Intension eines Artefakts widerspricht nicht der These, dass es keine intensionalen Veränderungen gibt, denn die neue Intension wird ‚aus dem Nichts‘ erschaffen. Auch wenn das Motiv, eine neue Intension zu er-

³⁹ Die Klasse der Artefakte soll in unserem Zusammenhang nicht nur Dinge und Prozesse, sondern auch Weltzustände, d. h. Situationen, umfassen.

schaffen, häufig der Abschluss einer perfektiven Veränderung ist – man kommt nämlich im Zuge eines Gedankengangs zur Erkenntnis, dass ein neues Artefakt nötig ist, um ein bestimmtes Problem zu lösen oder eine Situation zu verbessern –, ist die Setzung dieser Intension, d. h. die Umsetzung der erreichten Erkenntnis in die Idee eines Artefakts, von der gewonnenen Erkenntnis unabhängig. Mit anderen Worten, die Tatsache einer Erkenntnis, dass ein Artefakt nötig ist, ist weder die Form- noch die Effektivursache der Setzung und Realisierung der Intension (d. h. der Idee oder des Plans) eines bestimmten Artefakts, das dieser erkannten Notwendigkeit entspricht. Die Setzung einer Intension ist *unbedingt* und somit in einem vollkommeneren Sinne frei als die strebende Realisierung einer Intension – die Willensfreiheit beruht auf der *Schöpfungsfreiheit*. In beiden Fällen jedoch ist die Freiheit wesensmäßig zeitlich, weil die Setzung einer Intension ihre strebende Realisierung impliziert.

13. Zeit und Geschichte

Wir haben den Begriff der Teleologie als das Erfassen der Struktur und des Endes einer extensionalen Veränderung im Zuge einer sie begleitenden perfektiven Veränderung expliziert. Dieses Erfassen ist nicht auf eine einzige extensionale Veränderung beschränkt, sondern kann sich auf ein ‚Netz‘ von extensionalen Veränderungen erstrecken, das weit in die Vergangenheit reicht. Es ist mit anderen Worten möglich, eine Kette von extensionalen Veränderungen perfektiv so zu erfassen, dass sie als Teile einer umfassenderen teleologisch strukturierten extensionalen Veränderung erkannt werden. Die Glieder dieser Kette können dabei auch Handlungen sein, denn einerseits können Handlungen rein extensionale, teleologisch strukturierte Veränderungen und andere Handlungen effektivkausal verursachen, andererseits können rein extensionale, teleologisch strukturierte Veränderungen Handlungen effektivkausal verursachen. Das perfektive Erfassen einer derartigen komplexen Kette von Veränderungen verwandelt diese nicht nur in eine teleologisch strukturierte Veränderung, sondern in einen *geschichtlichen Verlauf*. Der gedankliche Inhalt eines geschichtlichen Verlaufs ist (s)eine *Geschichte* – wobei dieser Ausdruck auch synonym zur Bezeichnung der Totalität aller geschichtlichen Verläufe verwendet wird. So aufgefasst, vollzieht sich in der Geschichte die innige und unauflösbare Verbindung der extensionalen und perfektiven Zeitlichkeit auf der Ebene der ge-

samten Weltwirklichkeit. Es ist deshalb weder verwunderlich noch absurd, dass sich angesichts der Geschichtlichkeit der Welt der Gedanke aufdrängt, dass die Geschichte die in einem höheren ontologischen Sinne handelnde Realisierung einer gesetzten Intension ist. Die eingehendere Untersuchung dieses Gedankens führt jedoch in Gefilde, die nicht mehr zum Kernbereich einer philosophischen Reflexion über die Zeit gehören.

Literatur

Gutmann/Bonik 1981: Wolfgang Friedrich Gutmann und Klaus Bonik, *Kritische Evolutionstheorie. Ein Beitrag zur Überwindung altdarwinistischer Dogmen*, Hildesheim: Gerstenberg.

Hesse 1970: Marry B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Janich 1980: Peter Janich, *Die Protophysik der Zeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kanzian 2009: Christian Kanzian, *Ding, Substanz, Person*, Frankfurt a. M.: Ontos.

McTaggart 1927: John McTaggart Ellis McTaggart, *The Nature of Existence* (Volume 2). London: Cambridge University Press.

Stirner 2013: Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Freiburg: Alber.

Tegtmeyer 2013: Henning Tegtmeyer, *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der natürlichen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Whitehead 1987: Alfred North Whitehead, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Andreas Luckner

Zeit und (menschliche) Existenz

Die Phänomene unserer Zeiterfahrung sind bisweilen recht merkwürdig, rätselhaft – ja, scheinen paradox; das führt dann dazu, dass man meint, bei der Zeit hätte man es mit einer irgendwie rätselhaften Sache zu tun, von der es daher immer auch fraglich war und ist, ob sie überhaupt existiert. So kommt es wohl auch, dass das Thema ‚Zeit‘ über die Jahrtausende hinweg bis heute ein philosophischer Dauerbrenner ist.

Im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes möchte ich den Vorschlag einer begrifflichen Unterscheidung machen, die bestimmte Paradoxien, welche mit der Beschreibung von Phänomenen unserer Zeitwahrnehmung verbunden sind, vermeiden kann. Dies wird am Beispiel der auf den ersten Blick sehr merkwürdigen ‚doppelten Zeitwahrnehmung‘ gezeigt, wie man sie etwa von Reisen, aber auch von heftigen Liebschaften oder interessanten Tagungen kennt. Im zweiten Abschnitt möchte ich Senecas Überlegungen zur Zeitlichkeit des Lebens vorstellen, die einiges von den zuvor gemachten begrifflichen Unterscheidungen vorwegnimmt und die mir in der Philosophie der Zeit bislang viel zu wenig beachtet zu sein scheinen. In einem dritten Abschnitt sollen abschließend sehr viel bekanntere Denker zu Wort kommen – nämlich Augustinus, Kierkegaard und Heidegger –, die zum Thema ‚Zeit und Existenz‘ wichtige Beiträge geliefert haben. Diese lassen sich mit den in den ersten beiden Abschnitten getroffenen Bestimmungen zum Thema zwanglos ergänzen; im besten Falle sollte der Blick für eine lebenspraktische Dimension der Philosophie frei werden: Sie kann uns den richtigen Umgang mit der eigenen Lebenszeit lehren.

1. Die ‚doppelte Zeitwahrnehmung‘ und ein begrifflicher Vorschlag

Eine bestimmte, objektiv messbare Zeitdauer, sagen wir, eine Stunde, kann einem bisweilen sehr lang vorkommen, ein andermal scheint sie wie im Fluge zu vergehen und wir erfahren sie als sehr kurz. Man denke etwa an einen einstündigen Vortrag, der manchen der Zuhörer sehr lange vorkommt, nicht aber (z. B.) dem Vortragenden und einigen seiner Fans. Solche Unterschiede im jeweiligen subjektiven Erleben, wie man dann vielleicht sagen würde, sind nun nichts Spezifisches für die Zeitwahrnehmung. Man kennt dies ja auch von woanders her: So kann ein Schlauchstück von

objektiv messbaren 60 Zentimetern Länge ja subjektiv als sehr kurz bzw. *zu* kurz erfahren werden, wenn man es z. B. als Gartenschlauch nutzen möchte. Andererseits kann dasselbe Stück Schlauch einem sehr lang vorkommen, etwa wenn man es bei einer Magenspiegelung herunterschlucken soll. Daran ist nichts Rätselhaftes, weder beim Schlauch noch bei der Zeit.

Was einem allerdings im Falle des Gartenschlauchs nicht passieren dürfte, ist, dass man ihn *zugleich* als kurz und lang erfährt. Dies ist in Bezug auf Zeitphänomene anders: Ein und dieselbe objektiv messbare Dauer kann nämlich – zumindest manchmal – *zugleich* als lang und kurz erfahren werden. Ich nenne dies das *Phänomen der doppelten Zeitwahrnehmung*.

Nehmen wir ein Beispiel: Angenommen, Sie sind auf einer einwöchigen Romreise und Sie versuchen nach einer gewissen Zeit – sagen wir, nach fünf Tagen – ihre Reiseindrücke mal etwas zu ordnen, weil gar so viel passiert ist. Da kann es gut sein, dass Sie sagen: „Was, erst fünf Tage ist es her, dass ich hier nach Rom gekommen bin? Das kommt mir schon wie eine halbe Ewigkeit vor!“ Es fühlt sich irgendwie so an, als wäre *mehr* Zeit als die fünf Tage vergangen. Aber andererseits haben Sie auch die Empfindung, dass die Zeit hier in Rom, also dieselben fünf Tage, ‚wie im Fluge‘ vergangen sind, so dass es scheint, als wäre *weniger* Zeit vergangen als fünf Tage.

Das Merkwürdige ist, dass es ja *dieselbe* Dauer ist, ja sogar dieselbe Ereignismenge, eben die fünf Tage der Romreise bzw. das, was in ihnen passiert ist, die einem offenbar *zugleich* kurz und lang vorkommen kann. Normalerweise, in Bezug auf alle möglichen anderen Gegenstände, können wir nicht sagen: Etwas hat eine Eigenschaft und zugleich hat es diese Eigenschaft nicht; dies widerspricht den elementarsten Denkgesetzen. Oder, wenn wir gezwungen sind, solche einander sich eigentlich ausschließenden Eigenschaften für ein Objekt zu unterstellen – wie etwa bei manchen Objekten im quantenphysikalischen Bereich –, dann haben wir es eben mit äußerst merkwürdigen, interpretationsbedürftigen Objekteigenschaften zu tun.

Es handelt sich aber nur um eine scheinbare Paradoxie, also eine solche, die sich lösen lässt. Zunächst: Wenn man in Bezug auf unser Reisebeispiel sagt, „Was, die Reise begann erst vor fünf Tagen? Mir kommt es vor, als sei dies viel länger her!“, dann will man offenbar damit nicht sagen, dass man *Langeweile* hatte. ‚Lange Zeitdauer‘ ist nicht gleichbedeutend mit Langeweile. Im Gegenteil, es war ja alles sehr *kurzweilig*, deswegen ging ja

auch die Zeit vorbei wie im Fluge. Umgekehrt bedeutet *Kurzweil* dagegen nicht nur, dass die Zeit schnell oder wie im Fluge vergeht, sondern auch, dass die Ereignisdichte, gemessen an dem, was Sie sonst so in Ihrem Alltag erleben, relativ hoch ist. Und da liegt auch schon der Schlüssel für die Erklärung des Phänomens: Wenn Sie *zurückschauen* auf die fünf Tage (und das ist das Entscheidende, diese Rückschau, in der Sie die fünf Tage als ein Stück Ihrer Vergangenheit ansehen), dann haben Sie es mit einer großen Fülle an Ereignissen zu tun, die gemessen an der alltäglichen Ereignisdichte, also ‚normalerweise‘, eine längere Dauer beanspruchen würden. Sie haben in der Rückschau auf die vergangenen Ereignisse den Eindruck, dass es sich nach Ihren herkömmlichen Maßstäben für die Ereignisdichte um mehr Tage als nur die fünf handeln müsste. Oder, wie man das heutzutage gut und einfach ausdrücken kann: Die ‚gefühlte Zeit‘ scheint länger zu sein – und mit nichts anderem als mit ‚gefühlter Zeit‘ haben wir es ja bei den Phänomenen von Kurz- und Langeweile zu tun.

Kurzweil kann man daher auch ohne großen Bedeutungsverlust die *Erfahrung von Zeitfülle* nennen. An dieser Fülle liegt es nun, dass das eine Mal, wenn es um das gegenwärtige Erleben geht, die Zeit als schnell verlaufend erlebt wird, so wie ein wasserreicher Fluss nach der Schneeschmelze schneller fließt als derselbe Fluss im trockenen Sommer. (Das Modell von der Zeit als Fluss kann einen gehörig in die Irre führen, aber hier ist es zur Veranschaulichung recht gut dienlich.) Das andere Mal, wenn es um die Rückschau auf die fünf ereignisreichen Tage geht – also, um im Bild zu bleiben, in der Rückschau auf die Wassermassen, die schon vorbeigeflossen sind –, haben wir ja die Fülle der Ereignisse erst recht vor Augen und können sagen: „So viel Zeit!“ Im einen Fall, wo Ihnen die Zeit kürzer als sonst vorkommt, geht es um das Erleben der Gegenwart, genauer: des gerade Gegenwärtigen; im anderen Fall, wo Ihnen die Zeit länger vorkommt, geht es um das Erleben der Vergangenheit, genauer: des schon Vergangenen.

Wenn Vorgänge unserem Erleben nach schnell vorübergehen, sagen wir, dass sie *kurzweilig* sind oder auch dass uns kurzweilig ist. In der Rückschau auf die vergangene Zeit kann uns dieselbe Zeit als lang erscheinen, ohne dass wir dies aber nun *Langeweile* nennen würden. Denn was ist Langeweile? Langeweile zeichnet sich phänomenal ja gerade dadurch aus, dass die Zeit träge dahinfließt, ins Stocken kommt, ‚nicht vergehen will‘

usw. Umgekehrt ist es bei der Rückschau auf langweilige Zeitabschnitte so, dass wir nicht das Gefühl haben, da wäre sonderlich viel Zeit gewesen, es ist eben ‚eigentlich nichts passiert‘. Lange-Weile scheint also auch zu bedeuten: viel Zeit, viel zu viel Zeit, „das dauert ja ewig“ usw. aber doch in einem ganz anderen, nämlich genau reziproken Sinn wie bei dem Reisebeispiel für die Kurzweil bzw. Zeitfülle („das ist schon eine halbe Ewigkeit her“). Langeweile könnte man daher als die *Erfahrung von Zeitleere* charakterisieren – und erst so begriffen ist sie das Gegenteil von Kurzweil als der Erfahrung von Zeitfülle. Hier wird nun deutlich, dass einem zwar dieselbe Zeitdauer einmal lang, einmal kurz vorkommen kann, dass dies aber nicht bedeutet, dass einem zugleich lang- und kurzweilig wäre. Denn das geht wirklich nicht! Kurzweil und Langeweile schließen sich aus.

Wenn nun Langeweile die Stimmung ist, in der eine Weile, also eine gegenwärtig erfahrene Dauer, als lang und länger erfahren wird, ist dann Kurzweil gleichbedeutend mit ‚wenig Zeit‘? So, wie wir normalerweise reden, nennen wir das Phänomen, wenig oder gar *zu wenig* Zeit zu haben, nicht Kurzweil, sondern *Stress*. Stress ist, so könnte man sagen, die *Erfahrung von Zeitmangel*. Kurzweil und Stress müssen nicht gemeinsam auftreten, können dies aber, d. h. sie schließen sich nicht aus; denken Sie an den sogenannten ‚positiven Stress‘, etwa bei Vergnügungen aller Art. Wenn Sie auf einem Rummelplatz mit der Achterbahn fahren, kann es sein, dass Sie gehörig Stress haben, weil ja alles so schnell geht und Sie eigentlich immer zu wenig Zeit haben für die Dinge, die da mit Ihnen geschehen. Sie können das gar nicht so schnell verarbeiten und das ist ja auch der Sinn der Sache. Andererseits geht auch alles sehr schnell vorbei, Sie haben also Kurzweil – sofern Sie Spaß haben an der Sache. Also: Stress und Kurzweil schließen sich nicht aus, sind aber auch nicht dasselbe, weil es natürlich, beim sogenannten ‚negativen Stress‘ durchaus sein kann, dass Sie das Ende der Achterbahnfahrt herbeisehnen, die Fahrt Ihnen aber lang und länger vorkommt, weil Ihnen z. B. schlecht wird und das elende Ding, in dem Sie sitzen, nicht aufhören will, durch die Kurven zu donnern und Sie in Abgründe zu werfen. Also: Sie haben eigentlich Kurzweil und dann aber auch Stress, den Sie zudem fliehen wollen: Da wird ihnen die Zeit lang, viel zu lang, ohne dass man das dann wiederum Langeweile nennen würde.

Was wäre denn nun aber das Gegenteil von Stress (also der Zeit-

mangelerfahrung)? Langeweile ist es nicht, denn bei dieser wird uns zwar die Zeit lang, aber das heißt nicht unbedingt, dass wir viel oder zu viel Zeit hätten, sondern, wie wir oben sagten, dass uns die Zeit, die wir haben, leer vorkommt. Das, was hier noch fehlt als Zeiterfahrung, das Gegenteil von Stress als Zeitmangel, müsste man den Zeitreichtum nennen, bis hin zum Zeitüberfluss. Es wäre das Empfinden, welches wir haben, wenn wir denken: Jetzt habe ich (mindestens) genügend Zeit für die Dinge, die hier und jetzt anstehen (plus eine Minute mehr). Der Ausdruck, der hier zur Verfügung steht – und der, wie die Sache, die er bezeichnet, die Zeiten gerade noch so überdauert hat –, ist *Muße*. *Muße* ist die *Erfahrung des Zeitreichtums*, und es ist bezeichnend, dass manche von uns noch nicht einmal mehr das Wort zu kennen scheinen, geschweige denn die Sache, die es bezeichnet. Obwohl, allzu pessimistisch muss man hier vielleicht doch nicht sein. Als ich meiner fünfzehnjährigen Tochter die Sache, um die es hier geht, erzählt habe, sagte sie spontan: „Ich weiß zwar nicht, was ‚Muße‘ heißt, aber es muss so was wie chillen sein.“ Zumindest dürfte die Erfahrung von Zeitreichtum dieselbe sein. Es wird Zeit, sich dies einmal in einer Übersicht zu vergegenwärtigen, wie hier die begrifflichen Verhältnisse sind (s. Abb. 1).

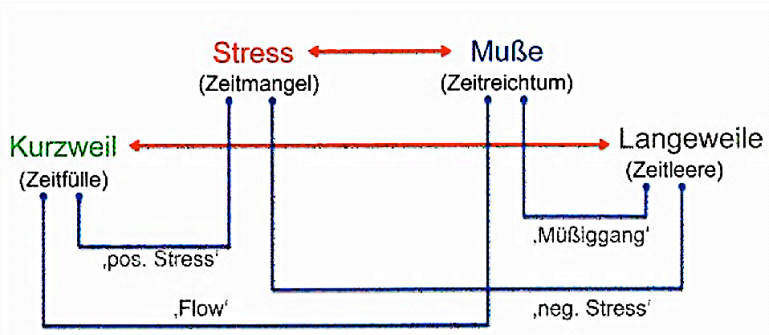
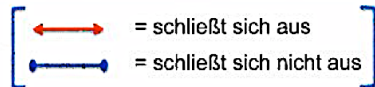


Abb. 1: Kurzweil, Langeweile, Stress und Muße

Kurzweil (Zeitfülle) und Langeweile (Zeitleere) schließen sich aus,

ebenso Stress (Zeitmangel) und Muße (Zeitreichtum). Alle anderen Verbindungen der vier Zeiterfahrungen aber sind möglich und damit kann man sich einige weitere, merkwürdig scheinende Phänomene der Zeiterfahrung klar machen. So ist z. B. Muße offensichtlich *stressfreie* Beschäftigung, *sine ira et studio*. Muße heißt, genug, ja, viel Zeit haben. Es gibt aber eine Form der Muße – man spricht dann pejorativ vom ‚Müßiggang‘ –, die zugleich Langeweile ist. Man hat Zeit, aber füllt sie nicht, sondern lässt sie leer, vergeudet sie (womit klar ist, dass aller Laster Anfang die Zeitvergeudung ist, wie wir gleich noch im zweiten Abschnitt mit Seneca genauer sehen können).

Muße kann aber auch eine Verbindung mit der *Kurzweil* eingehen und da haben wir das Leben in seiner Bestform des Umgangs mit Zeit, etwas, was man heutzutage auch gerne den ‚Flow‘ nennt, das ‚Aufgehen in einer Tätigkeit‘. Viel Zeit haben für Dinge, die zudem auch noch kurzweilig sind, die Vereinigung von Zeitreichtum und Zeitfülle – besser geht's nicht! Interessanterweise wird dieses Phänomen oft mit dem Gefühl von Zeitlosigkeit in Verbindung gebracht – die Zeit wird selbst gar nicht mehr als eine Qualität erfahren. Im Flow scheint sie geradezu verschwunden zu sein bis hin zu Phänomenen des Augenblicks, zeitweiligen Aussteigens aus dem Fluss der Zeit. Der Augenblick ist die Ewigkeit (Zeitlosigkeit) *light*.

Auf der anderen Seite können auch *Stress* und *Langeweile* eine Verbindung eingehen, also die Erfahrung von Zeitmangel und Zeitleere, dies ist dann freilich der *worst case* des Zeitmanagements. Man denke hier an Situationen, in denen unter Zeitdruck langweilige Dinge getan werden müssen. Nur um ein Beispiel aus der Lebenswelt von Universitätsdozenten zu bemühen: Stellen Sie sich vor, Sie müssten hundert Klausuren bis zum nächsten Tag korrigieren und Sie haben keine Lust dazu. Hierbei handelt es sich um den äußerst ungesunden ‚negativen Stress‘.

Aber auch *Stress* und *Kurzweil* können eine Verbindung eingehen. Wir haben es hier mit einer Erfahrung der Zeitfülle bzw. Ereignisdichte zu tun, die einhergeht mit einer Erfahrung von Zeitmangel. Typisch für dieses Phänomen, das man ‚positiven Stress‘ nennen könnte, ist das Tempo, die Schnelligkeit und Intensität des Zeiterlebens bis hin zu Erfahrungen des Zeitrasens, ohne dass dies aber zugleich Zeitdruck oder Zeitenge mit sich brächte. Während der Flow typischerweise mit einem Gefühl der Auf

hebung der Zeit einhergeht, haben wir es hier, beim positiven Stress, dem *thrill*, mit einem Gefühl zu tun, von der Zeit mitgerissen zu werden.

Damit kommen wir auch zurück zu unserem Ausgangsproblem: Vieles, was uns an der Zeit rätselhaft erscheint, rührt einfach daher, dass wir begrifflich nicht unterscheiden zwischen Zeitfülle und Zeitreichtum bzw. Zeitmangel und Zeitleere – Unterscheidungen, wie sie notwendig sind, wenn man der Komplexität von Phänomenen der Zeiterfahrungen nur halbwegs entsprechen möchte. Wenn man diese Unterscheidungen trifft, lässt sich ein auf den ersten Blick so merkwürdiges Phänomen wie das der doppelten Zeitwahrnehmung leicht lösen. Dass die fünf Rom-Tage als ‚viel Zeit‘ bzw. lange Zeit erfahren werden, liegt daran, dass wir sie in der Rückschau auf die vergangenen Ereignisse unter dem Aspekt der Zeitfülle, also der Kurzweil thematisieren. Zugleich wird die Zeit als gegenwärtig schnell verfließend, also eigentlich als knapp (und somit als ‚wenig Zeit‘) erfahren: Die Zeit vergeht daher wie im Fluge. Die Größenangaben in den Ausdrücken ‚viel Zeit‘ und ‚wenig Zeit‘ beziehen sich also, wie man nun sehen kann, gar nicht auf dasselbe und schließen sich daher auch nicht aus. Die fünf Tage sind aufgrund der (höher-als-normalen) Ereignisdichte ‚voller‘ als sonst, werden daher hinsichtlich der Zeitfülle als ‚mehr‘, ‚viel‘ oder ‚lange‘ Zeit erfahren; dieselben fünf Tage sind aber unter dem Aspekt des Zeitreichtums knapper als das, was normaler Weise an Dauern zur Verfügung steht. Wir haben es also mit einem Zeitmangelempfinden zu tun, das in Verbindung mit der Erfahrung der Zeitfülle eben jenen positiven Stress erzeugt, von dem wir einerseits erfüllt, aber auch erholungsbedürftig wieder zurückkommen (was nicht heißt, dass man nicht auch anders, etwa mit mehr Muße usw. reisen könnte).

2. Aus der Geschichte des begrifflichen Verhältnisses von Zeit und Existenz: Senecas *Über die Kürze des Lebens*

Dies alles sind nun Dinge, über die freilich schon viel früher nachgedacht wurde. Vielleicht nicht in genau dieser Form, aber der Sache nach finden sich all diese Dinge schon durchaus in den Lebenskunstlehren der antiken Philosophie, vor allem der stoischen und epikureischen Schulen, die auf je unterschiedliche Weise den Umgang mit der Lebenszeit thematisieren. Gerade das Thema der Muße (*otium*) als einer Erfahrung von Zeitreichtum stand dabei obenan: Muße haben heißt, unter anderem, Souveränität über

seine Lebenszeit ausüben zu können. Das Gegenteil von *otium* ist das *negotium*, das Geschäftliche, was auch schon in der Antike hauptsächlich dadurch charakterisiert ist, dass man zu wenig Zeit für alles hat. Wenn man sein eigenes Leben nach Art eines Geschäftes führt, hat man genau deswegen unter der Kürze der Zeit wie des Lebens überhaupt zu leiden.

Die erste Schrift, welche das Verhältnis von Zeit und individueller Existenz in einer systematischen Weise als Thema der Lebenskunst thematisierte, war das damals vielgelesene und berühmte Buch *Über die Kürze des Lebens (De brevitae vitae)* von Lucius Annaeus Seneca. Dieser Stoiker und Eklektiker der römischen Kaiserzeit war bekanntlich der Erzieher Neros und führte zusammen mit anderen die Staatsgeschäfte des Imperiums, solange der spätere Tyrann noch zu jung dafür war – eine überaus glückliche Zeit Roms, wie Trajan berichtet. Seneca thematisiert in dieser Schrift, die um das Jahr 50 n. Chr. entstanden ist, die Kürze des Lebens ganz explizit auch unter zeitphilosophischen Gesichtspunkten und charakterisiert, wie auch in mehreren anderen seiner Schriften, die Muße als die Einstellung, sich genügend Zeit für eine Sache zu nehmen, also als Zeitreichtum, Zeitvermögen. Ausgangspunkt der Schrift aber ist zunächst die heute wie damals allenthalben zu hörende Klage der Menschen über die Kürze des Lebens, die *brevitas vitae*. Wer sich darüber beschwert, dass das Leben zu kurz sei, muss sich aber, so Seneca, fragen lassen, ob er denn bislang richtig gelebt habe. Das Leben, meint Seneca, ist nämlich nur für den zu kurz, der seine Lebenszeit vergeudet, der sich hat okkupieren lassen von letztlich unwichtigen, geschäftigen Dingen. Wenn man es richtig zu nutzen weißt, ist das Leben lang, selbst für den, der per Unfall oder Krankheit zu früh aus dem Leben gerissen wird. Denn die Kürze oder Länge des Lebens ist keine Sache der Zuteilung durch die Natur oder des Schicksals, sondern etwas, was durchaus in unserer Hand liegt. Seneca hat in seiner Kritik am zeitarmenten und zugleich langweiligen Leben hier natürlich vor allem die dekadente römischen Oberschicht seiner Zeit vor Augen, der er selbst zugehörte. Seine vielen Beispiele zeigen, wie diese Menschen beschäftigt sein können mit den allernichtigsten Dingen. Das Phänomen der Verfallenheit an mehr oder weniger sinnlose Beschäftigungen aber lässt sich ohne Weiteres auf andere Gesellschaftsformen übertragen. Denn die Klage über die Kürze des Lebens, so könnte man sagen, entsteht überall dort, wo Menschen mit ihrer Zeit nichts Rechtes anfangen können – also (langweiligen) Müßiggang be-

treiben, der bei Seneca freilich als Gegenteil zur Muße konzipiert wird (nicht als eine Art oder Verfallsform von Muße wie oben im Schema des ersten Abschnitts).

Warum aber fangen die Leute mit ihrer Zeit nichts an? Wieso vergeuden sie sie? Dahinter steht, wie Seneca erstaunlich klar sieht, ein (uneingestander) *Fluchtreflex*: Denn diese von der Zeitleere infizierten Menschen leben ja interessanterweise gerade so, *als würden sie ewig leben*, als wäre ihre Lebenszeit nicht befristet, sondern unendlich und in dem Moment, wo ihnen ihre Sterblichkeit so vor Augen steht, dass sie nicht weiter fliehen können, wachen sie auf und – beklagen sich über die Kürze des Lebens: „Ihr lebt, als ob ihr immer leben würdet, niemals kommt euch eure Vergänglichkeit (*fragilitas*) in den Sinn, ihr bemerkt nicht, wieviel Zeit schon vergangen ist; wie wenn ihr sie in Hülle und Fülle hättet, verschwendet ihr sie“,¹ obwohl doch jeder Tag der letzte sein könnte. Aber: „Wie spät ist es, erst dann mit dem Leben zu beginnen, wenn man es beenden muss?“² – Ein Seitenhieb gegen jene, die meinen, ihr richtiges Leben begänne erst, wenn ihre berufliche Tätigkeit beendet wäre.

Die beklagenswerte Kürze der Lebenszeit für den *homo occupatus*, den durch seine Geschäfte okkupierten Menschen – wir können hier leicht die Zeiterlebnisform erkennen, die wir weiter oben ‚negativen Stress‘ (als Paarung von Zeitmangel und Zeitleere bzw. Langeweile) genannt haben –, ist Indiz dafür, dass der Betreffende nicht Herrscher seiner Lebenszeit ist, sich nicht souverän die Zeit nimmt für die Dinge, die ihm wirklich wichtig sind, sondern umgekehrt sich seine Zeit nehmen lässt. Und das wäre auch nicht anders, wenn die Menschen *tausend* Jahre zu leben hätten; es geht nämlich nicht um die Spanne leerer, ungelebter Zeit, sondern um diejenige erfüllter Zeit. Im Grunde, so Seneca, hat man nämlich genau die Zeit für sein Leben, die man für es braucht. Nur muss man diese, seine Zeit, ergreifen im Sinne des berühmten *Carpe diem* (welche bis heute berühmte römische Spruchweisheit zwar nicht wörtlich bei Seneca vorkommt, aber zwischen allen Zeilen des Textes zu hören ist).

Das Leben aber muss man zeitlebens lernen: „*Vivere tota vita discendum est*“.³ Und, was erstaunlich ist, dies sei, so Seneca, gleichbedeutend mit

¹ De brevitae vitae, S. 27.

² Ebd.

³ Ebd., S. 34.

dem Satz, „*tota vita discendum est mori*“,⁴ das ganze Leben muss man *sterben* lernen. Nun, warum das? Was gibt es da zu lernen, sterben tun wir doch von alleine und ohnehin? Nein, so Seneca in Rekurs auf Sokrates, sterben heißt, zum eigenen Tod *ein Verhältnis* einzunehmen, seine Endlichkeit anzunehmen und damit die Lebenszeit überhaupt erst als die Frist des eigenen Daseins zu begreifen und sich anzueignen, statt sich in seinem Vergessen der Sterblichkeit ständig auf der Flucht vor sich selbst zu befinden. Der Fluchtreflex, welcher die Menschen in den negativen Stress und die Langeweile treibt, ist also nach Seneca letztlich eine Flucht vor dem Tod. Man könnte fast sagen, nicht das Ende des Lebens, sondern die uneingestandene Angst davor verkürzt es. Derjenige, welcher die endlichkeitsbewusste Umkehr zu sich selbst vollzieht, *hat* alle Zeit, die er braucht, weil er sie sich nimmt. Der Überlastete, vom Leben negativ Gestresste hat auch deswegen keine Zeit, weil er sozusagen in die zeitlich falsche Richtung schaut, nämlich von der unverlierbaren Vergangenheit abgekehrt in Furcht und Hoffnung auf die Zukunft. Dies zeigt sich daran, dass er das, was in seinem Leben gewesen ist, nicht zu schätzen weiß. Würde er sich statt mit seiner möglichen Zukunft, in die er ohnehin keine Einsicht hat, mit seiner eigenen Lebensgeschichte ‚beschäftigen‘, könnte er die unverlierbaren Schätze sehen, die er in und mit seinem Leben angehäuft hat.⁵

In einer sehr kurzen Reflexion gibt Seneca den Grund an, warum die Fülle der Zeit nur in der (eigenen) Vergangenheit liegen kann. Das Leben, die menschliche Existenz, gliedert sich nämlich in drei Zeiten (*tria tempora*): „*quod fuit, quod est, quod futurum est*“⁶ – also das, was war, was ist und was sein wird. Davon sei das, was wir gegenwärtig tun, *kurz* – die Gegenwart verfliegt im Nu; was wir tun werden, sei *ungewiss (dubium)*; und nur, was wir getan haben, ist *gewiss (certum)*. Denn nur das, was wir getan haben, ist auch das, was niemandes Willkür mehr unterliegt. Unverlierbares Gut ist nur das zu unserer Lebensgeschichte Gewordene; der Schatz des Lebens liegt daher in der Vergangenheit und dort kann er jederzeit gehoben werden. Diese Zeit, die eigene Vergangenheit, ist es auch, welche die *occupati* verlieren. Sie haben noch nicht einmal Zeit, sich mit ihrer Vergangenheit zu beschäftigen, und wenn sie es doch tun, ist es ihnen gewissermaßen

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. ebd., S. 41.

⁶ Ebd., S. 42

peinlich, denn als Überlastete und vom Leben Gestresste kommen sie in ihrer Vergangenheit sozusagen gar nicht vor. Daher fürchten sie die Erinnerung daran, dass sie nicht souverän ihr Leben führten, sondern nur den Dingen hinterhergelaufen sind. So läuft ihr Leben in einen Abgrund,⁷ weil sie nur die flüchtige Gegenwart ihr eigen nennen und genau deswegen auch immer darum betteln müssen, noch ein wenig länger zu leben, noch ein wenig mehr Präsenzzeit zu bekommen. Die negativ Gestressten sind Zeitsüchtige, Zeitjunkies, die sogar dann, wenn sie nicht geschäftig sind bzw. arbeiten, in ihrer ‚Freizeit‘ ständig der Langeweile als Zeitleere ausgesetzt sind.

Es geht dagegen darum, ein Leben der Muße (*otium*) zu führen,⁸ das Gegenteil zum stressigen geschäftigen Leben (*negotium*). Unter Muße sind aber eben nicht die ‚Freizeitbeschäftigungen‘ zu verstehen, wie es sie zuhauf auch im römischen Alltag als ‚Ablenkungen‘ und ‚Unterhaltung‘ gab. Seitenlang macht sich Seneca über die Freizeitkultur seiner Zeit lustig, in der eben Muße mit sinnloser Beschäftigung verwechselt wird. Muße haben dagegen allein die, welche sich der Weisheit widmen, d. h. Philosophie betreiben,⁹ weil Philosophie nichts anderes heißt, als sterben – und damit eben als endlichkeitsbewusster Mensch richtig leben – zu lernen. Der Weise ist letztlich der Herrscher über die Zeit: Was war, hat er sich angeeignet (*comprehendere*), was ist, nutzt er (*uti*), und was sein wird, nimmt er vorweg (*praecipere*). So verschafft er sich ein langes Leben – lang natürlich jetzt nicht im Sinne der messbaren Anzahl von Tagen, Monaten und Jahren, sondern lang im Sinne von genügend Zeit, also Zeitreichtum –, indem er alle Zeiten (*tempora*) zu *einer*, nämlich zu seiner Lebenszeit vereint und sie sich damit aneignet.¹⁰ Der *occupatus* dagegen, der nur uneigentlich Lebende – der nur gelebt wird –, vergisst gerade die Vergangenheit (*oblivi*), vernachlässigt die Gegenwart (*neglegere*) und fürchtet die Zukunft (*timere*).

⁷ Vgl. ebd., S. 45.

⁸ Vgl. ebd., S. 47 ff.

⁹ Vgl. ebd., S. 57.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 61.

	Vergangenheit gewiss	Gegenwart kurz	Zukunft ungewiss
Der <i>homo occupantus</i> : (=Der, der keine Zeit hat.)	<i>oblivi</i> (vergessen)	<i>neglegere</i> (vernachlässigen)	<i>timbere</i> (fürchten)
Der Weise: (=Der, der sich Zeit nimmt.)	<i>comprehendere</i> (verstehen)	<i>uti</i> (nutzen)	<i>praecipere</i> (vorwegnehmen)

Abb. 2: Seneca über den Umgang mit Zeit

Die im ersten Teil getroffenen phänomenologischen Bestimmungen von Stress und Muße, Langeweile und Kurzweil können vor diesem anthropologischen Hintergrund leicht eingeholt werden. Obwohl der *occupatus* doch wenig Zeit zu haben spürt, kann ihm dennoch langweilig sein,¹¹ so wie wir ja im ersten Teil sehen konnten, dass sich Langeweile (Zeitleere) und Stress (Zeitmangel) nicht ausschließen. Solcherlei negativen Stress hat der *homo occupatus*, weil er nicht den sicheren Schatz seines Lebens zu bergen weiß, sondern einer ungewissen Zukunft entgegenläuft, auf die er hofft und die er fürchtet. Derjenige, der Muße hat, vertraut dagegen darauf, dass alles, was er tut und erfahren wird, seiner eigenen Vergangenheit als ein Erfahrungsschatz anheimfallen wird. Die Zukunft geht ihn nichts an, *que sera, sera*. So hat er alle Zeit der Welt und das heißt, genügend Zeit für die wichtigen Dinge – Zeitreichtum in Verbindung mit Zeitfülle, Muße gepaart mit Kurzweil, die Bestform der existenziellen Zeitgestaltung.

3. Zeit und Existenz – wie weiter?

Im Grunde ist bei Seneca schon alles im Ansatz vorhanden, was wir bei späteren Philosophen der menschlichen Existenz dann weiter ausbuchstabiert finden, wenn auch vielleicht mit unterschiedlichen Akzentuierungen. Alle in diesem letzten Abschnitt angesprochenen Denker sind sich darin einig, dass das menschliche Leben endlich ist, insofern der Mensch einen wie auch immer begrifflich erfassten Bezug zu seinem möglichen Ende unterhält. In diesem Bezug liegt die spezifische Zeitlichkeit menschlicher Existenz, wie sie sich in den Modi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

¹¹ Vgl. ebd. S. 63.

ausdrückt. Der Umgang mit diesen Dimensionen der Existenz kann wiederum mehr oder weniger gut gestaltet werden – in Hinblick auf das eigene Glück, aber auch auf das der anderen. Letztlich geht es immer darum, Souverän über seine Lebenszeit zu werden. Wir müssen unsere Vergangenheit als ein Stück jeweils unserer Lebenszeit begreifen, wie auch unsere Zukunft als den Bereich unserer Pläne, Entwürfe und unrealisierten Möglichkeiten. Mit anderen Worten: Personen existieren nicht nur in der Gegenwart, sondern über die Zeit hinweg und deswegen können sie im Prinzip über den Umgang mit diesen Zeitdimensionen verfügen. Wir existieren, anders gesagt, als die Geschichte unseres Lebens, die man einmal von uns erzählen wird, und wir sollten schon zu Lebzeiten uns zu den Autoren dieser Geschichte machen. Im Grunde wird damit ein Leben im Futur II anempfohlen, das ja grammatikalisch alle Zeitmodi integriert: Ich bin (Gegenwart) je das, was ich gewesen (Vergangenheit) sein werde (Zukunft).

Das Thema ‚Zeit und Existenz‘ wird, wie im zweiten Abschnitt erläutert, erstmalig bei Seneca philosophisch-begrifflich greifbar, vollends dann bei Augustinus, allerdings mit für den christlichen Rahmen charakteristischen Umstellungen und Betonungen. Der maßgebliche Text für Augustinus’ Philosophie der Existenzzeit sind die *Confessiones*, die Bekenntnisse von 397, und dort vor allem das XI. Buch, in welchem die Zeiterfahrung mit ihren Modi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Ausdruck der Erstreckung bzw. *Zerstrecktheit* der Seele (*distentio animi*) angesprochen wird. Im Unterschied zur Ewigkeit Gottes und seiner unendlichen, absoluten Präsenz existieren nach Augustinus die Menschen in der Weise, dass sie sich als Zeit erstrecken und eine Ganzheit nur dadurch ausbilden können, dass sie die zerstreuten Teile ihrer Existenz sammeln: Menschen existieren in der Weise, dass sie aus ihrer erinnerten Vergangenheit gegenwärtig einen Entwurf ihrer Zukunft machen, und erst dadurch erlangen sie relative Selbstständigkeit. Die Zeit (als ganze) ist bei Augustinus, wenn man so will, die Ewigkeit des ‚kleinen Mannes‘ bzw. des endlichen Menschen. Wichtig und bis heute aktuell ist hierbei seine philosophische Behandlung des Problems, wie ein Mensch denn überhaupt die Einheit seiner Zeit und damit seiner Person gewinnen kann. Ein Mensch lebt ja eben nicht nur zerstreckt in der Zeit – das ist gewissermaßen seine Ausgangssituation –, sondern er hat auch die Möglichkeit, zu seiner Vergangenheit, seiner Zukunft und zu seiner flüchtigen Gegenwart ein stabiles Verhältnis einzunehmen. Das ist

möglich, weil seine Vergangenheit nicht einfach verloren ist, sondern eigentlich die Gegenwart des Vergangenen in der Erinnerung (*memoria*). Die Zukunft ist entsprechend die Gegenwart des Zukünftigen in der Erwartung und Hoffnung (*expectatio*) und sogar die Gegenwart ist eigentlich die Gegenwart des Gegenwärtigen in der *contuitio*, der Wahrnehmung.¹² In der Übernahme dieser drei Verhältnisse kann ein Mensch sich seine Zeit aneignen.

Während der Stoiker Seneca das Göttliche und Vollkommene nicht als etwas dem Menschen Fernstehendes ansah und das Schwergewicht der existenziellen Zeitlichkeit auf die Vergangenheit legte, finden wir bei Augustinus die spezifisch *christliche* Erfahrung des Zusammenhangs von Zeit und Existenz thematisiert, in welcher ‚Zeit‘ vor allem die Zukunft bedeutet, auf die wir unsere Hoffnung auf Erlösung richten. Die Zerrissenheit in der Zeit zeugt letztlich von unserer Freiheit und damit auch von unserer ursprünglichen Schuld bzw. Verantwortung, die wir für unser eigenes Leben haben.

Hier deutet sich bei Augustinus schon etwas an, was anderthalb Jahrtausende später bei einem anderen christlichen Denker, Sören Kierkegaard, zur Hauptsache der Frage nach Zeit und Existenz ausgebaut wurde, angesichts der Notwendigkeit, *ein eigenes Selbst* werden bzw. ausbilden zu müssen. In seinem Buch *Der Begriff Angst* von 1844 finden wir in den Passagen der Einleitung zum dritten Kapitel auf 14 Seiten wie in einer Nusschale alles hierfür Wesentliche. Zu Recht gilt Kierkegaard mit dieser Schrift als der Vater der Philosophie der Existenz im engeren Sinne – mit ihrer Betonung der Situationsgebundenheit menschlichen Daseins, der *Angst* um dasselbe und dem Erfordernis, seinem Leben einen Sinn zu geben, den es nicht vorab haben kann. Vorab ist das Leben eines Menschen vielmehr pures Dasein und Möglichkeit beliebigen Was-Seins, die Existenz geht logisch der Essenz, dem Wesen des einzelnen Individuums, voraus. Wir sind sozusagen das, was wir aus unserem Leben und unserer Zeit machen.

Beim neuplatonisch inspirierten Kirchenvater Augustinus hieß es, dass die Zeit die eher missliche Zerstretheit des endlichen menschlichen Geistes ist, der im Unterschied zum ewigen unendlichen Geist Gottes in seiner Gegenwart Zukunft und Vergangenheit auseinanderhalten muss. Der antikerikale Christ Kierkegaard macht aus dieser Not des endlichen Geistes

¹² Vgl. *Confessiones*, S. 203.

nun gerade eine Tugend: Eben das sei unsere (menschliche) Vollkommenheit, dass wir eine Synthese bilden können zwischen Endlichem und Unendlichem, Zeitlichem und Ewigem. Diese Synthese sei das Selbst bzw. der Geist – in ihm werden zeitlich-vergänglicher Körper und überzeitliche Seele bzw. Person im ‚Augenblick‘ synthetisiert. Durch diese Synthese kommt überhaupt erst so etwas wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Person ins Spiel. Die Zeit für sich allein ist lediglich die Abfolge der Ereignisse.

Auch hier finden wir also die Gedankenfigur, die wir nun schon kennen aus den Reflexionen über Zeit und Existenz: Unsere Zeiterfahrung ist ein Verhältnis zum Verlaufen der Ereignisse und erst in diesem Verhältnis bilden sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Augenblick ist daher auch nicht Element der Zeit, sondern, wie Kierkegaard sich ausdrückt, „Atom der Ewigkeit“.¹³

Nur solche Wesen, die mindestens mit einem Fuß aus dem Fluss der Zeit herausgestiegen sind, können nach Kierkegaard überhaupt den Fluss der Zeit bemerken und bewerten, können weniger oder mehr Zeit ‚haben‘, können Stress als Zeitenge bzw. Zeitarmut oder aber Langeweile empfinden oder stellen selbst Reflexionen über den Fluss der Zeit an. Darin, dass der Mensch eine Synthese aus Zeitlichem und Ewigem ist, sieht Kierkegaard das Grundparadox menschlichen Existierens, das sich nach ihm begrifflich-philosophisch nur benennen, nicht aber auflösen lässt, was es vielmehr existenziell auszuhalten gilt.

Wo Kierkegaard sich nicht scheute, die Ewigkeit beim Namen zu nennen, versuchte 80 Jahre später Martin Heidegger die Analyse der zeitlichen Existenzform des Menschen bei Kierkegaard weitgehend ohne Rückgriff auf metaphysische Ausdrücke auszubuchstabieren und dadurch wieder, wie Seneca, eine transzendenzfreie Sicht auf die zeitlichen Dinge zu gewinnen. Auch bei Heidegger wird die Form menschlichen Existierens mit der Zeitlichkeit identifiziert. Alles, was wir tun und treiben, denken und vorstellen, steht in einem Horizont der Zeit. Wie bestimmt nun Heidegger die Zeitlichkeit menschlicher Existenz?

In unserem Denken und Handeln sind wir nach Heidegger notwendigerweise auf unsere (jeweils eigene) Zukunft bezogen. Selbst wenn wir unser eigenes Tun in der Gegenwart verstehen wollen, können wir dies immer

¹³ Kierkegaard 1844, S. 104

nur im Lichte der Projekte tun, aus denen die einzelnen Handlungen allererst ihren Sinn und Zweck beziehen. Das umfassendste Projekt unseres Lebens aber ist das Leben selbst – das Leben als ganzes, dessen vollendete Gestalt wir antizipieren, indem wir uns zu unserem eigenen Nicht-sein-Können, unserem Tod, verhalten. Wir können aber unser Leben nur dann in die Hand nehmen, d. h. für unsere Existenz Verantwortung übernehmen, wenn und insofern wir unser Dasein als ein endliches begreifen, also entschlossen uns auf unseren eigenen Tod hin ‚entwerfen‘ und so gewahr werden, dass wir nicht ewig Zeit haben. Eigentliches Existieren gibt es bei Heidegger – wie auch bei Seneca, Augustinus und Kierkegaard – nur angesichts des je eigenen Todes; richtig zu leben heißt sterben können, d. h. mitten im Leben auf den Tod bezogen sein.

Alltäglicherweise aber sind wir gerade nicht todes-entschlossen, sondern vielmehr ängstlich (so wie dies auch schon Seneca, Augustinus und Kierkegaard beschreiben). Wir sind auf uns selbst als ganze mit Angst bezogen und fliehen daher das, was mit Angst besetzt ist: unser eigenes Dasein als ganzes, wir existieren nach Heidegger zumeist und zunächst nur in uneigentlicher Weise. Das sieht man deutlich daran, wie sich eine Person in dieser uneigentlichen Existenzweise auf seine Zukunft bezieht. Es handelt sich dabei um ein bloßes *Gewärtigen* dessen, was sich für Möglichkeiten ergeben werden – ein *Gewärtigen* dessen, was so als nächstes zu tun und zu lassen ist. Die eigene Gegenwart ist in diesem Lichte auch bloßes *Gegenwärtigen* dessen, was sich so ergibt, und die Vergangenheit ist lediglich eine Sache des Erinnerns als *Behalten* oder aber des *Vergessens* (Abb. 3). Anders verhält es sich dagegen im Existenzmodus der Eigentlichkeit, wenn sich also eine Person dazu entschließt, ihr Leben in der Tat in die Hand zu nehmen. Der Bezug zur eigenen Zukunft ist hierbei nicht länger ein *Gewärtigen*, sondern vielmehr ein *Vorlaufen* in den Tod, weniger dramatisch gesprochen, ein *Vorlaufen* in das Dasein als einem ganzen, endlichen. Aus der Gegenwart wird dadurch der *Augenblick* der Entscheidung. Aus dem, was mit einem und der Welt gewesen ist, wird die Möglichkeit der *Wiederholung* gewesener Möglichkeiten und damit auch der geschichtlichen Überlieferung.

	Vergangenheit/ „Gewesenheit“	Gegenwart	Zukunft
uneigentlich	behalten/vergessen	gegenwärtigen	gewärtigen
eigentlich	wiederholen	augenblicklich sein	vorlaufen

Abb. 3: Heideggers Analyse der Zeitlichkeit menschlichen Daseins

Auch hier, bei Heidegger, wie schon bei Seneca, Augustinus und Kierkegaard kommen wir mit dem Thema ‚Zeit und Existenz‘ letztlich auf ein ethisches Terrain, auf dem es um die Frage geht, wie wir mit unserer Zeit umgehen sollen und können. Worin sich, bei allen Differenzen, alle diese hier vorgestellten Philosophen der zeitlichen Existenz einig sind, ist die Einsicht, dass Zeit keine fremde Macht sein muss, die uns zwischen den Fingern zerrinnt oder die uns nur spärlich zuteil wird und von der wir ständig zu wenig haben. Stress ist kein Schicksal, Muße ist möglich! Wir können Herrscher über unsere Lebenszeit sein, indem wir uns die Zeit geben, welche die Dinge brauchen, die für uns wirklich wichtig sind. Und zwar jederzeit.

Literatur

Augustinus, *Confessiones. Liber X et XI – Bekenntnisse. 10. und 11. Buch*, bersetzt von Kurt Flasch, Stuttgart: Reclam 2008. [Confessiones]

Kierkegaard 1844: Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, übersetzt von Gisela Perlet, Stuttgart: Reclam 1992.

Lucius Annaeus Seneca, *De brevitae vitae – Die Kürze des Lebens*, übersetzt von Franz Peter Waiblinger, Frankfurt a. M.: dtv 1976. [De brevitae vitae]

Michael Frey

Rezeension zu: Ursula Coope, *Time for Aristotle*

Von alters her ist ‚Zeit‘ ein Grundbegriff der Physik. Denn ohne Zeit ließe sich Veränderung nicht denken. Dessen war sich auch Aristoteles bewusst, weswegen er an zentraler Stelle in seinen Vorlesungen über die Natur erläutert, was gemeinhin ‚Zeit‘ (*chronos*) genannt wird. „Zeit ist die Zahl der Veränderung (*kinesis*) hinsichtlich des Vorher und Nachher“.¹

Ursula Coope unternimmt es in ihrem Buch *Time for Aristotle*, diese Definition der Zeit zu durchdenken und in ihrem Facettenreichtum auszuloten. Wie andere aristotelische Bestimmungen grundlegender Begriffe ist auch die prägnante Auskunft, dass die Zeit die Zahl der Veränderung hinsichtlich des Vorher und Nachher sei, äußerst dicht und schwer zu verstehen. Solche Bestimmungen sind lediglich der Kristallisationspunkt für ein weitverzweigtes Geflecht von Begriffen und logischen Zusammenhängen. Will man also die aristotelische Definition der Zeit erläutern, muss man den Fokus erheblich erweitern, um alle wesentlichen Aspekte der Zeit zu erfassen, ohne dabei die Tiefenschärfe zu verlieren. Coope gelingt dies durchweg vorbildlich: Ihr Buch besticht dementsprechend durch seine differenzierte Klarheit und stellt eine eindruckliche Synthese von hermeneutischem Textbezug und analytischer Präzision dar. Das macht *Time for Aristotle* zu einer interessanten Lektüre sowohl für den philologisch versierten Leser als auch für alle, die sich systematisch mit der Frage auseinandersetzen, was Zeit ist.

Coopes Buch erläutert Schritt für Schritt die logische Struktur, die in ihrer Gesamtheit konstitutiv dafür ist, dass etwas zeitlich ist. Diese logische Struktur besteht im Wesentlichen aus einer Verschränkung von drei Ebenen der physikalischen Wirklichkeit: räumliches Ausmaß (*megethos*), Veränderung und Zeit. Alles, was in und durch die Natur geschieht, ist in diesen drei Hinsichten bestimmt: Es betrifft ein räumliches Ausmaß; es stellt eine bestimmte Art der Veränderung dar und weist eine zeitliche Ordnung auf. Raum (*topos*), Veränderung und Zeit sind also strukturelle Komponenten ein und derselben Wirklichkeit – nämlich all dessen, was von Natur aus (*physei*) geschieht. Coopes Darstellungen machen deutlich, dass es notwendig ist, diese drei Aspekte der physikalischen Wirklichkeit in ihrem

¹ Physik 219b1f.

wechselseitigen Verhältnis zu erläutern, wenn der aristotelische Begriff der Zeit erhellt werden soll.

Time for Aristotle beginnt mit der Frage, ob Zeit als eine bestimmte Art von Veränderung betrachtet werden kann (1–37).² Dieser Auffassung zufolge verhielte sich Zeit so zu Veränderung, wie eine Art unter eine Gattung fällt. Prominente Vorgänger von Aristoteles vertraten diese Meinung. Sie dachten beispielsweise, Zeit sei die Bewegung des Universums. Die Auffassung von Zeit als einer Spezies der Veränderung wird von ihm jedoch zurückgewiesen. Aristoteles' positive Bestimmung des Zeitbegriffs beginnt mit der alltäglichen Ansicht darüber, was Zeit ist: Sie ist etwas, das von Veränderung ausgesagt wird (37). Zeit ist eine notwendige Bestimmung von Veränderung. Zeit und Veränderung treten damit stets zusammen auf: Es gibt weder Zeit ohne Veränderung noch Veränderung ohne Zeit (vgl. 38 f.). Dass Zeit eine notwendige Bestimmung von Veränderung ist, bedeutet, dass beide in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander stehen. Veränderung ist gegenüber der Zeit logisch primär, was sich auch daran zeigt, dass sich ‚Veränderung‘ für Aristoteles ohne einen Verweis auf Zeit definieren lässt, während die Definition von ‚Zeit‘ vom Begriff der Veränderung abhängt (vgl. 42). Damit ist ein wesentliches Charakteristikum der Zeit herausgearbeitet – nämlich, dass sie von Veränderung abhängt. Hierin unterscheidet sich der aristotelische Zeitbegriff von vielen modernen Zeitvorstellungen, die in der Zeit eine Bedingung der Möglichkeit von Veränderung sehen (und nicht umgekehrt).

In Teil II des Buches analysiert Coope, auf welche Weise die Zeit von Veränderung abhängt. Aristoteles begreift das asymmetrische Verhältnis von Zeit und Veränderung so, dass die Zeit sich nach der Veränderung richtet oder, wie man kürzer sagen könnte, dass die Zeit der Veränderung folgt (*akolouthei*)³. Diese Abhängigkeit ist für Aristoteles von zentraler Bedeutung, da sie zwei wesentliche Merkmale der Zeit erklärt. Zeit ist ein Kontinuum und ebenso ist sie durch eine ordnende Relation gekennzeichnet, die ein Vorher (*proteron*) mit einem Nachher (*hysteron*) verknüpft. Dass die Zeit der Veränderung folgt, meint nun, dass ihre Kontinuität sowie die für sie bestimmende ordnende Relation nur durch den formalen Charakter der

² Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf: Ursula Coop, *Time for Aristotle*, Oxford: University Press 2009.

³ Physik 219a10–19.

Veränderung möglich ist. Konkret bedeutet es, dass die Zeit nur deshalb kontinuierlich teilbar und entsprechend asymmetrisch geordnet ist, weil auch Veränderung durch diese zwei Merkmale charakterisiert ist. In gleicher Weise ist nun auch Veränderung von dem ihr zugrundeliegenden räumlichen Ausmaß abhängig. Denn die Veränderung richtet sich selbst nach dem formalen Charakter des räumlichen Ausmaßes, welches ebenfalls durch Kontinuität und eine ordnende Relation des Vorher und Nachher gekennzeichnet ist (vgl. 47–75). Die physikalische Wirklichkeit ist also durch drei Ebenen bestimmt, welche alle kontinuierlich teilbar und je spezifisch geordnet sind, wobei die Zeit hinsichtlich dieser formalen Merkmale von der Veränderung abhängt und die Veränderung selbst wiederum vom ihr zugrundeliegenden räumlichen Ausmaß. Das Verhältnis dieser drei Ebenen darf nun aber nicht so verstanden werden, dass die je höhere Ebene auf diejenige, nach der sie sich richtet, reduziert werden kann. Aristoteles zufolge kann ‚Zeit‘ nicht auf den Begriff der Veränderung reduziert werden. Denn durch die jeweils höher liegende Ebene kommt der physischen Wirklichkeit ein Aspekt zu, den sie ohne diese Ebene nicht besitzen würde.

Teil III und Teil IV von *Time for Aristotle* erläutern, was es bedeutet, dass Zeit die Zahl der Veränderung ist. Coope untersucht eingehend, was laut Aristoteles eine Zahl ist und worin für ihn die Funktion des Zählens besteht. Die für die Zeit relevante Funktion des Zählens liegt darin, dass durch die Zahl einem Kontinuum eine bestimmte Ordnung eingeschrieben werden kann. Veränderung und Zeit sind beide Kontinua. Sie sind unendlich teilbar, d. h. sie sind der Möglichkeit nach in konkrete Abschnitte oder Phasen geteilt. Wie ein räumliches Ausmaß lassen sie sich der Wirklichkeit nach unterteilen, indem gewisse ausgezeichnete Punkte herausgehoben werden (vgl. 9–12, 130–132). Eine Veränderung lässt sich nun einerseits teilen, indem man sie unterbricht. Sie zerfällt dann in eine Phase, die geschehen ist, und eine Phase, die sich nicht verwirklichen konnte. Das ist eine unvollendete Veränderung, wie etwa ein Photon, das auf seinem Weg von A nach C im Punkt B absorbiert wurde (vgl. 72–75, 129). Die Zeit lässt sich teilen, wenn man sie der Wirklichkeit nach in Abschnitte unterteilt. Das tut man, indem man Zeitpunkte (*nows*, *nyn*) zählt. Ein Zeitpunkt ist dasjenige, was das Vorher und Nachher der Zeit zusammenhält.⁴ Wenn ein bestimmter Zeitpunkt herausgehoben wird, dann unterteilt man einen kon-

⁴ Vgl. Physik 222a10–20.

tinuierlichen Zeitraum also in ein Vorher und Nachher. Zählt man verschiedene Zeitpunkte, so schreibt man einem Zeitraum folglich eine konkrete Struktur ein, die sich in verschiedenen Punkten in ein Vorher und Nachher gliedert (vgl. 91). Darüber hinaus ist ein Zeitpunkt aber auch etwas, das eine Veränderung unterteilt, insofern er intrinsisch auf alle Veränderungen bezogen ist, die zu diesem Zeitpunkt vor sich gehen. Eine Veränderung lässt sich also andererseits auch so teilen, indem man einen Zeitpunkt heraushebt, zu dem die Veränderung im Gange ist. Das ist eine Weise, Veränderungen zu teilen, ohne sie zu unterbrechen. Zudem bringt ein Zeitpunkt eine Veränderung mit allen Veränderungen, die zum gleichen Zeitpunkt vor sich gehen, in Beziehung. Indem Zeit anhand von Zeitpunkten gezählt wird, geschieht also zweierlei: Man schreibt einer bestimmten Veränderung eine konkrete Struktur ein, indem man sie in Phasen teilt, und man verknüpft sie mit allen Veränderungen, die gleichzeitig ablaufen (vgl. 113–139). Zeit ist damit das Prinzip der Begrenzung einer jeden Veränderung, insofern sie sie intern strukturiert und extern mit anderen Veränderungen verknüpft (vgl. 72–75, 85–89). Das ist es, was Aristoteles meint, wenn er erklärt, Zeit ist die Zahl der Veränderung hinsichtlich des Vorher und Nachher: Wir zählen Veränderungen, indem wir Zeitspannen zählen. Daraus wird auch ersichtlich, weshalb ‚Zeit‘ ein Grundbegriff der Physik sein muss, wenn diese sich als Wissenschaft mit der internen Struktur und den externen Beziehungen von Veränderungen beschäftigen will.

Coope entwickelt in *Time for Aristotle* eine herausragend klare und detailreiche Darstellung des aristotelischen Zeitbegriffs, indem sie das gesamte Spektrum der für diesen Begriff wesentlichen Aspekte erläutert. Dennoch scheint ihr vor lauter Details der Blick für die grobe Linie abhanden zu kommen, die verständlich machen würde, was den Stellenwert der Zeit für die aristotelische Physik ausmacht. Um die Relevanz der Zeit für die Physik deutlich herauszustellen, müsste sie beispielsweise mehr Gewicht darauf legen, zu klären, warum sich Zeit zu Veränderung so verhält wie Eines zu Vielem oder was es für den Begriff der Veränderung bedeutet, dass Veränderungen erst durch ihre Zeitlichkeit etwas sind, das unter dem Aspekt der Zahl betrachtet werden kann. Denn das ist für die Physik von großer Relevanz, wenn sie die innere Struktur und die externen Verhältnisse von Veränderungen begreifen möchte. Coope versäumt es, dies angemessen zu thematisieren, da sie das aufsteigende logische Verhältnis von räum-

lichem Ausmaß, Veränderung und Zeit leider nur einseitig untersucht. Sie zeigt zwar sehr deutlich, inwiefern sich die jeweils höherliegende Ebene der physikalischen Wirklichkeit nach der ihr zugrundeliegenden richtet, womit sie durch Kontinuität und die für sie bestimmende Ordnung von Vorher und Nachher charakterisiert ist. Bedauerlicherweise blendet sie jedoch die andere Richtung von oben nach unten beinahe vollständig aus – die Richtung, die verständlich macht, weshalb ein räumliches Ausmaß oder eine Veränderung Eines von Vielen ist. Man vermisst in *Time for Aristotle* dementsprechend eine Erklärung dafür, weshalb Veränderung Eines respektive eine Einheit ist, die sich in eine Vielheit von Teilen gliedert, und gleichzeitig Eines, das sich zu einer Vielheit anderer solcher Einheiten verhält, womit es zu einem Teil eines geordneten Ganzen wird. Ich denke, dieses Versäumnis erklärt sich daraus, dass Coope zu wenig darauf eingeht, was Veränderung als solche eigentlich ist, und damit gleichzeitig vernachlässigen muss, worin das wechselseitig konstitutive Verhältnis von Raum (respektive räumlichem Ausmaß) und Zeit besteht. Eine tiefgehende Analyse der Begriffe ‚Raum‘ und ‚Veränderung‘ ist aber unabdingbar, wenn man den Begriff der Zeit restlos verstehen will.

Augustinus, *Bekenntnisse*, Elfte Buch

Leseprobe – ausgewählt und vorgestellt von Peter Heuer

Einführung

„Was also ist ‚Zeit‘? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht“, schreibt Augustinus.¹ Es ist einer seiner am häufigsten zitierten Sätze. Er ist dem elften Buch seiner *Bekenntnisse* entnommen, in dem er seine Gedanken zum Wesen der Zeit entwickelt und aus dem wir auch unsere Leseprobe ausgewählt haben.

Augustinus hat die dreizehn Bücher seiner *Bekenntnisse* als Zwiegespräch mit Gott verfasst, den er darin rühmt und preist. Vom ersten bis zum zehnten Buch legt er Rechenschaft über sein bisheriges Leben ab. Die übrigen drei Bücher versuchen die biblische Schöpfungslehre auszulegen. Dabei widmet sich das elfte Buch ihren ersten Worten: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Wie sind sie zu verstehen? Dies zu ergründen bedarf es einer Analyse von Zeit und Ewigkeit.

Augustinus bestimmt Zeit als etwas, dass gemeinsam mit den veränderlichen irdischen Dingen von Gott geschöpft wurde. Vergangene Zeit gäbe es nicht, wenn nichts verginge, zukünftige nicht, wenn nichts herankäme, und gegenwärtige nicht, wenn nichts seiend wäre. Zeit existiert folglich nicht unabhängig von den Dingen, aber doch so – und das ist eines ihrer Rätsel –, dass man von ihr sagen kann, alle Veränderungen fänden in ihr statt.

Gott selbst hingegen ist nicht in der Zeit, sondern steht außerhalb von ihr. Gott ist ewig. Ewigkeit ist etwas anderes als unendliche Zeit. Ewigkeit ist eher so etwas wie nie vergehende Gegenwart. Gott geht der Zeit also nicht zeitlich voraus – denn er ginge sonst nicht aller Zeit voraus –, sondern in dem Sinne, dass er in stets ewiger Gegenwart existiert.

Allerdings versteht man das Wesen der Zeit falsch, so Augustinus, wenn man sie mit der Bewegung der Dinge, z. B. der Rotation der Himmelskörper, gleichsetzt. Zeit selbst ist nicht die Bewegung eines Körpers. Zeit ist vielmehr das, woran wir die Dauer einer Bewegung messen können. Doch womit messen wir die Zeit? Augustinus gelangt dahin, dass dies der menschliche Geist sein muss. Nur in ihm wird vergangene Zeit erinnert und zukünftig Zeit erwartet. Beide, Vergangenheit und Zukunft, sind aber au-

¹ Confessiones XI, 14/27, S. 629.

genblicklich nicht real existent. In der Realität existiert vielmehr immer nur die zeitlich unausgedehnte unmittelbare Gegenwart. Daher muss Zeitmessung im Geiste geschehen. Der Geist misst den Eindruck, den die vorüberziehenden Erscheinungen in ihm hinterlassen haben, nach ihrer Länge oder Kürze.

Augustinus gelangt bei seiner Suche nach dem Wesen der Zeit zu ähnlichen Ergebnissen wie Aristoteles: Zeit ist zwar real existent, aber nicht (wie etwa bei Newton) unabhängig von den veränderlichen Dingen. Sie ist auch nicht (wie Platon angeblich behauptete) die Bewegung der Dinge selbst, also des Kosmos, sondern vielmehr sind die Dinge in der Zeit. Damit ist klar, dass die Zeit nicht nur (wie bei Kant) eine im erkennenden Subjekt existente transzendente Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und Form der Anschauung sein kann. Zugleich ist Zeit aber offensichtlich auf das erkennende Subjekt bezogen, in dessen Geist sie erst explizit wird, da nur er sich an Vergangenes erinnern und Zukünftiges erwarten kann, welches beides es augenblicklich real nicht gibt. Mithin findet die Zeit also erst im Geiste des Menschen ihr Maß und ihre Vollendung.

Leseprobe

Wie – stecken sie nicht im alten Wahn, die Leute, die uns entgegenhalten: „Was tat denn Gott, ehevor er Himmel und Erde schuf? Denn, war er müßig, sagen sie, und wirkte kein Werk, warum blieb er so nicht immer und alle Zeiten fort, wie er vor der Schöpfung immer des Wirkens müßig gewesen? Wenn in Gott irgendein neuer Antrieb, ein neuer Wille auftrat, eine Schöpfung ins Dasein zu rufen, die er niemals vorher ins Dasein gerufen hatte: wie kann da schon wahre Ewigkeit sein, wo doch ein Wille erstet, der vorher nicht da war? Ist doch Gottes Wille nicht selber ein Geschöpf, er ist vor jedem Geschöpf, weil nicht das Geringste erschaffen würde, ginge nicht des Schöpfers Wille voraus. So gehört denn zur Wesenheit Gottes sein Wille. Entstand nun aber in Gottes Wesenheit etwas, was vordem nicht da war, so kann man diese Wesenheit nicht in wahren Sinn als ewig bezeichnen; war aber der Wille Gottes, dass es eine Schöpfung gebe, immerseiender Wille, warum sollte dann nicht gleichso immerseiend auch die Schöpfung sein?“

Die so sprechen verstehen Dich noch nicht, o „Weisheit Gottes“, Licht der Geister. Sie verstehen noch nicht, auf welche Weise geschieht, was

durch Dich und in Dir geschieht. Sie wenden ihren Witz ans Ewige, „ihr Herz“ aber treibt noch auf der Dinge Wogenschlag mit seinem Gestern und Morgen und weiß sich „keinen Halt“.

Wer hält es auf, wer stellt es still, dass es für ein Weilchen Stand fasse, für ein Weilchen sich erhasche vom Glanz der immer stehenden Ewigkeit und ihn vergleiche mit den nimmer stehenden Zeiten und also sähe, wie da nichts zu vergleichen ist? Ja er müsste sehen, dass auch langhin dauernde Zeit nur durch die bewegte Folge flüchtiger Augenblicke, die allzugleich nicht Platz greifen können, zur langen Zeit wird, dass aber im Ewigen nicht irgend etwas dahingeht, vielmehr das Ganze gegenwärtig ist, während es doch keinerlei Zeit gibt, die als Ganzes gegenwärtig wäre; er müsste endlich sehen, dass alles Vergangene verdrängt wird vom Kommenden, dass alles Kommende auf Vergangenes folgt und dass alles Vergangene und alles Kommende von dem, was stets Gegenwart ist, erschaffen wird und hervorbricht. Wer hält das Herz des Menschen auf, dass es stand habe und sehe, wie die stehende Ewigkeit, in der es kein Künftig, kein Gewesen gibt, das Künftig und Gewesen der Zeiten verfügt?

„Steht das in meiner Hand“? Oder kann meine Rede, gleichsam die Hand meines Mundes, so Gewaltiges vollbringen?

Wohlan, ich antworte dem, der da fragt: „Was tat Gott, bevor er Himmel und Erde schuf?“ Ich antworte nicht mit dem Spaßwort, das einer, der Wucht der Frage ausweichend, erwidert haben soll: „Er hat Höllen hergerichtet für Leute, die so hohe Geheimnisse ergrübeln wollen.“ Aber fassen und Spaßen ist zweierlei. Nein, das ist meine Antwort nicht. Lieber gäbe ich zur Antwort: „Was ich nicht weiß, das weiß ich eben nicht“ – als dass ich etwas sagte, was den, der nach hohen Dingen fragt, dem Gelächter aussetzt, und dem anderen, der mit einer Unwahrheit erwidert, Beifall einbringt.

Nein, ich sage: „Du, unser Gott, bist alljeglicher Schöpfung Schöpfer“, und wenn unter „Himmel und Erde“ alljegliche Schöpfung verstanden wird, so sage ich beherzt: „Ehevor Gott Himmel und Erde wirkte, hat er nicht irgend etwas gewirkt.“ Denn was er auch gewirkt hatte, was wäre es denn anderes als Geschöpf gewesen? Und ich wollte nur, ich wüsste alles, was ich mir zum Besten wissen möchte, so sicher, als ich weiß: es ward kein Geschöpf, ehbevor denn Schöpfung ward.

Wenn aber ein schwärmerischer Kopf in Phantasien von abgelegenen Zeiten schweift und nun sich wundert, dass Du, der allmächtige, allerschaffende, allerhaltende Gott, der kunstreiche Bildner des Himmels und der Erde, durch unzählige Jahrhunderte, eh Du das erschufst, so mächtigen Wirkens müßig bliebst, so tu' er sich den Schlaf aus den Augen, um zu merken, dass es ein Wahngedanke ist, über den er sich verwundert.

Denn woher denn der Fluss dieser unzähligen Jahrhunderte, die nicht Du geschaffen hättest, der Du doch der Urheber und Gründer aller Jahrhunderte bist? Oder was für Zeiten wären da gewesen, die nicht Du gegründet hättest? Oder wie sollen sie verfließen, wenn sie nicht waren?

Da Du also gar aller Zeiten Wirker bist, wie kann man, wenn also doch etwelche Zeit gewesen wäre, ehvor Du Himmel schufst und Erde – wie kann man sagen, da seiest Du des Wirkens müßig gewesen? Eben diese Zeit auch hattest Du doch erschaffen, und Zeiten konnten nicht verfließen, ehe Du Zeiten erschufst. Wenn aber vor Himmel und Erde Zeit überhaupt nicht war, was soll dann die Frage, was Du „damals“ tatest? Es gab kein „Damals“, wo es Zeit nicht gab.

Nein, Du gehst den Zeiten nicht in Zeit voraus; sonst gingest Du ja nicht all und jeder Zeit voraus. Sondern Du gehst allen vergangenen Zeiten voraus durch die zeitlose Erhabenheit stets gegenwärtiger Ewigkeit, und Du stehst über allen Zukunftszeiten deshalb, weil sie noch nicht sind und, wenn gekommen, schon vergangen sein werden: „Du aber bist das wandellos gleiche Sein, und Deine Jahre schwinden nicht dahin.“ Deine Jahre gehen nicht und kommen nicht; aber unsere Jahre hier – sie gehen und kommen, und so nur können sie alle kommen. Deine Jahre stehen ein für allemal zugleich, eben weil sie stehen, und da werden gehende nicht von anderen, die nun kommen, verstoßen, weil ja keine vorübergehen: aber unsere Jahre hier werden dann erst sie alle samt und sonders sein, wenn sie alle samt nicht mehr sein werden. Deine „Jahre sind ein einziger Tag“, und Dein Tag ist nicht ein „Tag um Tag“, sondern eine „Heute“, weil Dein heutiger Tag nicht einem morgigen weicht, wie er denn auch nicht einem gestern folgt. Dein Heute ist Ewigkeit. Darum hast Du einen Gleichewigen gezeugt und zu ihm gesprochen: „Heute habe ich Dich gezeugt.“ Die Zeiten alle hast Du gewirkt, und vor den Zeiten allen bist Du, und niemals gab es eine Zeit, wo Zeit nicht war. (Kap. 11/12, S. 621 ff.)

Befiehlst Du, ich solle beistimmen, wenn einer behauptet, die Zeit sei Bewegung eines Körpers? Du befiehlst es nicht. Denn ich höre, dass kein Körper sich bewege, außer in der Zeit: Du bist es, der es sagt. Wenn ein Körper in Bewegung ist, so ist die Zeit nur das Mittel, die Dauer der Bewegung zu messen von dem Augenblick, da sie anfangt, bis zu dem, da sie aufhört. Wenn ich ihren Anfang nicht wahrgenommen habe und der Körper seine Bewegung fortsetzt, ohne dass ich ihr Ende wahrnehme, so vermag ich die Dauer der Bewegung nicht zu messen, außer vom Beginn meiner Wahrnehmung bis zum Aufhören. Wenn ich lange demnach zusehe, so kann ich nur angeben, die Bewegung dauere lange Zeit, nicht aber wie lange sie dauere, weil wir auch bei der Aussage über Dauerlänge nur auf Grund von Vergleichung aussagen, etwa: „dies so lang wie das“ oder: „dies doppelt so lang im Vergleich zu dem“, oder wie sonst eben das Verhältnis ist. Sind wir aber in der Lage, die örtliche Strecke zu bestimmen, von wo an und bis wohin ein bewegter Körper oder – etwa bei Drehungen um die eigene Achse – ein beliebiger Teil davon seinen Weg macht, so vermögen wir auszusagen, innerhalb wie langer Zeit die Bewegung des Körpers oder seines Teils von diesem zu jenem Ort sich vollzogen hat.

Also ist die Bewegung eines Körpers etwas anderes als das, woran wir ihre Dauer messen, und wer fühlt da nicht heraus, was von beiden eher Zeit zu nennen sei? Auch wenn ein Körper im Wechsel bald sich bewegt bald stillsteht, messen wir nicht nur die Dauer seiner Bewegung, sondern auch die Dauer seines Stillstands mittels der Zeit und sagen: „er war so lange in Ruhe wie in Bewegung“ oder: „zweimal, dreimal so lang in Ruhe wie in Bewegung“ oder wie sonst unsere Messung ausfiel, genau oder nur schätzungsweise – „mehr oder weniger“, wie man sagt. Demnach ist Zeit nicht Bewegung eines Körpers. (Kap. 24/3, S. 651f.)

In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten. Nein, lärme mir nicht dagegen an! Es ist so; lärme mir nicht dagegen mit dem Schwall deiner sinnlichen Eindrücke! In dir, sage ich, messe ich die Zeiten. Der Eindruck, der von den Erscheinungen bei ihrem Vorüberziehen in Dir erzeugt wird und dir zurückbleibt, wenn die Erscheinungen vorüber sind, der ist es, den ich messe als etwas Gegenwärtiges, nicht das, was da, den Eindruck erzeugend, vorüberging; nur ihn, den Eindruck messe ich, wenn ich Zeiten messe. Also

sind entweder die Eindrücke die Zeiten, oder ich messe die Zeiten überhaupt nicht. (Kap. 27/36, S. 661)

Aber – wie kann das Künftige, das noch gar nicht „ist“, abnehmen oder aufgebraucht werden; wie kann das Vergangene wachsen, das doch nicht mehr „ist“? Nicht eben deshalb, weil im Geiste, der dies wirkt, ein Dreifaches da ist? Nämlich: er erwartet, er nimmt wahr, er erinnert sich, so dass also das, was er erwartet, durch das hindurch, was er wahrnimmt, übergeht in das, woran er sich erinnert. Gewiss, Künftiges ist noch nicht, aber dennoch ist im Geiste Erwartung von Künftigem. Gewiss, Vergangenes „ist“ nicht mehr, aber dennoch ist im Geiste noch Erinnerung an Vergangenes. Gewiss, Gegenwart ist ohne Ausdehnung, weil sie im Augenblick ist und nicht mehr ist, aber dennoch dauert die Wahrnehmung, über die hin es in einem fort geschieht, dass, was erst dasein wird, auch schon dagewesen ist. – Also lang ist nicht künftige Zeit, die nicht „ist“, sondern eine lange künftige Zeit ist nur eine lang sich dehnende Erwartung von Künftigem; und lang ist nicht eine vergangene Zeit, die nicht „ist“, sondern lange Vergangenheit ist lediglich eine langhin sich erstreckende Erinnerung an Vergangenes.

Ich will ein Lied singen, eines, das ich kenne. Eh ich beginne, erstreckt sich meine Erwartung über das Ganze; habe ich begonnen, so erstreckt sich so viel, als ich von meiner Erwartung schon zum Vergangenen hinübergepflückt habe, nun in die Erinnerung und zerstreckt ist das Leben meines Tuns: es ist Erinnerung, soweit ich schon gesungen habe, es ist Erwartung, soweit ich erst noch singen will: was dennoch in Gegenwärtigkeit dableibt, ist eben mein Bedacht im Vollzug, durch den, was erst noch künftig war, hinüberfährt, so dass es nun zu Vergangenen wird. In dem Maße, als das fortschreitend geschieht, längt sich die Erinnerung und kürzt sich die Erwartung, bis endlich alles, was Erwartung gewesen, sich erschöpft, wenn mein ganzes Tun vollendet und in Erinnerung übergegangen ist. Und so wie mit dem Liedganzen, geht es mit jedem seiner Teile, mit jeder seiner Silben; geht es auch mit der szenischen Handlung, von der jenes Lied etwa ein Teilchen ist; geht es mit dem ganzen Menschenleben, dessen Teile die Handlungen alle des Menschen sind; geht es mit der ganzen Geschichte des Menschengeschlechts, von der die Einzelleben alle doch nur Teilchen sind. (Kap. 28/378, S. 663)

Biographie

Augustinus wurde 354 in Thagaste, in der römischen Provinz Numidien (heute Souk Ahras in Algerien) geboren. Seine Mutter, Monica, war Christin, sein Vater, Patricius, Heide. Augustinus wurde christlich erzogen, aber nicht getauft. Als junger Mann wandte er sich zunächst dem Manichäismus zu, einer radikalen christlichen Sekte.

Bis 370 besuchte er die Schule in Thagaste und die Universität im nahegelegenen Madauros. Ab 371 studierte er Rhetorik in Karthago und arbeitete ab 375 als Lehrer in diesem Fach, zunächst in Thagaste, dann in Karthago und Rom und ab 384 schließlich in Mailand.

Augustinus führte ein ausschweifendes Leben und ging früh eine uneheliche Verbindung mit einer Frau aus Karthago ein, mit der er für die Dauer von fünfzehn Jahren in einem Konkubinat lebte. Aus dieser Verbindung ging 372 ein Sohn hervor, den er Adeodatus („den von Gott gegebenen“) nannte. Augustinus beendete diese Beziehung 385 auf Drängen seiner Mutter, die ihm nach Mailand gefolgt war und ihn standesgemäß mit einem von ihr ausgesuchten christlich erzogenen Mädchen verheiraten wollte. Seine Gefährtin kehrte daraufhin allein nach Nordafrika zurück, während er Adeodatus bei sich behielt. Die Heirat kam nicht zustande.

In Mailand studierte Augustinus Ciceros *Hortensius* und Schriften des Neuplatonismus. Er lernte Ambrosius kennen, den Bischof der Stadt, und durch ihn eine platonisierende Bibelauslegung. Dies führte dazu, dass Augustinus sich schließlich von den Manichäern ab- und dem katholischen Glauben zuwandte.

In diese Zeit fällt sein Bekehrungserlebnis: Augustinus hatte am 15. August 386 in einem Zustand religiöser Unruhe und Verunsicherung das Haus seiner Gastgeber in Mailand verlassen und war gemeinsam mit seinem Freund Alypius in den Garten gegangen. Dort übermannte ihn seine Verzweiflung und er ließ sich weinend unter einen Feigenbaum sinken. Als er so lag, hörte er plötzlich von Ferne eine Kinderstimme. Sie rief: „Nimm, lies!“ („*Tolle, lege!*“) Er schlug daraufhin die Bibel auf und stieß auf folgende Stelle aus den Paulusbriefen: „Lasset uns ehrbar wandeln wie am Tage, nicht in Fressen und Saufen, nicht in Wollust und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet den Herrn Jesus Christus an und pflegt das Fleisch nicht zur Erregung eurer Lüste.“ (Röm. 13,13–14)

Augustinus beschloss daraufhin, auf Sexualität, Ehe und Beruf ganz zu verzichten und ein kontemplatives Leben zu führen. Er zog sich dazu mit einigen Gleichgesinnten auf das Landgut eines Freundes in der Nähe des Comer Sees zurück. Ostern 387 ließ er sich in Mailand von Ambrosius taufen, zusammen mit Adeodatus und Alypius. Anschließend bereitete er seine Rückkehr nach Nordafrika vor. Die Reise verzögerte sich jedoch, da auf Grund eines Krieges der Hafen von Ostia blockiert und die Überfahrt nach Afrika nicht möglich war. Erst Ende 388 erreichte Augustinus schließlich Karthago. Während des Aufenthalts in Ostia verstarb Monica 387.

Zusammen mit Alypius schloss Augustinus sich einer Gruppe an, die sich ‚Gottesdiener‘ nannte und beschlossen hatte, ein Leben in Vollkommenheit zu führen. Die Gruppe fand ihr Domizil auf Augustins’ Familienbesitz in Thagaste. Augustinus blieb hier bis 391. In dieser Zeit starb sein Sohn Adeodatus.

391 ging Augustinus nach Hippo, um ein Kloster zu gründen. Die dortige Gemeinde machte ihn zu ihrem Priester. Valerius, der Bischof von Hippo, stellte Augustinus ein Grundstück zur Verfügung, und er konnte darauf das erste Kloster auf afrikanischem Boden gründen. Nach dem Tode Valerius’ 396 wurde Augustinus Bischof von Hippo, eine Position, die er bis zu seinem Lebensende innehatte. Augustinus starb am 28. August 430 in Hippo. Er hinterließ mehr als hundert Werke. Die Bekenntnisse verfasste er 397/398.

Augustinus’ *Bekenntnisse* wurden nach der 1987 im Insel Verlag Frankfurt a. M. erschienenen und von Joseph Bernhart übersetzten zweisprachigen Ausgabe zitiert.

Autorinnen und Autoren

Michael Frey ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Er verfasste eine Magisterarbeit zu Aristoteles' Begriff des Lebewesens. Er arbeitet an einer Dissertation, in der er den inneren Zusammenhang der Begriffe ‚Eigentum‘, ‚Anerkennung‘ und ‚Produktion‘ untersucht.

Kontakt: Michael.frey@uni-leipzig.de

Andreas Luckner ist Professor für Philosophie an der Universität Stuttgart. Er verfasste Bücher zu Hegel und Heidegger sowie zum Zeit- und zum Technikbegriff. Momentan hat er ein starkes Interesse an der Musik- und Existenzphilosophie.

Kontakt: luckner@philo.uni-stuttgart.de

Nikos Psarros ist Professor am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Philosophie der Chemie, die Naturphilosophie und die philosophische Anthropologie.

Kontakt: psarros@uni-leipzig.de

Claudia Reich ist als Teamleiterin im Bereich der Qualitätssicherung eines pharmazeutischen Unternehmens tätig. Sie hat zum Thema *Ethi-sche Implikationen chemischer Praxen am Beispiel der Guten Laborpraxis* promoviert. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der Technik- und der Naturphilosophie.

Kontakt: claudia.reich@gmx.de

Pirmin Stekeler-Weithofer ist Professor für Philosophie an der Leipziger Universität und Präsident der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Seine Arbeitsschwerpunkte sind, systematisch: Logik und Philosophie der Sprache, des Wissens und der (mathematischen) Wissenschaften; geschichtlich: besonders Platon, Hegel, Heidegger und Wittgenstein.

Kontakt: stkeler@uni-leipzig.de

Michael Vogt ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Zentral- und Landesbibliothek Berlin und Lehrbeauftragter für Philosophie und Ästhetik an der HfBK Dresden. Er promovierte zum Thema *Von der Ortsbewegung zum Wandel. Philosophische Untersuchungen zum Bewegungsbegriff der modernen Physik*. In Ausstellungsprojekten versucht er, Physik, Mathematik und Sprache einem breiten Publikum zu vermitteln.

Kontakt: vogt.post@yahoo.com

Impressum

Redaktion:

Falk Hamann, Johann Gudmundsson, Peter Heuer, Christian Kietzmann, Peter Wiersbinski

Titelbild:

Vertikal-Sonnenuhr aus Bernkastel-Wehlen/Mosel.

Herausgeber:

ETHOS e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Bergerstraße 2,
04347 Leipzig.

Tel., Fax: 0177/5152957

E-Mail: pheuer@uni-leipzig.de

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion. Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e.V.

PHILOKLES-Kontakt: pheuer@uni-leipzig.de

PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de>