

# ZEIT, ZEITVERSTÄNDNIS UND UHREN. ÜBER ALLTAGSWELTLICHE ZEIT- VORSTELLUNGEN.<sup>1</sup>

## *Inhaltsangabe.*

Vorbemerkung:	S.	3
A: Ach, du liebe Zeit.	S.	5
B: Über die Zeiten hinweg. Ein hohes Geistergespräch im Elysiön.	S.	13
C: Zum Zeitbegriff in soziologischen Theorien. Zwei Exempel.	S.	37
Literaturverzeichnis	S.	51

© Jürgen Ritsert  
ISSN 1868-9213

Frankfurt/M 2020.

Redaktion: Elke Sieger.

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um eine Überprüfung und Überarbeitung der ersten beiden Kapitel von L. Stanko/J. Ritsert: *Zeit als Kategorie der Sozialwissenschaften*, Münster 1994. Ich hoffe, dass die Worte, die ich großen Geistern in den Mund gelegt habe, nicht allzu weit vom Geist ihrer Philosophie entfernt sind.



### *Vorbemerkung.*

Das Prädikat „alltagsweltlich“ muss nicht unbedingt bedeuten, es ginge allein darum, woran wir „Laien“ denken, wenn wir etwa den Stoßseufzer ausstoßen: „Ach, wie schnell die Zeit vergeht.“ Das tut sie im irdischen Maßstab. Allein an diese und andere alltägliche Redewendungen kann man unmittelbar so tiefeschürfende philosophische Fragen wie die anschließen: Ist die Vergänglichkeit eine Eigenschaft „der Zeit“ selbst oder werden Entstehen und Vergehen auf der Zeitachse gemessen? Aber was ist eine Zeitachse? Insbesondere im Abschnitt B dieses Essays werden Philosophen und philosophische Auffassung von „der Zeit“ zu Worten kommen. Aber fast durchweg so, dass sie ein u.U. kritisches Licht auf Inhalte „unseres“ alltagsweltlichen Zeitverständnisses werfen. Diejenigen Diskussionen, welche subtile zeittheoretische Annahmen der modernen Physik voraussetzen, würden ganz andere Darstellungsprinzipien und Ausführungen zu mathematischen Details erfordern, als sie sich im Falle allgemein einführender Stichworte für Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler anbieten.<sup>2</sup> Was müsste man nicht alles berücksichtigen und verhandeln, wenn man auch nur den einen Grundsatz der (speziellen) Relativitätstheorie Einsteins verdeutlichen wollte? Je schneller sich ein Objekt im Raum bewegt, desto langsamer vergeht die Zeit bezogen auf den Standpunkt des Beobachters. Man kann sich einen High-Tech-Jet denken, der um den Erdball düst. Darin befinde sich eine Uhr. Die Uhr des Beobachters bleibt an seinem Standort. Wenn der Jet dorthin zurückkehrt, geht seine Uhr in Relation zur Beobachteruhr etwas nach. Aber geht auch die innere Uhr der Piloten nach? Alors – entgegen allen SF-Romanen kann sich das beobachtete Objekt, der Raumfahrer in seiner Kapsel, nicht mit Überlichtgeschwindigkeit oder gar Warp 10 fortbewegen. Sein Ausflug nach Alpha Centauri, wo die kleinen grünen Männchen wohnen, würde 4,34 Lichtjahre dauern. Lichtjahre bemessen die Strecke, die das Licht (im Vakuum sowie) in einem nach der irdischen Skala bemessenen Jahr zurücklegt. Das sind schlappe 9,4605 Billionen km bis zum Sternbild des Centauren.

Die Zeit „vergeht.“ Sie ist sogar auf der Flucht. *Tempus fugit* (Die Zeit flieht). Wie aber kann die Zeit selbst „vergehen“ oder „fliehen“, wenn Vergänglichkeit in der Zeitdimension bestimmt wird? Geschwindigkeitswerte werden auf Erden mit Geschwindigkeitsmessern gemessen. Geschwindigkeit ist das Verhältnis des Weges (also einer bestimmten Strecke) zu der für die Zurücklegung dieser Strecke erforderlichen Zeit. Der Tacho im Auto lässt die Höhe des Strafzettels für die Geschwindigkeitsüberschreitung erahnen. In kurzer Zeit hat man u.U. zwei Strafpunkte in Flensburg. Tacho und Blitzer messen also die Stundenkilometer. Der klapprige VW-Käfer von 1959 braucht vielleicht 1 Stunde um (bei konstanter Höchstgeschwindigkeit) 120 km weit zu kommen. Der Maserati des Fußballprofis ist etwas schneller. Beim Maserati ist auch die Beschleunigung etwas höher als beim alten VW-Käfer. Beschleunigung bedeutet den Geschwindigkeitszuwachs

---

<sup>2</sup> Vgl. St. Hawking: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Individuums, Stuttgart 2020.

pro Zeiteinheit. Von Null auf 100 in 4 Sekunden. Wenn wir etwas genauer messen wollen, wieviel Zeit vergangen ist, schauen wir auf die Uhr. Uhren, ob Archimedes' Klepsydra (Wasseruhr), ob Sonnen- oder Armbanduhren, stellen Zeitmessgeräte dar. Aber, was misst die Uhr eigentlich? „Die“ Zeit! Aber wie macht sie das? Bei Verfügung über genügend Zeit kann man versuchen, in die Tiefen der philosophischen Zeitdebatten von Newton, Leibniz und Kant abzutauchen. Nach der Auffassung von Newton fließt die *universelle Zeit gleichmäßig* und in Unabhängigkeit von *äußeren Gegenständen*. Die so gesehene Zeit scheint als absolute (gleichsam als von uns losgelöster Sachverhalt an sich) auf der Objektseite zu liegen. Insbesondere diese Unabhängigkeitsthese bestreitet Leibniz. *Duratio- nis per motum mensura*. Die Zeit wird aufgrund von Bewegungen (Prozessen) gemessen. Kant verlagert die Zeit auf die Subjektseite. Raum und Zeit bedeuten für ihn logische Bedingungen der Möglichkeit sinnlicher (empirischer) Erfahrung. Raum und Zeit stellen mithin Formen dar, mit deren Hilfe wir sinnliche Eindrücke (Empfindungen) auf einer ersten Stufe der Verarbeitung der chaotischen Mannigfaltigkeit der Eindrücke zu Anschauungen synthetisieren. Raum und Zeit stellen demzufolge logische Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erfahrung überhaupt dar. Alles, was an sich ist, kann für uns nur im Achsenkreuz von Raum und Zeit gegeben sein (erscheinen). Das bedeutet auf gewisse Weise die Gegenposition zu Newton. Kant macht zudem auf die Rolle von *Zeitmeta- phern* aufmerksam, die zu den festen Bestandteilen des Alltagsverständnisses gehören. Weil „wir die Zeit nicht direkt als einen Sachverhalt in der Welt erfahren können, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen uns die Zeitfolge durch eine ins Unendliche gehende fortgehende Linie vor ...“<sup>3</sup> *Tempora mutantur*. Die Zeiten ändern sich. Jetzt sind aber gesellschaftlich-kultu- relle Verhältnisse in einem bestimmten Zeitabschnitt an bestimmten Orten gemeint. Aber wie kann man „die“ Zeit „abschneiden“, „abkürzen“, „verschwen- den“, „kostensparend einsetzen“, „budgetieren“ etc. etc.? Allein diese Notizen müssten schon ausreichen, um einen ersten Eindruck von den verwirrenden Inhal- ten des Zeitbegriffs sowie alltagsweltlicher Zeitvorstellungen zu gewinnen.

---

<sup>3</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Werke (Ed. Weischedel), Band II, a.a.O., S. 81.

## A ACH, DU LIEBE ZEIT!

Wer von uns hätte nicht schon diesen Stoßseufzer von sich gegeben? Er versteht sich normalerweise als ein Ausdruck der Verblüffung oder des Erstaunens ob eines Ereignisses in der Zeit. Wer von uns hat nicht schon einmal das Gefühl gehabt, die Zeit vergehe wie im Fluge oder verstreiche nur ganz zäh? Langeweile ist lästig unerfüllte Zeit. Gerade der von Werner Sombart sog. „Wirtschaftsmensch“ der Neuzeit betrachtet die Zeit oftmals wie eine Ressource, die es zu bewirtschaften gilt. Zeitersparnis wird zum Programm; denn „Zeit ist Geld.“ Zeitpläne müssen aufgestellt, Arbeitszeitmessungen müssen durchgeführt, das Zeitbudget kontrolliert werden. Lieferung *just in time*. Es darf im modernen Produktions- und Marktgeschehen keine Leerzeiten und Zeitverluste geben. Da verliert jemand kostbare Zeit, weil seine Einteilung dieser Ressource nur wenig geeignet ist, bestimmte seiner Probleme zu bearbeiten oder Aufgaben zu lösen. „Ich bin noch gut in der Zeit“, bemerkt jedoch der Marathonläufer. Die Zeit drängt. Sie legt unseren Absichten und Handlungen Beschränkungen auf. „Es wäre dringend an der Zeit, dass...“ Wir können geradezu einem Diktat der Zeit unterworfen sein. „Mein Gott, was habe ich mich in der Zeit geirrt; das gibt schweren Ärger.“ Ein Blick auf die Armbanduhr oder in den Terminkalender genügt: Die Zeit wird knapp! Die Zeit verrinnt. Morgens, nach dem Aufstehen kann man besondere Probleme mit der Zeit bekommen. Man hat nicht auf die Eieruhr geachtet, so dass das Gelege des Huhns zu hart gekocht wurde. Schlimmer noch: Zahllose Menschen leiden darunter, dass ihre innere Uhr einfach nicht mit dem vorgeschriebenen Beginn der Arbeitszeit, womöglich gar nicht mit der Stechuhr übereinstimmen will. Die Zeit steht still. In den raren Augenblicken der Muße, der Entspannung in der Freizeit, kann die Zeit plötzlich bedeutungslos für uns werden. Bei dramatischen Ereignissen in einem großen politischen oder gesellschaftlichen Rahmen hält die Zeit womöglich den Atem an. Die Zeit vergeht. Merkwürdigerweise werden wir alle nicht jünger. Je nachdem: Mit Wehmut, Wermut oder mit Wohlgefallen blicken wir auf unsere schlechteren oder besseren Zeiten zurück. Was war das für eine glückliche Zeit, als ... Zeit kann einem verloren gehen. Dann kann man sich zusammen mit Marcel Proust auf die Suche nach der verlorenen Zeit machen. Die Zeit wird auch wie eine Art Besitztum behandelt. Man kann sie haben, darüber verfügen – oder nicht. Wer nimmt sich schon genügend Zeit für ein Vorhaben? Wer sich Zeit nimmt, verändert vielleicht die bisherige Zeitplanung und das Zeitbudget einschneidend. Es gibt Zeiten, zu denen wir uns gut und Zeiten, zu denen wir uns ausgesprochen mies fühlen. Das sind nun Zeitabschnitte in der Biographie. Das moderne Alltagsleben wird entscheidend durch das Verhältnis von Arbeitszeit und Freizeit bestimmt. Wenn wir uns bei bestimmten Gelegenheiten auf unser Zeitgefühl verlassen, dann können wir unter Umständen bitterböse Überraschungen erleben. Der ICE ist weg – heute war er ausnahmsweise mal nicht verspätet. Die individuelle Zeitsouveränität kann sehr eingeschränkt sein. Wir verfügen

oftmals nicht frei über unsere Zeit. Und dass wir über die Freizeit uneingeschränkt frei verfügen können, erweist sich als ein Gerücht, wenn wir bedenken, welchen Zwängen die Freizeitgestaltung weithin unterliegt. Wir haben oftmals zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten zu sein, wobei etwa von der Firma energisch darauf geachtet wird, dass man pünktlich ist. Die Zeit heilt Wunden – manchmal. Das Vergessen von Vergangenen kann gesundheitsfördernd sein. Verdrängung rückt etwas aus der bewussten Erinnerung eines vergangenen Geschehens heraus und führt unter Umständen zu Symptomen und Pathologien. Ein Gespenst geht um. Der Zeitgeist! Da wird einem von diesem *spiritus* vorgesagt, was „man“ zur Zeit trägt, wie man sich gesund ernährt, was „in“ oder „out“ ist, was so alles gilt und was nicht gilt, was die wirklich ernsthaften Probleme der Gesellschaft und/oder der Epoche sind, was wesentlich und was irrelevant ist usw. usf. Zum Zeitgeist gehören säkulare, ganze Epochen übergreifende Zeitvorstellungen. Da bewegen wir uns nach biblischer Legende bei gutem Benehmen auf dem Weg vom Sündenfall zum Paradies etc. Selbst beim Nachdenken über das, was in der Vergangenheit der Fall war, – so lehren bestimmte Philosophen – spukt in unseren Köpfen noch der gegenwärtige Zeitgeist mit seinen Inhalten. Der Zeitgeist verbirgt sich in einem erheblichen Ausmaß hinter den anonymen Wörtchen „man“ oder „wir.“ Dieses Gespenst kann als das anonyme „man“ darüber entscheiden, was zeitgemäß ist und was nicht, was „man“ tut oder besser lässt. Der arme Banker muss auch in Zeiten tropischer Hitze Anzug, weißes Hemd und Krawatte tragen. Die in einer Gesellschaft gesellschaftlich signifikant weit verbreiteten Zeitvorstellungen können sich mit dem Wandel des Geistes der Zeit ihrerseits verändern. Dann werden vielleicht zyklische Zeitvorstellungen von linearen Zeitvorstellungen abgelöst. In den Zeitvorstellungen setzt sich womöglich ein fester Glaube an den unaufhaltsam linearen Fortschritt fest – auch wenn er gelegentlich onduliert. Die Zeit erscheint uns dann also – wie das Kant feststellt – als eine gerade oder wellenförmige Linie, die sich von einem mehr oder minder spekulativen Ausgangspunkt aus erstreckt und in das Dunkel der unüberschaubaren Zukunft verliert. Es sei denn, ein Heils- oder Unheilsziel der Historie wird imaginiert (Eschatologie). Die zyklische Zeitmetapher bringt die Zeit hingegen in Analogie zu einem großen Rad, das sich in aller Ewigkeit um sich selbst dreht, so dass – könnten wir nur lange genug warten oder auf eine Wiedergeburt hoffen – mit der Wiederkehr des Immergleichen (Nietzsche) zu rechnen wäre. Bei dieser Gelegenheit kann einem überdies die 1. kosmologischen Antinomie aus der >>Kritik der reinen Vernunft<< einfallen.<sup>4</sup> Wie ist das: Hat der Kosmos einen Anfang in der Zeit oder hat er keinen Anfang in der Zeit? Die Mehrheitsmeinung der professionellen Physiker lautet: Es gab einen Urknall. Dem hält die Minderheitsmeinung entgegen: Das Universum pulsiert und zieht sich in Zeiträumen, die für uns kurzlebigen Lebewesen völlig unvorstellbar sind zusammen und dehnt sich wieder aus. Da gibt es kein Innen und Außen. Was war denn überhaupt vor dem Urknall und in welchem Raum draußen hinein soll sich „der Raum“, der Kosmos, worin

---

<sup>4</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Werke Band II, a.a.O.; S. 412 ff.

die Erde ein Klacks ist, ausgedehnt haben? Nietzsche hätte also auf der metaphorischen Ebene recht. Der Einspruch *dagegen* lautet: Das ist die blanke Spekulation. Da gibt es keine astrophysikalischen Belege dafür. Die Annahme kann insgesamt weder bestätigt, noch widerlegt werden. Was gilt nun? Die Thesis oder die Antithesis?

Im Museum stehen wir womöglich vor Bildern, die sich Maler vor unserer Zeit von der Zeit gemacht haben: Gevatter Hein mit Hippe und Sanduhr. Wem die Stunde schlägt. Zur Stunde schlägt beispielsweise die Kirchturmuhre 12mal, wenn es an der Zeit ist. Die Anrainer freut's. Die Turmglocke gehört zu den zahllosen trickreichen Vorrichtungen zur Zeitmessung: Sonnenuhren, Sanduhren, Wasseruhren, Räderuhren mit ihren Gewichten und Hemmungen, also mechanische Uhren wie die unvermeidliche Kuckucksuhr, heutzutage: digitale Uhren als Smartuhren oder ganz präzise Atomuhren. Seit es große Räderuhren gibt, können wir also wissen, was die Glocke geschlagen hat. „Uhr“ ist der Name, der sich auf all diese Chronometer (Zeitmesser) bezieht. Irgendwann ist die Uhr abgelaufen. Das sehen wir, wenn der Sand verronnen, das Gewicht herabgesunken, die Feder entspannt, die Batterie leer ist ... Die Zeit rast. Das lesen wir an den Sekundenzeigern von Stoppuhren oder am kontinuierlichen Umspringen der Ziffern einer Digitaluhr ab. Die Uhr steht. Es könnte sich natürlich um eine Standuhr handeln. Doch wenn eine Uhr steht, dann steht die *Zeit* keineswegs still. Für diese Einsicht brauchen wir keine Philosophen. Das sehen und spüren wir schon im Alltag. Genau genommen steht allerdings nicht die Zeit still, sondern irgendeine Bewegung hört auf: der Herzschlag stoppt, das Pendel schwingt nicht mehr usf. Der Stillstand irgendwelcher Zeitmesser macht uns mit aller Deutlichkeit darauf aufmerksam, dass die Zeit irgendetwas mit gleichmäßigen Bewegungen zu tun. Die Uhr steht also still und nicht die Zeit! Eine gleichmäßige Schwingung des Perpendikels der Standuhr hat aufgehört. Wäre die Schwingung z.B. des Caesium-Atoms nicht so wunderschön gleichmäßig, könnte sie nicht als Primäruhr dienen, mit denen alle anderen Uhren – etwa die Bahnhofsuhr – ständig abgeglichen werden.<sup>5</sup> Die Uhren im alltagsweltlichen Gebrauch sind allesamt Sekundäruhren. Aber in vielen Fällen wird der Begriff „Uhr“ ganz allgemein für all jene Fälle verwendet, in welchen eine periodische Bewegung überhaupt vorliegt. Damit bedeutet das regelmäßige Aufgehen der Sonne am östlichen Horizont und ihr Untergang im Westen ebenso eine Uhr wie die Schwingungen (periodischen Zustandsänderungen) bestimmter Reagentien (chemische Uhr). Um die Differenzen zwischen gleichmäßigen Bewegungen überhaupt und Uhren als Vorrichtungen zur Zeitmessung nicht im Zeitwirbel verschwinden zu lassen, könnte man die ersteren *Periodizitäten* und die letzteren *Uhren* im engeren Sinn irgendeines Chronometers nennen. (Obwohl Periodizitäten selbst unmittelbar als Uhren verwendet werden können). Wir stehen damit vor wunderschönen Problemen, die vielleicht nur Philosophen transparenter machen können. Wie verhalten sich Periodizitäten zu Uhren? Wie verhalten sich Periodizitäten überhaupt, also gleichförmige Bewegungen

---

<sup>5</sup> Hinter dem Wort „Schwingung“ stecken in diesem Fall komplexe physikalische Vorgänge in atomaren Bereich. Es gib Atomuhren, die in Äonen von Jahren Abweichungen von allenfalls 1 Sekunde aufweisen (würden).

einschließlich solcher, die keine Rolle als Bezugspunkt von Uhren spielen, zu den für die Chronometrie relevanten Periodizitäten und damit auch zu Uhren? Warum werden einige gleichförmige Bewegungen relevant und andere nicht? Vor allem aber: Was haben unsere mannigfaltigen Zeitbegriffe und Zeitvorstellungen mit dem einheitlichen Begriff „die Zeit“ zu tun? Bevor diese Problemzone berührt wird (Teil B), soll wenigstens angedeutet werden, auf welche Weise Organisationen und die Verfassung der Gesamtgesellschaft, daran wiederum anschließend die Wissenschaften von der Gesellschaft, die Mannigfaltigkeit der Zeitbezüge mehren: Kommt Zeit, kommt Rat – auch von der Philosophie und den Sozialwissenschaften? Vielleicht suchen wir jedoch Rat bei irgendwelchen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einer Behörde. Wir traben nachmittags auf das Amt und lesen an einer Tür, woran der Zahn der Zeit genagt hat: „Sprechstunden nur von 9 bis 11 Uhr.“ Jetzt wird der Chronometer plötzlich zum Maß für sozial induzierten Ärger, d.h. in der sozialwissenschaftlichen Fachsprache: Das Amt geht uns auf den Wecker! Nicht nur das: Es erscheint als eine Art Wegelagerer, weil es uns das letzte bisschen Zeit raubt. Wir müssen uns in darauf einstellen, dass wir in unserer Gesellschaft nun einmal unser Verhalten und Handeln bei zahllosen Gelegenheiten darauf abstellen müssen, dass es festgelegte Stunden (oder ein anderes Zeitmaß) für Muster sozialer Beziehungen wie Auskunft, Ratschlag, Rücksprache etc. gibt. Heute keine Sprechstunde! Den Interaktionen in unserer Alltagspraxis werden also nicht nur von der Schule Stundenpläne vorgegeben.

Wie oft ist es an der Zeit, bestimmte Dinge zu tun und andere zu unterlassen, Interaktionen zu beginnen oder abubrechen, weil uns ein Zeitpunkt durch bestimmte Normen vorgeschrieben wird? Gleichgültig, ob uns eine Zeitvorgabe von der Gesellschaft gemacht wird, oder ob wir selbständig über unsere auf das jeweilige Problem bezogene Zeit verfügen können, wann es an der Zeit ist, etwas Bestimmtes zu tun oder mit einer Tätigkeit aufzuhören, das lesen wir mal wieder an Chronometern ab. Wie oft sind wir gezwungen oder werden wir genötigt, unser Verhalten nach der Uhr auszurichten? „Es ist 5 Uhr. Ich muss los! Die Zeit, nicht nur der Berg ruft.“ Aus welchen vielfältigen Anlässen und Gründen, bei wie vielen Gelegenheiten wird individuellen und kollektiven Handlungen und Interaktionen ein sozialer Rhythmus oder gesellschaftlicher Takt auferlegt und eingepägt? Raus aus den Federn, rein in die Fabrik und nach der Arbeit schnell nach Hause! Zeitpunkte für eine Aktion können günstig oder ungünstig sein, je nachdem, ob sie mit dem Rhythmus und dem Takt anonymer (überindividueller) Prozesse in Natur oder Gesellschaft übereinstimmen oder nicht. Den rechten Zeitpunkt für die Aussaat des Getreides zu verpassen, kann zu erheblichen Ernteeinbußen führen und die Aussaat mitten im Winter – von Wintergerste etwa abgesehen – bedeutet in unseren Breiten in den meisten Fällen den denkbar ungünstigsten Zeitpunkt. Sollte sich der Konjunkturzyklus, jenes periodische Auf und Ab der Ertragsaussichten und Beschäftigungschancen in einer Gesellschaft im tiefsten Tal der Rezession befinden, ist das wohl nicht der günstigste Zeitpunkt für einen Wechsel des Arbeitsplatzes. Wir können den günstigsten Zeitpunkt (*kairos*) für unsere persönlichen Entscheidungen auch dadurch verpassen, dass wir die Geschichtlichkeit

sozialer oder natürlicher Phänomene missachten oder falsch einschätzen. Geschichtlichkeit ist Ausdruck für den nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegliederten Zeitverlauf. Wir können uns z.B. nicht felsenfest darauf verlassen, dass die für uns relevanten Sachverhalte morgen noch so sein werden, wie sie heute sind und gestern waren. Sein und Zeit stehen in einem schwierigen Verhältnis zueinander, das Martin Heidegger (1889-1976) zu besonderer Nachdenklichkeit angeregt hat.

Mit all dem und vielem anderem, was so alltagssprachlich und wissenschaftssprachlich über „die“ Zeit gesagt wird, gerät man in eine Art Zeitwirbel des Nachdenkens: Einen Dreh- und Angelpunkt der Fragestellungen stellt – wie gesagt – die angemessene und zeitgerechte Bestimmung des Verhältnisses zwischen *Periodizitäten, sozial relevanten Periodizitäten, Periodizitäten als Grundlage von Zeitmessung und all jenen Chronometern dar, die als Uhren im Gebrauch waren oder sind*. Mit all dem wird aber auch deutlich geworden sein, wie tief sich die Zeitsemantik (das mögliche Bedeutungsfeld des Zeitbegriffes) in unsere Alltagssprache und Alltagspraxis eingegraben hat! Die Zeit ist überall im Spiel, ob wir nun gute oder böse Miene zu demselben machen müssen oder nicht. Wie verschieden sind doch die Gelegenheiten, bei denen wir die Zeit erleben, an- oder aussprechen und wie verschieden sind die Arten und Weisen, wie mit der verfügbaren und der nicht verfügbaren Zeit umzugehen. Die Zeit ist knapp oder es gibt genug Zeit. Damit es uns in diesem Zeitwirbel nicht allzu schwindelig wird, schlage ich einen ersten Sortierraster für die Hauptdimensionen des alltagsweltlichen Zeitbegriffs vor:

*Sortierraster I*<sup>6</sup>

- (a) Objektive und/oder subjektive Zeit.
- (b) Individuelle und/oder kollektive Zeit.
- (c) Singuläre und/oder plurale Zeit.

*Ad a: Objektive und/oder subjektive Zeit:* Unter „objektiver Zeit“ sind all die Fälle zu verstehen, in denen wir über die Zeit so reden, als besitze sie eine Wirklichkeit draußen, auf der Objektseite. Der Zeit werden wie jedem anderen Gegenstand bestimmte Eigenschaften zugeschrieben. Sie vergeht, ist lang, ist kurz, ist frei verfügbar, eingeschränkt etc. etc. Es handelt sich um eine Zeitontologie, die der Zeit selbst ein Sein zuschreibt. Doch oftmals wird unter der „objektiven Zeit“ auch das möglichst genau bestimmte Ergebnis einer Zeitmessung verstanden. Es ist genau 9.40, sagt die Armbanduhr. Bei der subjektiven Zeit wird diese auf der Subjektseite gesucht und gefunden. Das Zeitgefühl liefert ebenso ein Beispiel dafür wie individuelle Zeitvorstellungen oder die sog. „innere Uhr“, die bei verschiedenen Personen ganz verschieden „vor- oder nachgehen“ kann – gemessen an einem objektiven Zeitmaß. Von subjektiver Zeit wird aber auch geredet, wenn unseren Zeiteinteilungen keine exakten Messungen zugrunde liegen. Schätzwerte

---

<sup>6</sup> Das einschließende „oder“, also „und/oder“ soll andeuten, dass es natürlich Fälle gibt, wobei sich beide Dimensionen überschneiden.

unterhalb des Niveaus einer Rationalskala gelten dann als „subjektiv“, d.h. als nicht objektiv, nicht exakt genug.

*Ab b: Individuelle und/oder kollektive Zeit.*

Während die subjektive Zeit die Zeitvorstellungen mindestens einer besonderen Gruppe von Menschen betrifft, geht es nun um das ganz spezielle Zeitgefühl oder Zeitverständnis der je einzelnen Person. Hitlers Wahn vom Walten der „Vorsehung“ liefert ein trostloses Exempel dafür. Weitere Beispiele liefern persönliche Strategien der Zeiteinteilung und des Zeitvertreibs. Es geht um die ganz persönliche Note beim Umgang mit der verfügbaren Zeit. Jemand kann etwa um Zeitsouveränität kämpfen. Dem stehen die Erscheinungsformen der kollektiven Zeit gegenüber. Dazu gehören die Zeitvorstellungen und Zeiteinteilungen, die sich z.B. dem individuellen Leben in Gruppen (etwa in der Familie) aufdrängen. „Jetzt ist Essenszeit!“ Von sozialer Zeit als dem Kernbestand kollektiver Zeit kann da die Rede sein, wo es um kulturell vorgegebene Stundenpläne, um gesellschaftliche Zeitvorgaben oder Zeitvorstellungen der verschiedensten Epochen geht: Um kulturelle Normen für Umgangsformen mit der Zeit (z.B. Pünktlichkeit), herrschaftsbedingte Reglementierungen des individuellen und gruppenspezifischen Erlebens und Handelns in der Zeit (Zeittakt am Arbeitsplatz), Rhythmen und Takte, die sich dem individuellen und gruppenspezifischen Zeitbewusstsein und Handeln aufgrund der Existenz natürlicher oder gesellschaftlich relevanter Periodizitäten (z.B. der agrarische Zyklus) aufdrängen. Smartwatches, die nur eine Erscheinungsform der Tatsache darstellen, dass „der moderne Mensch“ sein Haupt nicht mehr vor einem Herrn, sondern auf das Handy senkt, legen Zeugnis für die Omnipräsenz und Lebensstile bestimmende Kraft von Uhren ab.

*Ad c: Singuläre und/oder plurale Zeit:* „Die Zeit“. Wir gebrauchen dieses Substantiv in der Alltagssprache ständig so, als handele es sich um eine singuläre, überdies homogene Größe – wie immer dann „die Zeit“ näher qualifiziert wird. Hinter den Erscheinungsformen der pluralen Zeit, die in solchen Substantiven wie Lebenszeit, Jugendzeit, Arbeitszeit, Freizeit, Urlaubszeit, Schlafenszeit und vielen anderen mehr zum Ausdruck kommt, scheint der singuläre Begriff der Zeit zu stehen. Doch dieser ist alles andere als homogen – das dürfte sich hinlänglich gezeigt haben.

Die Verwendung des singulär-homogenen Zeitbegriffs mag (als Kürzel) unvermeidlich und bequem sein. Das genauere Hinschauen verlangt jedoch in letzter Instanz eine philosophische Analyse. Deren Umrisse werden mit Hilfe eines zweiten Sortierasters nachgezeichnet. Es geht einerseits um die Ontologie der Zeit. Auf welche Weise ist sie überhaupt „da“? Zum anderen sollen erkenntnistheoretische Grundlagen der Zeitbestimmung skizziert werden: Einen ganz allgemeinen Ausgangspunkt erkenntnistheoretischer Überlegungen bildet die Unterscheidung der *Erkenntnisinstanz* von dem *Erkenntnisgegenstand*. Dem lassen sich je nach den verschiedenen Ausprägungen philosophischer Hintergrundannahmen klassische Begriffspaare in der Geschichte der Erkenntnistheorie zuordnen. *Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, Sprache und Referent der*

*Sprache, Diskurs und Gegenstand des Diskurses, Wissen und Wahrheit, Fürunssein und Ansichsein, Kompetenz und Referenz u.a.m.*

Die entscheidende Frage ist natürlich, wie sich – die wie immer auch im Detail näher bestimmte – Erkenntnisinstanz überhaupt erfahrungsgenerierend auf Sachverhalte beziehen kann? Kant spricht von den „logischen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis.“ Hinzu kommt das ontologische Problem der „Seinsweise“ des Erkenntnisgegenstandes. Uhren *gibt* es beispielsweise als Artefakte, woran man die Zeit ablesen kann. Handfeste Objekte können uns auf den Fuß fallen. Aber auch sprachliche Gebilde können zum Gegenstand der Betrachtung, zum *Thema* werden. Damit kann der zeitbezogene Sortierraster 2 so aussehen:

*Sortierraster 2*  
*Erkenntnistheoretische Grundlagen der Zeiterfahrung.*

- (1) Kompetenzen des Subjekts zur Zeiterkenntnis – Zeit als Gegenstand der Erkenntnis.
- (2) (2a) Annahmen über das *Verhältnis* des zeiterkennenden Subjekts zu „der“ Zeit.  
(2b) Annahmen über Erscheinungsformen einzelner „objektiver“ Zeitbestimmungen.  
(z.B. als vergangenes Ereignis).
- (3) Uhren als Artefakte – Uhren als reale Periodizitäten.

Um die Ausfächerung dieser Begrifflichkeit und Antwortversuche auf die mit ihnen verbundenen philosophischen Probleme dreht sich der folgende Abschnitt dieses Essays in erster Linie.



B  
ÜBER DIE ZEITEN HINWEG.  
EIN HOHES GEISTERGESPRÄCH IM ELYSION.<sup>7</sup>

*Die Szene.*

Unsere Phantasie vermag uns mühe- und schwerelos in die entferntesten Räume und Zeiten zu entführen. Wenn wir – phantasievoll – ein Pantheon auf das Elysium, auf diese Insel der Seligen versetzen, dann könnte man sich obendrein ausmalen, in dessen oberstem Stockwerk versammelten sich im Raum  $\pi$  große philosophische Geister zu einer Diskussionsrunde.<sup>8</sup> An der Saaltür empfängt uns Bernard Le Bovier de Fontenelle.<sup>9</sup> Er reicht uns weiter an *Tempora Chronos* (T.C.) als fähige Moderatorin für den Diskurs großer Philosophen.<sup>10</sup> Das Thema soll „die“ Zeit sein. T.C. will sich bei der Gesprächsführung ein wenig an den Sortierrastern aus dem Teil A dieses Essays orientieren. Ganz konsequent beginnt sie mit einer Anfrage bei Aristoteles von Stagira (384-322 v.u.Z.); denn dieser wird nicht zufällig „Lehrer des Abendlandes“ genannt, auch wenn die Kenntnis und der besondere Einfluss seiner Schriften im europäischen Mittelalter über das islamische Morgenland vermittelt ist. Sein (und Platons) Denken beeinflusste die Entwicklung der europäischen Philosophie äußerst nachhaltig. Dementsprechend war und ist der aristotelische Zeitbegriff bis auf den heutigen Tag Gegenstand zahlloser philosophischer Kontroversen geblieben.

B1  
PROZESS UND PERIODIZITÄT

*Bewegung.*

- T.C.: Die meisten Philosophen und Physiker sind sich darüber einig, dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem Zeit- und dem Bewegungsbegriff gibt. Wie sieht das bei Aristoteles von Stagira aus?
- Aristoteles: *So gewiss nun die Natur ein Prinzip von Prozess und Veränderung ist und unsere Untersuchung eben diese Natur zu ihrem Gegenstand*

---

<sup>7</sup> Das *elysion* (lateinisch: *elysium*) bedeutet in der griechischen Mythologie die Insel der Seligen, der unsterblich gewordenen Helden.

<sup>8</sup> Ein *pantheon* bedeutete in der Antike ein den Göttern geweihtes Heiligtum. Bekannt ist das „Pantheon“ genannte Bauwerk in Rom, das nun als christliche Kirche fungiert.

<sup>9</sup> B. de Fontenelle (1657-1757). Zu seinen Werken gehören um eingängige Präsentation bemühte Dialoge nach platonischem Vorbild. So vor allem die >>Dialogues des morts<< (Dt.: Gespräche im Elysium), Dialoge zwischen klassischen Philosophen und solchen seiner Zeit. Z.B.: Sokrates und Montaigne, zwischen antiken und modernen Naturphilosophen, aber auch Montezuma und H. Cortez kommen ins Gespräch.

<sup>10</sup> *Tempora* sind im Latein die Zeiten (*tempora mutantur*; die Zeiten ändern sich). *Chronos* ist derjenige griechische Gott, welcher die Zeit repräsentiert. Der Erfinder der Chronometer ist er nicht.

hat, ist eine Klärung des Wesens des Prozesses unumgänglich (200b12).<sup>11</sup>

A. Quinton: Dem kann ich nur mit allem Nachdruck zustimmen. Denn Prozesse ... sind geformte oder geordnete Abfolgen von Veränderungen.“<sup>12</sup>

T.C.: Das erscheint alles als erstaunlich unstrittig. Übrigens: „Bewegung“ ist letztendlich nur ein anderer Begriff für „Prozess.“ Hegel liebt ihn ganz besonders.

Aristoteles: Aber eine Definition von Prozess ist ohne (die Begriffe) des Ortes, des Leeren und der Zeit unmöglich“ (200b20). Es stimmt: Bei jedem Prozess ändert sich etwas (ebd.). Zur näheren Kennzeichnung von Prozesstypen bedienen wir uns bestimmter Kategorien und Prädikabilien.<sup>13</sup> Es gibt im Kern eine Veränderung der Menge (Kategorie „Quantität“) und des Ortes (Ort im „Raum“). „Raum“ ist wie „Zeit“ eine Kategorie. Für mich besteht die maßgebende Eigenheit von Prozessen darin, dass an sich Mögliches zur Wirklichkeit gelangt. Wie in der Eichel schon der mächtige Baum angelegt ist, sie ist in jedem einzelnen Seienden an sich seine ideale, voll auszubildende Gestalt (Form) angelegt, die sich wie bei der Raupe über Stadien der Metamorphose, des Gestaltwandels, herausbildet – wenn nichts dazwischen kommt (*steresis; privatio*). Prozesse sind also zielgerichtete Vorgänge. Jedes Etwas strebt dem seiner Natur (=Wesen!) gemäßen Ort und seiner endgültigen Form zu.

T.C. Das bedeutet doch eigentlich einen speziellen, nämlich *teleologischen* Prozessbegriff.<sup>14</sup> Doch die elementare Auffassung von Bewegung überhaupt als Prozess, wobei Etwas – nicht zuletzt ein Körper oder ein Korpuskel – seine Lage, also seinen Ort in und mit der Zeit verändert, diese Auffassung ist allgemeiner und findet sich inzwischen in jedem Lehrbuch für den Physikunterricht an Schulen.

Aristoteles: Ich habe mir Bewegungen immer durch die Verallgemeinerung alltäglicher Vorgänge klargemacht. Stellen wir uns eine Trireme mit einem bestimmten Gewicht vor, die durch die Muskelkraft ihrer Besatzung auf das Land gezogen wird. Es bedarf also bestimmter Kräfte, um dieses Schiff mit seiner Masse gegen Reibungswiderstand an Land zu ziehen. Die dabei zurückgelegte Strecke kostet (je nach Kraft, Masse und Widerstand) *Zeit*. Gleichförmige Bewegungen sind

---

<sup>11</sup> Zitate setzte ich *kursiv*. In der Klammer befinden sich die Seitenangaben gemäß der sog. Bekker-Paginierung. Der Altphilologe Immanuel Bekker (1785-1859) hat eine kritische Gesamtausgabe von Aristoteles Werken herausgebracht, die einem System der Seitenangaben folgt, das noch heute in fast jeder Aristoteles-Text mitverwendet wird. Ich folge der Bekker-Notation.

<sup>12</sup> A. Quinton: Objects and Events, in: MIND, Vol. LXXXVIII, Nr. 350 (1979), S. 206 f.

<sup>13</sup> Kategorien stellen grundlegende, wenn nicht erkenntnislogisch unumgängliche Begriffe wie „Substanz“ als Ausdruck für die wesentlichen Eigenschaften von Dingen in der Welt dar. Das „Wosein“ (Ort im Raum) bedeutet für Aristoteles eine substantielle, d.h. nun eine logische Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. „Prädikabilien“ sagen etwas Bestimmtes über etwas, z.B. seine Artmerkmale aus.

<sup>14</sup> *Telos* ist gleich dem *Ziel*.

solche, wobei sich bei der Fortbewegung Kräfte und Widerstände in der Balance halten.<sup>15</sup>

I. Newton: Einspruch! Seit meinen Tagen prägen ganz andere Grundvorstellungen von Bewegung die Diskussion. Auch wenn das als idealisierte Vorstellung nicht mit unseren alltagsweltlichen Auffassungen übereinstimmt: Elementare gleichförmige Bewegungen (gleichmäßige Geschwindigkeiten) haben wir uns als Bewegungen frei von äußeren Einflüssen (auch als frei vom Eigengewicht der Massen) sowie als widerstandsfrei und geradlinig zu denken! Das Etwas, das da in gleichförmiger Bewegung ist, bedeutet nach meiner Lehre keinen handgreiflichen Körper, sondern einen Massepunkt.<sup>16</sup> Es gilt das erste Bewegungsgesetz (Trägheitsprinzip): Eine Masse ändert ihre gradlinige und gleichförmige Bewegung nur, wenn eine Kraft von außen auf sie einwirkt. Das zu Erklärende sind die Geschwindigkeitsänderungen! Dabei spielt der Begriff der Beschleunigung die entscheidende Rolle. Beschleunigung bedeutet eine Veränderung der Geschwindigkeit der Masse im Verlauf der *Zeit* aufgrund der Einwirkung einer Kraft. Es gilt zudem das zweite Bewegungsgesetz: Die Veränderung der Bewegung ist der Wirkungskraft proportional und (ihr Vektor) verläuft in Richtung (des Vektors) der einwirkenden Kraft.

T.C. Die Angabe des Ortes, an dem sich eine Masse (ein Massepunkt) befindet, setzt ein Bezugssystem voraus.

G.W. Leibniz: Nirgendwo ist ein fester Ruhepunkt auszumachen! Wir können nie absolut feststellen, ob ein Körper sich in Ruhe oder in Bewegung findet. Es gibt demnach auch keine *absolute Bewegung*, so dass *stets eine vollkommene Gleichwertigkeit der Hypothesen wie in der Astronomie* herrscht. *Wie viele Körper man auch heranzieht, es steht im Belieben ..., ob man einem von ihnen, den man wählt, Ruhe oder auch einen bestimmten Grad von Geschwindigkeit zuschreiben will.*<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Dieser Interpretationsvorschlag von Grundvorstellungen der aristotelischen Naturphilosophie findet sich bei St. Toulmin: *Voraussicht und Verstehen – Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft*, Frankfurt/M 1968, S. 61-64. Toulmin weist darauf hin, dass auch moderne physikalische Gleichungen wie „Stokes' Gesetz“ die aristotelische Grundidee konservieren. Denn „Stokes' Gesetz“ setzt die Geschwindigkeit eines Körpers in einem widerständigen Medium ins Verhältnis zur Kraft, die den Körper bewegt einerseits, andererseits in ein Verhältnis zur Widerständigkeit des Mediums. G. Stokes (1819-1903).

<sup>16</sup> „Massepunkte“ verstehen sich als Körper, deren Masse gewissermaßen auf einen ausdehnungslosen Punkt verdichtet ist. Er hat also „das Volumen Null und damit eine unendlich große Dichte.“ (R. Knerr: *Lexikon der Physik – Vom Atom zum Universum*, München 1986, S. 102). W. d' Avis hat auf die gravierenden ontologischen und erkenntnistheoretischen Probleme hingewiesen, die mit dem Begriff des „Massepunktes“ verbunden sind. Vgl. W. d' Avis: *Geisteswissenschaftliche Grundlagen der Naturwissenschaften. Eine Kritik des Szientismus*, Weinheim/Basel 2019, passim.

<sup>17</sup> G. W. Leibniz: *Neues System der Natur und Verbindung der Substanzen sowie Vereinigung von Seele und Körper*. In: *Die philosophischen Schriften* (hrsg. v. C. J. Gerhardt, Band IV, S. 477 ff. (Ein Auszug findet sich in Leibniz: *Die Hauptwerke*, Stuttgart 1958, S. 104.

- T.C. All diese Auskünfte erlauben es mir, zusammenfassend an zwei durchgängige Motive der Bewegungsdiskussion zu erinnern: 1. Bewegung ist Veränderung von etwas im Raum (Ortsverlagerung) und in der *Zeit*. 2. Bei Veränderungen achtet alle Welt darauf, inwieweit sie gleichförmig (gleichmäßig) sind oder zumindest eine gewisse Regelmäßigkeit erkennen lassen. Denn ohne das Vorhandensein empirische Regelmäßigkeiten kann man keine empirischen Gesetze formulieren.
- I. Kant: (Mit einer Bemerkung aus dem Hintergrund). Ich werde zwar als preußischer Pedant gescholten, aber in all euren Bemerkungen wurde die *Zeit* immer schon vorausgesetzt. Kein Wort zur Erläuterung dieser Voraussetzung ist bisher gefallen!
- T.C. Das stimmt! Aber wir sollten zunächst festhalten: Das Verhältnis von *Zeit* und Bewegung (Prozess) bedeutet ein zentrales Bezugsproblem jeder Zeitdiskussion.

### *Periodizität.*

- Aristoteles: Die *Zeit* ist zwar nicht identisch mit dem Prozess, aber sie ist umgekehrt auch nicht ohne Bewegung und Veränderung denkbar. Denn, wenn wir in unserem Denken keine Veränderung durchmachen oder einer solchen nicht gewahr werden, dann gewinnen wir nicht den Eindruck, es sei *Zeit* vergangen (218b15;20). Die *Zeit* ist nicht gleich Prozess, aber sie besteht für uns auch nicht ohne Prozess (219a).
- Augustinus: *Heißest du mich zustimmen, wenn mir jemand sagt, die Zeit sei eine Bewegung des Körpers? Nein. Denn ein Körper bewegt sich nur in der Zeit ... Also ist die Zeit nicht eine Bewegung des Körpers* (Conf. X;24).
- Aristoteles: Dennoch gilt: *Wo eine Zeit als verstrichen erlebt wird, wird auch ein Prozess als abgelaufen erlebt. Da die Zeit in der Tat mit dem Prozess nicht identisch sein kann (wie eben bewiesen), so ist sie notwendigerweise ein Moment am Prozess* (219a5).
- T.C. Das können wir im Moment so stehen lassen und uns auf die Frage ... (Kant unterbricht T.C. ganz energisch).

## B2

### PROZESS, VERÄNDERUNG UND ZEIT.

- Kant: Das können wir *nicht* so stehen lassen! Die *Zeit* ist kein Moment oder Merkmal wirklicher Prozesse, das man daran ablesen könnte. *Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen werden kann* (KrV B46).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Angegeben wird die Standardnotation der Akademieausgabe von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV).

- T. C.: ... und uns auf die Frage weitere Aspekte unserer Prozessvorstellungen konzentrieren. Dass es ohne Veränderungen sinnlos wäre, von Prozessen zu reden, das wenigstens dürfte doch unstrittig sein?
- Aristoteles: Ja! Und bedenket: Wir haben ein Zeitbewusstsein dann, *wenn wir Veränderungen bemerken und feststellen* (218b30).
- (Augustinus macht einen von Kant mit beifälligem Nicken begleiteten Zwischenruf).
- Augustinus: Der Hinweis auf unser Zeitbewusstsein ist entscheidend. Die ganze Auseinandersetzung über Zeit hängt in einer sicherlich noch zu diskutierenden Weise von unseren endlichen Daseinsweisen und Erfahrungsmöglichkeiten ab. Das Absolute und Unendliche, also Gott, kennt keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende wie die Sterblichen. Sie stehen vor dem Problem der Zeitlichkeit. Gott hingegen steht im *Glanz der allzeit feststehenden Ewigkeit*. Man muss einsehen, *dass eine lange Zeit nur lang wird durch viele vorübergehende Vorgänge, die sich nicht zugleich abspielen können, dass aber im Ewigen nichts vergeht, sondern dass es ganz gegenwärtig ist, während keine Zeit ganz gegenwärtig sein kann* (Conf. XI;11).
- T. C.: Wenn ich das Verhältnis unserer endlichen Erfahrungen und Denkmöglichkeiten zum Absoluten – Prof. Hegel bitte ich um Nachsicht – ebenfalls zurückstellen darf, kann ich wohl bei der Diskussion über Veränderungen auf einen vergleichsweise hohen Grad des Einverständnisses über den Befund setzen, dass in der Welt draußen Objekte, Ereignisse, andere Personen sowie die sterblichen Lebewesen die Hauptkandidaten von Aussagen über Veränderungen darstellen?
- (Verschiedene Stimmen aus dem Hintergrund: „Setzen Sie mal“).
- T.C.: Danke! Als verblüffend einverständlich unterstelle ich zudem einige Minimalbestimmungen für die Begriffe „Objekt“ und „Ereignis.“<sup>19</sup> Materielle Objekte (Körper) nehmen für bestimmte Zeit eine Raumstelle ein. Das gleiche Objekt kann (im Gegensatz zu seinen Teilen) nicht an zwei verschiedenen Stellen zur gleichen Zeit sein. Zwei verschiedene Objekte können sich nicht zur gleichen Zeit an der haargenau gleichen Stelle befinden. Objekte existieren, Ereignisse geschehen oder finden statt. Ereignisse (wie die Geburt Christi, die einen Markierungspunkt vieler historischer Zeitrechnungen an den verschiedensten Orten darstellt) finden in der Zeit (etwa in einem Zeitabschnitt) statt und lassen sich – wenn sie nicht ganz punktuell sind – in Phasen oder in Stadien einteilen. Man stößt immer wieder darauf: Ohne Veränderung keine Zeit und kein Zeitbewusstsein. So ist das Ende eines Seienden kein Sein, sondern ein Ereignis. Werden bedeutet Veränderung. Ereignisse bedeuten Merkmalsänderungen oder Transformationen, die zu einer bestimmten Zeit an einem

<sup>19</sup> Vgl. z.B. P. M. S. Hacker: Events and Objects in Space and Time, in MIND XCI, Nr. 361 (1982).

bestimmten Ort stattfinden. Im Unterschied zu Objekten können zwei verschiedene Ereignisse jedoch am gleichen Ort stattfinden. Diese elementaren Feststellungen implizieren einen außerordentlich wichtigen Befund im Hinblick auf unsere Erfahrungsmöglichkeiten von Veränderungen und damit von „der“ Zeit. Veränderungen können wir nur erfassen, insofern sie Regelmäßigkeiten aufweisen oder nach einer Regel geordnet sind. Wenn auf x immer nur alles überhaupt Mögliche folgen würde, wüssten wir mit Veränderungen gar nichts anzufangen. Selbst die Chaos-Physik spürt Mustern in der Verwirbelung bisheriger Regelmäßigkeiten nach. Im Falle einer Ordnung von Ereignisabfolgen nach Regeln stoßen wir z.B. auf wiederholte Handlungen, die normativen Erwartungen entsprechen. Die Stadien und Phasen von Prozessen stellen ihrerseits Ereigniskomplexe dar.

(Kant regt sich ganz unruhig im Hintergrund).

T.C.: Ein Moment noch! Ich will noch einen weiteren m.E. für unsere weitere Diskussion maßgeblichen Aspekt von Periodizitäten erwähnen: Es handelt sich bei ihnen (bei allen Modifikationen im Detail) um die Wiederkehr von zuvor veränderten Zuständen oder Objekten bzw. um das Wiedereintreten vergangener Ereignisse.

F. Nietzsche: Wiederkehr des Immergleichen!

T.C.: Na, ganz so ist es wohl nicht. Es tritt nicht unbedingt das exakt gleiche Ereignis mit den exakt gleichen Merkmalen ein.

Aristoteles: *Nun ist die Urform des Prozesses die Ortsbewegung und die fundamentale Ortsbewegung die Kreisbewegung* (233b10). Dieses Urbild aller Periodizität können wir am gestirnten Himmel über uns ablesen.

Newton: Kepler und ich hatten große Mühe, die Einsicht geltend zu machen, dass sich Bahnen von Gestirnen eher der Ellipse annähern.

T.C.: Gewiss. Nicht alle Periodizitäten stellen Kreisläufe dar.

Kant (etwas griesgrämig) ... und all diese schönen Einteilungen und Gliederungen setzen die eine und universelle Zeit immer schon voraus! Ich beharre in allem Ernst darauf, dass eine strenge transzendentallogische Klärung dieser Voraussetzung versucht wird!

(Diogenes gibt einen dumpfen Laut aus seiner Amphore<sup>20</sup>).

Diogenes: Ernst und Strenge! Die deutschen Philosophen und ihr Verhältnis zum Humor! Kein Wunder, dass der Hegel mich und meine Freunde nie so recht leiden konnte, obwohl er mich einen gebildeten Menschen heißt.<sup>21</sup>

Kant: Was bei den bisherigen Ausführungen bestenfalls herausgekommen ist, sind ganz elementare Aussagen darüber, was es heißt, dass ein endliches Wesen Dinge und Ereignisse in Raum und Zeit in Raum

---

<sup>20</sup> Es muss eine Amphore oder ähnliches gewesen sein, weil es damals noch keine Fässer mit Dauben gab.

<sup>21</sup> Zu den Vorbehalten Hegels gegenüber Diogenes und der kynischen Schule der Philosophie vgl. G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke 18, Frankfurt/M 1971, S. 559 ff.

und Zeit identifiziert. Ich kann mich damit einverstanden erklären, dass wir auf diesem Wege etwas Grundlegendes über die von unserer Sinnesausstattung abhängige *Anschauungsart in Raum und Zeit* erfahren haben. Vielleicht stimmt es sogar, *dass alle endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müssen (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können)*. (KrV B 72). Endliche Erdenmenschen auf ihrem Globus unterliegen aufgrund der Funktionsweise ihrer fünf Sinne – wenn sie diese beisammen haben – anders als Gott einer bestimmten Einschränkung. Was immer ihnen draußen als Objekt oder Ereignis begegnen mag, kann ihnen immer nur im Achsenkreuz von Raum und Zeit begegnen. Es handelt sich um also um logische Formprinzipien des Anschauungsvermögens, wodurch auf dem Wege zu umfassender Erkenntnis eine erste Ordnung (Zusammenfassung, Synthesis) der chaotischen Sinneseindrücke stattfindet.

### B3 VOM SEIN DER ZEIT.

- Aristoteles: Diese Behauptung wirft ein schwerwiegendes Problem auf. Wir müssen die Frage klären, *ob die Zeit zum Seienden oder Nichtseienden gehört* (217b30).
- T.C.: Vielleicht etwas anders gewendet: Gibt es die Zeit, hat sie ein Sein wie andere Sachverhalte auf der Objektseite oder ist die Zeit – wie Prof. Kant lehrt – eine wenn auch logisch notwendige Form unseres Erkenntnisvermögens insgesamt. Dann liegt sie auf der Subjektseite des Subjekt-Objekt-Modells der Erkenntnis.
- Newton: *Tempus absolutum, verum et mathematicum*. Es gibt die wahre, absolute und mathematisch geordnete Zeit – ganz unabhängig von uns. Ebenso gibt es den absoluten Raum – das *universum naturalis*.
- Kant: Bei all meiner Verehrung für Sir Isaac, hier muss ich energisch widersprechen! *Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhing, mithin übrigbliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert* (KrV B 48). Die Zeit ist nicht absolutus, nicht losgelöst von unseren Erkenntnisvermögen zu betrachten. Sie stellt eine logisch-apriorische Form, eine Synthesisregel für die einzelnen Empfindungen (Eindrücke) als Stoff der Erkenntnis dar. Sie ist nicht „wahr“ (*verum*) im Sinne von „an sich“ vorhanden.
- T.C.: Da haben wir den Salat! Zwischen diesen beiden Polen der subjektiven und der objektiven Zeit bewegt sich ein Großteil zeitgemäßer und unzeitgemäßer Betrachtungen des Zeitphänomens.
- Kant: Protest! Protest! Non sequitur! Ich lehre keineswegs die bloße Subjektivität der Zeit, wenn darunter z.B. eine beliebige Aktions- und

Reaktionsmöglichkeit verstanden wird, die einzelnen Menschen beim Machen von Erfahrung offensteht. Alle Menschen (alle endlichen Wesen?) müssen von vornherein, logisch notwendigerweise ihre Erfahrungen im grundlegenden Achsenkreuz von Raum und Zeit machen. Natürlich stiftet das kleine Wörtchen „im“ genauso viel Probleme wie das „logisch müssen.“ Die Frage nach dem Muss, nach der Notwendigkeit von Raum und Zeit als Formen der Anschauung ist entsprechend den Grundsätzen meiner Erkenntnistheorie nicht dadurch zu beantworten, dass ich auf Aussagen über empirische Operationen und Funktionsweisen aller menschlichen Sinne und des Hirns zurückgreife. Die Zeitform würde damit als empirische Operationsweise des individuellen Bewusstseins oder Hirns erscheinen und nicht logisches Ordnungsprinzip. Man kann die logischen Operatoren nicht auf die empirischen (z.B. hirnhysiologischen) Prozesse des Denkens reduzieren.<sup>22</sup>

Strawson: Für mich ist in der Tat *das System der raum-zeitlichen Beziehungen derart umfassend und überzeugend ... , dass es sich wie kein anderes als Rahmen dafür geeignet, unser individuierendes Denken über Einzeldinge zu ordnen.*<sup>23</sup>

Kant: Das ist mir zu schwach. Das klingt doch wieder so, als handle es sich um einen Rahmen, worauf wir grundsätzlich wegen seiner bewiesenen empirischen Tauglichkeit zurückgreifen. Es soll mir mal ein endliches Wesen Erfahrungen von Einzelheiten in einem ganz anderen „Rahmen“ machen. Kein Mensch kann aus diesem Rahmen fallen.

E. Husserl: *Was alle Formen des extremen und konsequenten Naturalismus ... charakterisiert, ist einerseits die Naturalisierung des Bewusstseins, einschließlich aller intentional-immanenten Bewusstseinsgegebenheiten; andererseits die Naturalisierung der Ideen und damit aller absoluten Ideale und Normen. Im Falle der Logik werden bekanntlich die formal-logischen Prinzipien, die sog. Denkgesetze, vom Naturalismus als Naturgesetze des Denkens gedeutet.*<sup>24</sup>

(Sprachanalytische, angelsächsische Stimmen aus dem Hintergrund: My god! What's the meaning of these sentences?).

G. Frege: Ganz einfach. Jeder Naturalismus ist irreführend. Die sog. „Gesetze des menschlichen Denkens“, die Regeln der Logik, können keine Naturgesetze des menschlichen Denkens sein, weil sie immer schon vorausgesetzt werden müssen, um überhaupt über empirische „Gesetze“ des Denkens reden zu können.

Kant: Ich habe ebenfalls stets die These bestritten, die Frage nach der Geltung logischer Regeln ließe sich durch naturalistische Hinweise auf

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu genauer W. d'Avic: Geisteswissenschaftliche Grundlagen der Naturwissenschaften, a.a.O.; passim.

<sup>23</sup> P. F. Strawson: Einzelding und logisches Subjekt, Stuttgart 1972, S. 31.

<sup>24</sup> E Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt/M 1965, S. 14.

empirische Gesetzmäßigkeiten unseres Anschauungs- und Denkvermögens erledigen. So als seien die Raum- und Zeitvorstellungen biologische Konstanten oder Schaltstellen im Hirn. Dennoch muss ich eine kleine Berichtigung anbringen: Ich bezeichne zwar Kategorien unseres Denkvermögens wie „Kausalität“ auch als Regeln des Verstandes, Raum und Zeit bedeuten für mich jedoch keine Verstandesregeln, sondern sind Anschauungsformen. Sinneseindrücke erscheinen ad hoc im Bezugssystem von Raum und Zeit. *Die Zeit ist kein diskursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung* (KrV B 47). Implikation versus Subsumtion.

T.C.: Wie ist das zu verstehen?

Kant: Ich weiß, nur schwer. Aber vielleicht so: Alle verschiedenen Zeiten sind nichts als *Teile eben derselben Zeit* (ebd.). „Zeiten“ sind in „der Zeit“ einbegriffen – so lautet meine Antwort auf die Frage nach der singulären Zeit und den pluralen Zeiten. Demgegenüber begreifen allgemeine Begriffe Sachverhalte und ihre Merkmale unter sich. Einzelfälle fallen unter einen Begriff und bedeuten keine Einteilungen des Begriffs. Ich weiß, dass ich damit bei angelsächsischen Sprachbossen nur ein begrenztes Entzücken erzeuge.

T.C.: Wenn ich recht sehe, bedeuten Raum und Zeit in der KrV doch wohl aktive Betätigungsmuster unserer Sinnlichkeit (Rezeptivität; aesthesis) als Empfindungsvermögen. Auf der einen Seite affizieren die ansichseienden Dinge unser Gemüt. Wir empfangen dadurch Eindrücke (Rezeptivität der Sinne), die eine chaotische Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken (Empfindungen) darstellen. Auf der anderen Seite wird das Mannigfaltige der Eindrücke *in gewissen Verhältnissen geordnet*, synthetisiert. Raum und Zeit bedeuten die an dieser Nahtstelle ansetzenden Synthesprinzipien für den Erlebnisstoff. Anders ausgedrückt: Durch das Nadelöhr von Raum und Zeit müssen alle menschlichen Empfindungen auf der ersten Stufe ihrer Weiterverarbeitung zu „Dingen als Erscheinung“ hindurch. Die Dinge an sich können wir nicht unmittelbar (intentio recta) erkennen. Das kann nur Gott.

Kant: Das kommt so ungefähr hin.

T.C.: Ich werde trotz all dem das Gefühl nicht los, die Zeit liegt damit doch rein auf der Subjektseite.

Kant: Vorsicht! Ich sage zwar ganz bewusst: *Die Zeit ist nichts als die Form unserer inneren Anschauung. Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie anschauet* (KrV 55 f.).

T.C.: Da haben wir's doch. Zeit hängt bloß am Subjekt.

- Kant: Ja, aber mit dem Subjektbegriff ist das nicht so einfach, wie es klingt. Es geht nicht um empirische Orientierungen, Verhaltensmuster oder Hirnschaltungen einzelner empirischer Personen, bei denen das zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten, unter verschiedenen Lebensumständen ganz anders aussehen könnte. Ich denke an universelle (überall und jederzeit in verschiedenen semantischen Ausprägungen), notwendige (noch beim Versuch, sie zu leugnen, in Anspruch zu nehmende) sowie apriorische (nicht von der Erfahrung abgezogene, sondern diese aufbauende, überhaupt erst ermöglichende) Ordnungsprinzipien für den Erfahrungsstoff.
- Aristoteles: Ja, das ist es. Ich habe ja schon zu meiner Lebenszeit auf Erden decem genera, 10 Kategorien zusammengestellt, die sich in allen Sprachen in je verschiedenen Ausprägungen finden. Raum und Zeit gehört dazu. Z.B. irgendein Wort, das für ein handfestes Ding steht, gibt es allenthalben: *πραγῆα* (pragma), Ding, thing, chose, cosa das sind mir inzwischen bekannte Beispiele dafür.<sup>25</sup>
- Kant: Ich habe in meiner >>Kritik der reinen Vernunft<< die Einteilungen der alten psychologischen Fakultätenlehre zur Darstellung meiner drei Erkenntnisvermögen übernommen.<sup>26</sup> Diese facultates sind die Sinnlichkeit („aesthesis“ als das Eindrucksvermögen) Verstand (das Vermögen der Begriffe und Urteile), Vernunft (im engeren Sinn als das Vermögen der Schlussfolgerung und der Ausrichtung des Denkens auf das ideale, anzustrebende, aber unerreichbare Ziel umfassender Erkenntnis hin). Die drei Vermögen zusammen bilden zusammen die theoretische Vernunft im Allgemeinen. Von den Prinzipien der vernunftkritischen Erkenntnistheorie ausgehend, ist es mir möglich, ohne jeden logischen Widerspruch gleichzeitig zu behaupten: Die Zeit ist *bloß am Subjekte* und die Zeit *hat objektive Gültigkeit* als Erkenntnisbedingung. So verbinden sich die subjektiven und objektiven Dimensionen des Zeitbegriffs.
- T.C.: Das erscheint mir der weiteren Erläuterung bedürftig.
- Kant: Wir können die Prinzipien und Regeln der genannten Erkenntnisvermögen nicht als subjektiven Anteil an der Erkenntnis einfach einklammern und danach einen Zugriff auf die ansichseienden Wesenheiten erzielen.
- Hegel: Genau das ist der Ausgangspunkt meiner Phänomenologie des Geistes!
- Kant: Daran, dass uns auf der Eingangsstufe des gesamten Erkenntnisprozesses die Eindrücke immer nur und zwangsläufig im Bezugssystem von Raum und Zeit erscheinen können, lässt sich ablesen, dass die Zeit zwar *am Subjekt*, aber zugleich *objektiv* ist, weil die Zeitform apriori bei aller Erkenntnis von Vernunftwesen in Anspruch

<sup>25</sup> „Pragma“ bedeutet im Griechischen jedoch nicht nur ein Ding, sondern auch die Tat.

<sup>26</sup> „Facultas“ bedeutet das Vermögen, das Können, die Kompetenz.

genommen werden muss. Ich bleibe bei meinem Grundsatz: *Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden ist* (KrV B 46).

T.C.: Das Fazit lautet also: 1. Die Zeit ist kein Begriff, den wir aufgrund von Abstraktionen von empirischen Merkmalen bestimmter Sachverhalte auf der Objektseite gewonnen hätte. Weitere wichtige Punkte, wofür ich einige Zitate für ihre Zusammenfassung auswähle, sind: 2. *Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt* (ebd.). 3. *Die Zeit ist kein diskursiver, oder wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung* (KrV B47). 4. *Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einzigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ist* (KrV B48). Die singuläre Zeit liegt den pluralen Zeiten zugrunde. Zeiten sind Zeitabschnitte (für die Historik Zeitabschnitte mit besonderer Qualität). Zeitmessungen beruhen auf Einteilungen der einen und einheitlichen Zeit. 5. *Die Zeit ist nichts als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes* (KrV B50). Sachverhalte sind uns nicht in ihrem Ansichsein zugänglich, sie müssen uns in den Sinnen erscheinen. Insofern stellen sie Formen des Inneseins und des Inneseinkönnens dar.

Aristoteles: Interessant! Ich habe schon zu meiner Zeit gesagt, dass eine Existenz der Zeit ohne eine Existenz der Seele ausgeschlossen ist.

Kant: Tempus non est absolutum!

#### B4

### GESCHICHTLICHKEIT UND CHRONOLOGIE.

McTaggart: Auch ich habe die These vertreten, dass die Zeit als „objektive“ nicht im Objektbereich, im Bereich der Sachverhalte und ihrer Merkmale zu suchen ist. D.h.: Auch für mich ist die Zeit nichts, was als unabhängig von den Weisen und Mustern menschlicher Gegenstandserfahrung einen ansichseienden Bestand „draußen“ haben könnte. Auch ich suche die Zeit auf der Subjekt- oder Kompetenzseite und verstehe sie daher nicht als Sein oder als Seinsbestimmung in der Welt der Dinge und Ereignisse draußen. Es heißt bei verschiedenen meiner Kritiker, ich habe einen „Irrealitätsbeweis“ der Zeit führen wollen. Die Zeit ist nicht irreal, aber die Zeit ist kein Moment der realen Dingwelt.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> J. E. McTaggart (1866-1925), englischer Philosoph. Eines seiner Bücher heißt in der Tat „The Unreality of Time.“

- T.C.: Zweifellos kommt die Zeitdiskussion der Philosophenkaste des 20. Jhs. gar nicht mehr ohne die McTaggart'sche Grundunterscheidung zwischen einer A-Reihe und einer B-Reihe der Zeiterfahrung aus.<sup>28</sup>
- McTaggart: Ja. Bislang haben wir ja selbst von Immanuel Kant vergleichsweise wenig über die innere Struktur, über den Gehalt des allgemeinen Zeitbegriffs gehört (Zeitsemantik). Welche Art von Ordnung soll denn überhaupt durch die Kantische Zeitform gestiftet werden? Ich kann mit dem gebotenen angelsächsischen Understatement sagen, dass mein Vorschlag, eine A- und eine B-Reihe der Zeitrelationen zu unterscheiden trotz aller fortdauernden Kontroversen im Detail zum einverständigen Kern der philosophischen Zeitdiskussionen der letzten Zeiten gehört.
- T.C.: A-Reihe und B-Reihe sind wahrlich keine self-explicating terms. Was ist damit gemeint?
- McTaggart: Die A-Reihe umfasst die Relationsglieder „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“. Die B-Reihe besteht aus den Relationsgliedern „früher als“ – „gleichzeitig mit“ – „später als“.
- T.C.: Ich schlage folgende Terminologie vor: Die A-Reihe betrifft die Geschichtlichkeit der Ereignisse und Taten, die B-Reihe ihre Zeitlichkeit. Der Begriff der „Chronologie“ passt eigentlich auf beide Reihen. In einer Zeitfolge, im chronologischen Ablauf ist etwas „früher als“, tritt „gleichzeitig“ mit Anderem auf oder kommt u.U. „später“ erst zum Vorschein im Zeitverlauf der Geschichte. Aber in der Geschichtsschreibung ist „Chronologie“ ein feststehender Begriff für einen Bericht über das geschehene Geschehen in der Abfolge der A-Reihe. Eine Chronik bedeutet normalerweise eine *historia rerum gestarum*.
- McTaggart: Sei's drum, wenn's dem unaufhaltsamen Fortschritt der Wissenschaft oder wenigstens dem Verständnis dient.
- Aristoteles: *Früher oder später sind Angaben des Abstandes vom Jetztpunkt, der Jetztpunkt aber ist die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft* (223a5). Das betrifft die Geschichtlichkeit, während der Jetztpunkt die Gegenwart repräsentiert.
- Augustinus: Bei Gott! Die Geschichtlichkeit und damit die Endlichkeit bleiben ein entscheidendes Problem. *Denn was ist Zeit? Wer könnte das leicht und kurz erklären? ... Doch sage ich getrost: Das weiß ich, wenn nichts verginge, gäbe es keine vergangene Zeit und wenn nichts käme, keine zukünftige, und wenn nichts wäre, keine gegenwärtige Zeit* (Conf. XI;14. Auch XI: 28).
- Kant: Was ist das, was da kommt? Sind das zukünftige Ereignisse oder soll es „die Zeit“ sein? Die Zeitform kommt oder geht nicht! *Die Zeit*

<sup>28</sup> McTaggart erwähnt noch eine C-Reihe. Bei dieser geht es jedoch nicht um Ereignisfolgen, sondern um Zahlenfolgen.

*verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren (KrV B183).*

- Augustus: Geht es um Anschauungsformen als *ideae innatae*?
- T.C.: (Hastig). Wir sollten uns die Struktur der beiden Reihen und ihr Verhältnis zueinander etwas näher anschauen.
- McTaggart: Offensichtlich spielt die latente Unterscheidung zwischen A-Reihe und B-Reihe schon seit alten Zeiten eine bedeutende Rolle. Sie ist überdies fest in unsere Alltagssprache eingelassen. Natürlich wirft sie weiterhin Probleme auf.
- T.C.: Welche zum Beispiel?
- McTaggart: Bei der B-Reihe (Zeitlichkeit) liegen die Befunde fest. *Wenn M tatsächlich früher als N eingetreten ist, dann bleibt es früher. Aber ein Ereignis, das jetzt gegenwärtig ist, war zukünftig und wird vergangen sein* (1927; § 305f.). Bei der A-Reihe scheinen die Ereignisse gleichsam aus der Zukunft in die Gegenwart zu wandern und in die Vergangenheit zurückzusinken. Die A-Reihe setzt eine erkennende Subjektivität voraus, für die etwas stets gegenwärtig ist. Ihr kann Vergangenes nur in der Erinnerung, Erzählung oder Historiographie gegenwärtig sein. Zukünftiges besteht für sie in der Prognose, Erwartung, Hoffnung, Befürchtung etc.
- Augustinus: Ja! Das entspricht meiner Lehre von der dreifachen Gegenwart: Gegenwart des Vergangenen, Gegenwart als solche und Gegenwart des Zukünftigen – in der Seele (Conf. XI; 20). Auf die Geschichtlichkeit passt die Metapher von Fließen der Zeit. *Man muss sehen, dass alles Vergangene vom Zukünftigen verdrängt wird und alles Zukünftige aus dem Vergangenen folgt und alles Vergangene und Zukünftige von dem, was immer gegenwärtig ist, geschaffen wird und seinen Ausgang nimmt* (Conf. XI; 11). *Und auch die Stunde verläuft in flüchtigen Teilchen. Was davon verflogen ist, ist, ist vergangen, was noch übrig ist, zukünftig. Jeder Zeitabschnitt fließt so reißend schnell aus der Zukunft hinüber in die Vergangenheit, so dass er sich nicht zur Dauer ausdehnen kann* (Conf. XI:15).
- Kant: Ereignisse, Zustände, Prozesse und Taten ändern sich, sie fließen in der Zeit. Nicht die Zeitform fließt! Die Flussmetapher bedeutet bestenfalls eine Veranschaulichung der A-Reihe. Das Bild kann auch schief hängen. Nicht „die Stunde“ vergeht, sondern der Zeiger der Uhr läuft einmal rund um `s Ziffernblatt.
- T.C.: How time flies. Aber die B-Reihe legt das Geschehen definitiv fest. Da fließt nichts. Caesars Übergang über den Rubikon ist definitiv früher geschehen als der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation.
- A. Danto: Aber trotzdem ändert sich die Vergangenheit in ihrer Beschreibung. Nicht nur, weil neue Dokumente gefunden oder Ausgrabungen – wie in Kalkriese (Varusschlacht) – getätigt werden, sondern auch

deswegen, weil sich die Beschreibungsmöglichkeiten vergangenen Geschehens mit der Gegenwart (und ihren Erkenntnisinteressen) ändern. Ganz banal: 1648 hätte niemand vom Beginn des Dreißigjährigen reden oder diesem als solchem bestimmte Eigenschaften zuschreiben können.<sup>29</sup>

McTaggart: Gleichwohl. Für mich ist die A-Reihe grundlegend.

T.C.: Ich sehe das nicht so. Eher umgekehrt. Die Modi der A-Reihe entsprechen immer auch denjenigen der B-Reihe. Das Vergangene ist und bleibt unverrückbar „später als“ das Gegenwärtige. Ich kann von einem zeitlichen „früher als“ reden, ohne damit eine Chronologie vergangenen Geschehens im Auge zu haben. Das Frühstück wurde zu früh serviert.

B. Russell: Wenn wir schon über das Reden reden, sollten wir wenigstens am Rande anmerken, dass es sich bei der A-Reihe um einstellige Prädikate handelt. Ein Ereignis hat die Eigenschaft zukünftig, gegenwärtig oder vergangen zu sein. Von daher entsteht der irreführende Eindruck, das Ereignis wandere gleichsam aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit. Bei der B-Reihe bekommen wir es mit zweistelligen Prädikaten zu tun. Ein Ereignis E ist früher als x, gleichzeitig mit x gegeben oder später als x eingetreten. In diesem Falle ist also stets das relatum x mitzudenken. Formal betrachtet sind die Glieder der B-Reihe zugleich transitiv und asymmetrisch.

McTaggart: Für mich ist die A-Reihe fundamental, wobei ein Ereignis immer nur für ein Subjekt S vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist.

Kant: Was bleibt mir übrig, als immer wieder darauf aufmerksam zu machen, dass wir damit über die elementare innere Struktur der Anschauungsform „Zeit“ und nicht darüber reden, was „die“ Zeit so alles macht oder was mit ihr so alles geschieht?

T.C.: Aus Immanuel Kants Erkenntnistheorie folgt ja auch, dass wir keinen Zugriff *intentio recta* auf die objektive Zeit an sich haben könnten, selbst wenn sie tatsächlich *verum* und *absolutum*, also „draußen“ und keine apriorische Form der sinnlichen Anschauung wäre.

Fichte und Hegel unisono:  
So ist es!

## B5

### UHREN UND ZEITERFAHRUNG.

T.C.: Ich erwähne meinen Vorschlag noch einmal, drei zeittheoretische Grundbegriffe zu unterscheiden: 1. *Periodizitäten*, 2. *Gesellschaftlich relevante Periodizitäten*, 3. *Uhren*. Periodizitäten bedeuten regelmäßige Ereignisfolgen überhaupt. Gesellschaftlich relevante

---

<sup>29</sup> A. Danto: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1968.

Periodizitäten sind solche, die für das Leben vieler Menschen relevant sind – die Jahreszeiten etwa. Uhren stellen Chronometer, Zeitmesser dar. Dabei werden sozial relevante Periodizitäten zu primären Uhren, sekundäre Uhren stellen im allgemeinen technische Chronometer dar.

(Stimmen): Ja, schön und gut.

T.C.: Sicherlich spricht nichts in der bisherigen Diskussion dagegen, sich auch mit dem empirischen Zeitbewusstsein der Menschen zu beschäftigen – solange man die Zeitform nicht auf die Wahrnehmungs- und die Denkpsychologie reduziert.

Kant: In der Tat!

T.C.: Die Alltagssprache behandelt die Zeit oftmals wie ein Ding mit Eigenschaften. Hinzu kommt, dass die einzelnen Menschen die Phänomene der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit je verschieden erleben und verarbeiten.

Kant: Das ist genauso irreführend wie derjenige Sprachgebrauch, welcher über Seelen so daherredet, als handele es sich um Substanzen, die außerhalb von Raum und Zeit existierten. Dann erleiden sie etwa die Qualen der Hölle.

T.C.: Wenn es um`s Seelenleben geht, dann kann das Leben aufgrund der inneren Uhr ziemlich schwierig werden. Schichtarbeiter können davon ein Lied singen! Es gibt inzwischen sogar schon ein Spezialfach, die Chronobiologie, die sich mit inneren Uhren beschäftigt. Die inneren Uhren hängen alle von einer großen, primären und wahrlich sozial relevanten Uhr, von der handlungsbeeinflusst die Periodizität des Tag-und-Nacht-Rhythmus ab. Die Anschlussstelle daran liegt bei den sterblichen Menschen einerseits bei den Augen und Sehnerven im Hirn, andererseits auch bei Hormonen wie Serotonin und Melatonin. Die innere Uhr deckt sich nicht mit dem 24-Stundentakt eines Tages.

Kant: Gleichwohl dürfen solche subjektiven Periodizitäten nicht mit der erfahrungsbedingenden Zeitform gleichgesetzt werden. Die Zeit als Quasi-Ding ist nicht gleich der Zeitform, sondern meist steckt hinter diesem Sprachgebrauch nur irgendeine Strategie zu ihrer Veranschaulichung oder es werden Uhren gemeint.

Husserl: Auch ich bin nicht dagegen, sorgfältige empirische Untersuchungen über unser Zeitgefühl und unser Zeitbewusstsein mit den Mitteln der Physiologie, der Biologie oder Psychologie durchzuführen. Aber die Philosophie sollte sich auf das Studium der reinen Phänomene des Zeitbewusstseins konzentrieren.

T.C.: Wie ist das zu verstehen?

Husserl: (Seufz). Etwa so: Wir haben cogitationes – und das heißt: wir können unsere eigenen Erlebnisse erleben oder ein Bewusstsein von unseren Bewusstseinsakten haben. Um jedoch die cogitationes rein

- betrachten zu können, müssen wir jedoch alle Referenten, jeden Gegenstandsbezug ein- bzw. ausklammern.
- Fichte: (Im Hintergrund). Die intellektuelle Anschauung unter Abstraktion vom Gegenstandsbezug als Methode habe ich auch schon vorgeschlagen, um sich seiner selbständigen Ich-Funktionen gewiss zu werden. Man denke nichts als sich selbst, und merke auf, was dabei geschieht.
- Husserl: Ja. Wir müssen alles ausklammern, worauf sich das Bewusstsein richtet, alles ausklammern, was außerhalb unseres Bewusstseins ist. Dadurch können wir uns auf das reine Erlebnis bzw. den reinen Gedanken konzentrieren. Diese Ausklammerung bedeutet die erste Stufe einer phänomenologischen Reduktion. *Sie besagt: alles Transzendente (mir nicht immanent Gegebene) ist mit dem Index der Nullität zu versehen (II 6).*<sup>30</sup>
- Wittgenstein: Hübsch. „Index der Nullität“ gehört wohl zum phänomenologischen Sprachspiel und heißt: Weg damit! Oder wenigstens ein- oder ausklammern!
- Husserl: Na schön. Wir müssen jedoch auf einer zweiten Stufe auch vom denkenden Menschen als einem empirischen Objekt in der Welt absehen. Damit haben wir auch die empirisch gerichteten Aussagen der Physiologie und Psychologie auszuklammern (II 7). Erst durch die epoche<sup>31</sup> betreten wir das Gebiet der reinen Wesenheiten, der reinen Selbstgegebenheit im Bewusstsein. Denn *jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit (II 31).*
- T.C.: Was hat das alles mit der Zeit zu tun?<sup>32</sup>
- Husserl: Nach den Prinzipien meiner auf Phänomene als reine Erlebnisse und Gedanken konzentrierten Philosophie müssen wir bestimmte Weisen, in denen wir uns im Alltag auf die Zeit beziehen durch phänomenologische Reduktion ausklammern (II 7). So sind auch Bezüge auf die objektive Zeit auszuschalten. Dazu gehören *die Weltzeit, die reale Zeit, die Zeit der Natur im Sinne der Naturwissenschaft und auch der Psychologie als Naturwissenschaft des Seelischen (X 4).*
- Kant: „Reale Zeit“ ist wieder so ein unglücklicher Begriff. Das klingt immer so, als sei die Zeit ein Ding. Gemeint ist wohl der Zeitbegriff jener Physiker, welche mit dem Anspruch auftreten, einen objektiven Zeitbegriff vorweisen zu können.

<sup>30</sup> Die römischen Zahlen beziehen sich auf die Bände der „Husserliana“ (Gesammelte Werke). Zit. E. Husserl: Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen, Husserliana II, den Haag, 1973. E. Husserl (1859-1938).

<sup>31</sup> Ausklammerung.

<sup>32</sup> Eine ausführliche Antwort Husserls findet sich in seinen Vorlesungen „Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ zwischen 1893 und 1917 (Ausgabe Hamburg 2013).

- T.C.: Wo enden die Schritte der epoché bzw. der phänomenologischen Reduktion?
- Husserl: *Das Apriori der Zeit suchen wir zur Klarheit zu bringen, indem wir das Zeitbewusstsein durchforschen, seine wesentliche Konstitution zutage fördern und die ev. der Zeit spezifisch zugehörigen Auffassungsinhalte und Aktcharaktere herausstellen, zu welchen die apriorischen Zeitgesetze essentiell gehören (X 10).*
- Kant: Aha! Durchforstung des inneren Sinns. Und was kommt dabei anderes raus als bei mir?
- Husserl: Ja, fast wäre ich versucht, zu antworten: Das Operationsmuster der Kantischen Zeitform als *ursprüngliches Zeitbewusstsein*.
- Kant: Nanu? „Ursprünglich“ (a priori) ist nicht das Zeitbewusstsein, sondern die Zeitform.
- T.C.: Und wie funktioniert dieses ursprüngliche Zeitbewusstsein?
- Husserl: Nehmen wir wie Augustinus das Beispiel einer stimmlichen Lautgabe oder einer Melodie. Die Töne treten an sich isoliert, nacheinander in der Zeit auf. Aber sie werden gleichwohl durch einen *einheitlichen Auffassungsakt zusammengehalten (X 21)*. Das heißt: *Dass das abgelaufene Stück der Melodie für mich gegenständlich ist, verdanke ich – so wird man geneigt sein, zu sagen – der Erinnerung; und dass ich, bei dem jeweiligen Ton angekommen, nicht voraussetze, dass das alles sei, verdanke ich der vorausblickenden Erwartung (X 23)*. Das gilt schon beim Vernehmen eines einzelnen Tons.
- Kant: Die Töne sind in der Zeit und das Ich (denke) ist jene Instanz, welche letztendlich die Synthesis der Eindrücke – auch gemäß der Zeitform – steuert.
- Aristoteles: *Eben dies scheint die Zeit zu sein: das (beidseitig) von einem Jetztpunkt Begrenzte (219a30). Der Jetztpunkt trennt die Zeit lediglich im Sinne eines Nacheinanders der Phasen (219b10). Die Zeit ist jederzeit gleichzeitig anhebend und aufhörend (222b5).*
- T.C.: Das klingt nach einem Zusammenspiel von A- und B-Reihe, denn es passt auf beide. Bei Aristoteles ist es das Erleben der Seele (vgl. 219b30), in der Neuzeit das Ich, welches das Zentrum des augenblicklichen Inneseins, der Verbindung mit der Erinnerung sowie des vorgreifenden Gedankens darstellt.
- Husserl: Ich fasse den Jetztpunkt des augenblicklichen Inneseins als Urimpersion. Es geht immer auch um Intentionalität als Gerichtetsein des Bewusstseins. Das Beispiel mit der Melodie zeigt: zum Innesein gehört die beidseitige Gerichtetheit, die Retention als Erinnern des zeitlich Vergangenen (Verklungenen) sowie die Protention im Sinne der Erwartung vom Kommendem (noch zu Hörenden). Also *stetig wandelt sich das leibhaftige Ton-Jetzt ... in ein Gewesen, stetig löst ein immer neues Ton-Jetzt, das in die Modifikation überangene ab. (X 29)*. Jeder ursprünglich konstituierende, etwas zum Bewusstsein

bringende Prozess, ist gleichzeitig *beseelt von Protentionen, die das Kommende als solches konstituieren* (X 52). Um es nochmals mit dem besonderen Akzent auf der Retention zusammenzufassen: *Das Ton-Jetzt wandelt sich in ein Ton-Gewesen. Das impressionale Bewusstsein geht ständig fließend über in ein neues retentionales Bewusstsein* (ebd.).

T.C.: Das klingt sehr stark nach der A-Reihe der Geschichtlichkeit.

Husserl: Mag sein. *Die Erinnerung ist in einem ständigen Fluss, weil das Bewusstseinsleben in beständigem Fluss ist, und nicht nur Glied an Glied in der Kette sich fügt. Vielmehr wirkt jedes Neue zurück auf das Alte, seine vorwärtsgehende Intention erfüllt sich und bestimmt sich dabei, und das gibt der Reproduktion eine bestimmte Färbung* (X 54).

Augustinus: Genau das habe ich auch schon so gesagt: *Die Erwartung des Zukünftigen geht durch die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige hindurch in die Erinnerung an das Vergangene über. Wer leugnet also, dass das Zukünftige noch nicht sei? Aber seine Erwartung ist bereits im Geist gegenwärtig. Und wer leugnet, dass das Vergangene nicht mehr sei? Aber die Erinnerung daran ist noch im Geiste gegenwärtig. Und wer leugnet, dass die gegenwärtige Zeit keine Ausdehnung hat, da sie in einem Augenblick vorübergeht? Aber das gegenwärtige Aufmerken, durch welches hindurch immerfort das Zukünftige abwandert, dauert an“* (Conf. XI 351).

Husserl: Aber das klingt ein wenig nach einer rein psychologischen Zeittheorie. Mir geht es gar nicht um eine empirische, naturalistische Psychologie. Mir geht es um Urintentionen von Bewusstsein überhaupt, um die apriorischen Grundoperationen des Zeitbewusstseins als Grundlage unseres Erkenntnisstromes. Meine Phänomenologie interessiert sich hauptsächlich für die grundlegenden Ablaufmodi des inneren Zeitbewusstseins als reine Phänomene aufgrund einer epoché.

T.C.: Also sind Urimpression, Retention und Protention die Urintentionen des inneren Zeitbewusstseins?

Husserl: Ja. Aber dazu wäre noch viel zu sagen. Aber wenigstens das Diagramm der Zeit möchte ich noch erwähnen (X 27ff.). Es bedeutet in der Tat den Kern der Antwort auf diese Frage: *Indem immer ein neues Jetzt auftritt, wandelt sich das Jetzt in ein Vergangenes, und dabei rückt die ganze Ablaufkontinuität der Vergangenheiten des vergangenen Punktes ...“*

Aristoteles: Des Jetztpunktes!

Husserl: ... *herunter, gleichmäßig in die Vergangenheit* (X 31). *Es ergibt sich demnach ein stetiges Kontinuum der Retention derart, dass jeder spätere Punkt Retention ist für jeden früheren“* (X 29). Die Retentionskette unterliegt dem Prinzip der Abschattung. Denn *mit jeder*

*Modifikation geht eine Schwächung Hand in Hand, die schließlich in der Unmerklichkeit endet (X 3).*

T.C.: Oh ja, das Vergessen. Ich kann nachvollziehen, dass in jeder Erinnerung eine Erinnerung an Erinnerungen steckt und das Zurückgehen immer mehr ins Vergessen, Freud sagt: unter bestimmten Bedingungen im Verdrängen endet.

## B6

### UHREN UND ZEITMESSUNG.

T.C.: Ich würde gern mit einer provokativen, weil völlig absurd klingenden Frage loslegen: Was messen eigentlich Chronometer? Ich weiß, welche Antwort ich beim alltagsweltlichen Gespräch erhalten würde: Ei, was sollen Chronometer anderes messen als die Zeit? Aber wie ist das überhaupt möglich und wie geht die Chronometrie gemeinhin vor sich? Der Begriff „Zeitmesser“ unterstellt allem Anschein nach doch wieder eine Größe draußen in der Welt. Wir scheinen sie so messen zu können, wie wir die Länge eines Körpers durch das Anlegen einer geeichten Messlatte messen können. Aber wir haben in den bisherigen Gesprächen doch immer wieder vernommen, dass die Annahme einer absoluten oder realen Zeit gar nicht so einfach ist, wie sie klingt. Wie messen wir die Zeit, wenn sie wie bei Prof. Kant auf der Subjektseite verankert ist?

Aristoteles: Die Grundlage aller Zeitmessungen besteht in der Bestimmung von Bewegungsabschnitten. Die Zeit *erfassen wir dann, wenn wir in die Bewegung Schnitte legen und zuvor- und danachliegende Bewegungsphasen voneinander unterscheiden* (219a20). Deswegen ist die Zeit in einer Hinsicht die *Anzahl für die Bewegung hinsichtlich ihrer Phasenfolge* (219b). Und daher ist *die Zeit ein Typus von Zahl, die Anzahl von Phasenabschnitten* (219b5). Der Jetztpunkt ist das Prinzip der *Gliederung in die Anzahl aufeinanderfolgender Phasen* (219b25). *Denn am bewegten Gegenstand erfassen wir den für die Bewegung charakteristischen Unterschied des vorausgehenden und des folgenden Zustands, das Moment aber der Gliederung der Bewegung ist eine Anzahl von aufeinanderfolgenden Phasen, dies ist genau der Jetztpunkt* (ebd.).

T.C.: Wird damit das Verhältnis von Bewegung und Zeit tatsächlich hinlänglich erklärt? Das ist sehr strittig.

Aristoteles: Ich habe mehrfach betont: Die Zeit ist *nicht Bewegung, sondern nur Anzahl für die Bewegung* (211b10). Prozesse sind nicht Zeit, sie ereignen sich in der Zeit (222b25). Sie weisen jedoch einen Takt und Abschnitte auf, welche die objektive Grundlagen von Zeiteinteilungen und damit Messungen darstellen.

T.C.: Aber was heißt es genauer, die Zeit sei „Anzahl für die Bewegung“?

- Was bedeutet der „Jetztpunkt“ als „Moment“?
- Husserl: Das mit dem „Jetztpunkt“ ist einfach: Er stellt im Augenblick den Dreh- und Angelpunkt der Protentionen und Retentionen dar.
- Kant: Abgesehen von den Schwierigkeiten, die sich mit dem Begriff der „Anzahl“ (der relevanten Abschnitte *in* der Verlaufsvorstellung der Zeit) ergeben, stehen wir wieder einmal vor dem Schlüsselproblem der Zeittheorie: Was heißt es hier, dass ein Prozess in der einen und einheitlichen Zeit stattfindet?
- T.C.: Wenn die Zeit nicht gleich Prozess ist und schon gar nicht gleich einer räumlichen Erstreckung ist<sup>33</sup>, wie können wir dann überhaupt sagen, die Zeit sei lang oder kurz oder die Zeit vergehe langsam oder schnell?
- Kant: Wir könnten das Zugleichsein und Aufeinanderfolgen von Ereignissen, also Prozesse, gar nicht wahrnehmen, läge nicht die Zeitform all unseren Erfahrungen apriori zugrunde. *Nur unter den dem Subjekte ursprünglich anhängenden Bestimmungen von Raum und Zeit* (KrV B 60) können wir überhaupt sinnliche Erfahrungen machen. *Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen, dass einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei* (KrV B 47). Davon muss eine jede Theorie der Zeitmessung ausgehen.
- T.C.: Gleichwohl messen wir die Dauer von Ereignissen oder die Länge – das heißt ja: die Zeitdauer von Prozessen draußen in der Welt. Der Prozess in der Welt, nicht in meinem Kopf dauert t Minuten.
- Kant: *Die Zeit ist... a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich* (ebd.). Nur in dieser Form können wir Sinneseindrücke haben. Die Zeit ist gleichsam eindimensional. Unendliche und verschiedene (plurale) Zeiten bedeuten nur Teile der einen und einheitlichen Zeit. Also ist auch die Größe der Zeit *nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich* (ebd.). Zeit ist die Form des inneren Sinns. Es gibt also kein Ereignis, keinen Gegenstand (als Erscheinung), keinen Sachverhalt in uns oder außer uns Zeitbestimmungen. *Unsere Behauptungen lehren daher die empirische Realität der Zeit; die objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen* (KrV B 52). Also müssen alle Abschnitte innerhalb der einen Zeit auch von äußeren Sachverhalten gelten! Ich will damit sagen, dass alle Gliederungen und Einteilungen innerhalb der Zeitform zwangsläufig auch als Formbestimmungen der erscheinenden Sachverhalte gelten müssen. In diesem Sinne messen wir nicht nur im Kopf, sondern Zeitbestimmungen der Dinge als Erscheinung.

---

<sup>33</sup> Eine scharfe Kritik der verräumlichenden Vorstellung von „Zeit“ liefert in der Neuzeit H. Bergson (1859-1941).

- T.C.: Aber die Prozesse in der Welt weisen eine Struktur auf, die einer Strategie der Zeiteinteilung und damit Messung mehr entgegenkommt als eine andere. Nur insofern gibt es objektive Zeitstrukturierung. Ansonsten käme man mit dem wohl unstrittigen Punkt nicht klar, dass ein Prozess selbst empirisch gerade von dieser Dauer und keiner längeren.
- Aristoteles: *Wir messen nicht nur die Bewegung mittels der Zeit, sondern auch mittels der Bewegung die Zeit und können dies, weil sich beide wechselseitig bestimmen: Die Zeit bestimmt die Bewegung, weil sie ihre Zahl ist, die Bewegung bestimmt die Zeit (220b15).*
- T.C.: Heißt das, der tatsächliche Takt einer Bewegung bestimmt die Zeiteinteilung und damit die Messung, während – umgekehrt – die Einsicht in die Taktierung überhaupt nur unter der logischen Voraussetzung der einen Zeit und nach ihrer Strukturierung nach A- und B-Reihe möglich ist? Damit ergäbe sich ein Zusammenhang zwischen „subjektiven“ und „objektiven“ Zeitbestimmungen.
- Aristoteles: So ungefähr.
- Kant: Bewegung und Veränderung sind zweifellos Begriffe, die eine empirische Regelmäßigkeit des Geschehens voraussetzen. Deswegen habe ich empirische Gesetze der Natur (Regularitäten) von Naturgesetzen – wie das Kausalgesetz – als apriorische Bedingungen der Möglichkeit von Naturerkenntnis überhaupt unterschieden (Prolegomena § 36).<sup>34</sup> In die nämliche Richtung zielt meine Unterscheidung zwischen Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen (Prolegomena § 19). Ich habe dementsprechend auch einmal betont, dass die Zeitform nicht nur *als formale Bedingung der Art, wie wir Vorstellungen im Gemüte setzen, zum Grunde liegt, sondern auch Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins, und dessen, was mit dem Nacheinander zugleich ist (des Beharrlichen)* enthält (KrV B 67f.). Etwas kann realiter immer wieder empirisch in der Zeit auftreten (Dauer), anderes nicht. Aber aufgrund der konstitutiven Rolle der Kategorie der Kausalität für die Erkenntnis, kann z.B. keine Wirkung zeitlich vor ihrer Ursache auftreten.
- T.C.: Ich möchte gern in einem Nachwort Motive, die in dieser Gesprächsrunde berührt wurden, auf das Problem der Zeitmessung durch Uhren beziehen. Messen bedeutet in einer Hinsicht Vergleichen. Die Ausprägung eines Merkmals in irgendeiner – auf welchem Skalenniveau auch immer messbaren – Dimension wird mit einem „Maßstab“ gemessen. Buchstäblich wird – solange kein digitales Gerät benutzt wird – die Dimension „Länge“ an einem *Maßstab* gemessen, dessen ideale Ausprägung, verbindliche Norm als „Urmeter“ in Paris liegt. Aber dabei ist stets ein Stück Konvention im Spiel. Andere Länder

---

<sup>34</sup> In die nämliche Richtung weist Kants Unterscheidung zwischen Erfahrungsurteilen und Wahrnehmungsurteilen.

haben andere Längenmaße, „Fuß“ zum Beispiel. In Deutschland werden Breite und Durchmesser eines Fahrradreifens immer noch in Zoll (USA: inch) gemessen. Und es gibt immer noch viele Handwerker, die einen Zollstock im Blaumann stecken haben. Es hat sich bei allen Teilnehmern des herrschaftsarmen Diskurses hier gezeigt, dass Periodizitäten überhaupt Uhren zugrunde liegen. Aber einige von ihnen müssen sozial relevant sein oder werden. Es muss von gesellschaftlicher Relevanz sein, dass irgendeine der zahllosen Regelmäßigkeiten im Ereignisablauf als primäre Uhr dient. Sekundäre Uhren sind technische Artefakte. Je regelmäßiger der Takt, je enger die Taktfolge in einer sozial relevanten Periodizität ist, desto genauer kann das zeitmessende Gerät anzeigen, was die Millisekunde geschlagen hat. Der Abstand zwischen der Blumenuhr<sup>35</sup> und idealen Uhren ist daher riesengroß. Infolge der Fortschritte der Kernphysik und der Präzision der Messapparate lässt sich die paradigmatische Schwingung des Caesium-Atoms – und nicht das Perpendikel der Standuhr mit ihren Gewichten und Hemmungen – als Zeitnormal, man kann sagen: als Superuhr verwenden. Daran werden alle anderen Chronometer ausgerichtet. Aber es bleibt dabei: Hinter der Wahl dieser (oder anderer atomarer) Schwingungsvorgänge steht Periodizität als Ausdruck regelmäßiger Veränderungen. Es bleibt überdies dabei: Weder Periodizitäten an sich, noch sozial relevante Periodizitäten noch Uhren sind die Zeit.

*Anhang: Ein kurzer Blick auf die physikalische Distanz vom Alltagsverstand.*

Es war die Absicht in diesem Essay, selbst komplexe philosophischen Überlegungen nicht grundsätzlich aus dem Kontext alltagsweltlicher Vorstellungen herauszulösen. Die theoretische Physik hat sich jedoch sehr weitgehend davon abgetrennt, auch wenn Husserl die These vertritt, selbst die abstraktesten Formalwissenschaften könnten sich nicht vollends von alltagsweltlicher Semantik lösen und Vertreterinnen und Vertreter des sog. *common language approach* betonen: die Alltagssprache sei die letzte Metasprache; in diesen Grund führen alle metatheoretischen Klärungsversuche zurück. Vorstellungen wie die mehrdimensionaler (mehr als dreidimensionaler) Räume oder einer „Raum-Zeit-Krümmung“ (wobei nach Riemann die Gerade – anders als bei Euklid – nicht unbedingt die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten darstellt) sind ungemein weit vom alltagsweltlichen Denken entfernt. Auch Schrödingers Lehre von der „Raum-Zeit“ steht in einem komplexen theoretischen Kontext der mathematischen Physik. In diese Tiefen kann und will ich hier nicht abtauchen. Ich möchte nur andeuten, dass viele der dialogisch referierten Argumente aus der Geschichte der Philosophie sich gegen eine rein naturalistische Deutung der Zeitvorstellungen kehren ließen. Naturalistisch klingt z.B. folgender Deutungsvorschlag für den Zusammenhang von Bewegung und Zeitform: „Es ist sicher sehr nützlich, sich darüber klarzuwerden, dass die Zeitdefinition von dem Empfinden abhängt, das uns das Gehirn über die >Regelmäßigkeit< von Naturvorgängen vermittelt. Dieses Empfinden kann allerdings auch durch die Wahrscheinlichkeit thermodynamischer Zustände erklärt werden, die durch eine große Zahl von Molekülen gegeben sind. Da unser Gehirn aus Molekülen zusammengesetzt ist, lässt sich die Thermodynamik auch auf >Gedankenprozesse< anwenden.“

---

<sup>35</sup> Verschiedene Blumen öffnen ihre Blüten zu verschiedenen Zeiten, aber nicht zu exakten Zeitpunkten.

Aus diesem Grund hat die Zeit eine *Richtung*, die durch irreversible Prozesse angegeben wird, Prozesse also, deren Wahrscheinlichkeit in einer Zeitrichtung zunimmt.“<sup>36</sup> Die naturalistische Metaphysik der Physik hat W. d'Avanis in seinem Buch über >>Geisteswissenschaftliche Grundlagen der Naturwissenschaften. Eine Kritik des Szientismus<< (2019) nachdrücklich in Frage gestellt. Einen naturalistischen Zeitbegriff scheint jedoch auch Émile Durkheim gelegentlich für die Soziologie vorzuschlagen (Teil C).

---

<sup>36</sup> R. Knerr: Lexikon der Physik – Vom Atom zum Universum, München 1986, II/662.



## C

### ZUM ZEITBEGRIFF IN SOZIOLOGISCHEN THEORIEN. ZWEI EXEMPEL.

#### *Exemplum 1: Émile Durkheim (1858-1917).*

Im Verlauf der Entwicklungsgeschichte der Soziologie als ein eigenständiges Fach an Universitäten, als dessen Begründer Émile Durkheim gilt, wurde der Zeitbegriff immer wieder einmal im Rahmen von Theorien der Gesellschaft diskutiert. In der jüngeren Vergangenheit beispielsweise von Jean Piaget (1896-1980), Norbert Elias (1897-1990) oder Niklas Luhmann (1927-1998) u.a.m. Ich beschränke mich zur Illustration der Probleme sozialwissenschaftlicher Zeitbegriffe auf zwei Klassiker der Soziologie: Émile Durkheim und George Herbert Mead. Diese Auswahl findet deswegen statt, weil bei beiden der Eindruck eines naturalistischen Zeitbegriffs entstehen kann, der jedoch nicht so eindeutig ist, wie es zunächst erscheint, wenn nicht erscheinen muss.

Durkheim zielt in seiner vielbeachteten Studie über die elementaren Formen des religiösen Lebens ausdrücklich auf die Rolle der Zeitform.<sup>37</sup> Er will die frühesten und einfachsten Formen des religiösen Glaubens – wie den Totemismus bei den Ureinwohnern Australiens – studieren, um die späteren und komplizierteren Erscheinungsformen der Religion besser verstehen zu können. Nach seiner Auffassung sind die Ursprünge des Wissens der Menschen über sich und die Welt in der Religion verankert. Denn die Religion war von Anfang an immer auch eine Art Wissenschaft. „Die Menschen verdanken ihr nicht nur zu einem bedeutsamen Teil den Inhalt ihrer Kenntnisse, sondern auch die Form, nach der diese Kenntnisse sich gebildet haben“ (1984; 27). Zu solchen Formen, welche die logischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und Erkenntnis darstellen, zählen die *Kategorien*. Durkheim orientiert sich maßgeblich an der Kategorienlehre des Aristoteles als „Wurzel unserer Urteile“ und versteht darunter wie dieser eine bestimmte Anzahl von „wesentlichen Begriffen, die unser ganzes intellektuelles Leben beherrschen“ (1984; 27).<sup>38</sup> Nach seiner Auffassung verdanken die Menschen also nicht nur die Inhalte, sondern auch die logischen Formen ihres Wissens zu einem erheblichen Teil der Religion. Deswegen „begegnet man zwangslos den hauptsächlichsten dieser Kategorien“ schon dann, „wenn man die primitiven religiösen Glaubensüberzeugungen methodisch analysiert“ (1984; 28). Demnach sind Kategorien wie die Zeit „in der Religion und aus der Religion entstanden; sie sind das Produkt des religiösen Gedankens“ (ebd.). Hinzu kommt, dass es die religiösen Vorstellungen sind, „die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken.“ Riten dienen

---

<sup>37</sup> E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912. (Deutsche Ausgabe: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M 1984).

<sup>38</sup> Aristoteles: *Kategorien. Lehre vom Satz (Organon I/II)*, Hamburg 1974. Die zehn Kategorien des Aristoteles (*decem genera*) sind: 1. Substanz. 2. Quantität. 3. Qualität. 4. Relation. 5. Wo (Ort). 6. Wann (Zeit). 7. Lage (z.B. sitzen). 8. Haben. 9. Tun. 10. Leiden.

überdies dazu, „bestimmte Geisteszustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten und wiederherzustellen“ (ebd.). Also sind die Kategorien, damit auch die Kategorie der Zeit, „ebenfalls soziale Angelegenheiten, Produkte des kollektiven Denkens“ (ebd.). Kategorien bedeuten – wie es bei Kant heißt – „Stammbegriffe der reinen Vernunft“ und damit etwas anderes als wandelbare empirische Begriffe. Kategorien bilden einen abstrakten und unpersönlichen Rahmen, „der nicht nur unsere individuelle Existenz umfasst, sondern die der Menschheit: Eine Art unbegrenzten Bildes, auf dem die ganze Dauer unter den Augen des Geistes ausgebreitet ist und auf dem alle nur möglichen Ereignisse in Bezug auf Fixpunkte aufgetragen werden kann“ (1984; 29). Handelt es sich so gesehen um einen logisch allem Erfahren und Denken vorgängigen Rahmen oder sind sie ein semantisches Implikat aller religiösen Weltanschauungen in der Geschichte? Die Antwort von Durkheim auf diese Frage ist vielschichtig. Mindestens drei Schichten lassen sich nennen:

1. An der Existenz von Kategorien wie „die Zeit“ und damit an ihrem universellen und nicht wegzudenkenden Geltungsanspruch hegt Durkheim An verschiedenen Stellen nicht den geringsten Zweifel. Ihren erkenntnisermöglichenden Status könnte man sich an dem performativen Selbstwiderspruch klarmachen, den die sprachliche Leugnung dieses Status zur Folge hat. Ein performativer Selbstwiderspruch ergibt sich – grob gesagt – dann, wenn etwas leugnet wird, was aber nur unter Rückgriff auf eben das getan werden kann, was geleugnet wird. So konnte schon Aristoteles zeigen, dass die Negation des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch der Aussagen nicht einfach nur einen Verstoß gegen eine empirische Sprachregel darstellt, sondern – zum Prinzip erhoben! – die Redepraxis überhaupt zerstören würde. Tautologien sind noch das harmloseste Beispiel für die Folgen eines Verstoßes gegen dieses Prinzip. „Kräht der Hahn auf dem Mist, dann ändert sich das Wetter oder es bleibt, wie es ist.“ Eine höchst brauchbare meteorologische Prognose. Sie ist irrtumsfest und völlig nichtssagend. Bei einem durchgängigen Verstoß gegen das Gebot der Widerspruchsfreiheit der Begriffe, Urteile und Schlüsse könnte nichts Bestimmtes mehr gesagt werden. Das hilft nicht weiter. Die Kategorien zählen hingegen zu den „festen Regeln, die den Gedanken einengen; der Gedanke kann sich nicht davon lösen, ohne sich selbst zu zerstören; denn es scheint nicht möglich zu sein, von Dingen anzunehmen, dass sie außerhalb von Zeit und Raum oder unzählbar seien“ (1984; 28). Dieses Argument ähnelt dem Verweis auf einen performativen Selbstwiderspruch. Aber ist das eine Sache der Erkenntnislogik oder Implikat des Diskurses sämtlicher empirisch vorfindlichen Religionen? Empirische Begriffe sind auf jeden Fall „zufällig und schwankend. Wir können annehmen, dass sie einem Menschen, einer Gesellschaft, einer Epoche fehlen können“ (ebd.). Für Durkheim unterscheidet sich die Zeit als Kategorie (ähnlich wie bei Kant) „von allen anderen Erkenntnissen durch ihre Universalität und Notwendigkeit“ und kann in keiner Gesellschaft fehlen (1984; 33). *Das* klingt nach einer logischen Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung.

*Eine Gegenthese* zu dieser Annahme findet sich z.B. bei dem Ethnologen B. L. Whorf (1897-1941). Aus seiner Untersuchung der Sprache der Hopi-Indianer zieht er den Schluss, „dass die

Hopi-Sprache keine Wörter, grammatischen Formen, Konstruktionen oder Ausdrücke enthält, die sich auf Zeit oder ihre Aspekte beziehen.“<sup>39</sup> Dass sie womöglich nicht *über* die Zeit reden, schließt jedoch nicht aus, dass auch die Hopis ihre Erfahrungen implizit im Achsenkreuz von Raum und Zeit *organisieren*. Whorf widerspricht seiner eigenen These, wenn man sie tatsächlich als Ausdruck des Sprachrelativismus liest: Er zeigt nämlich, dass die Hopis die A-Reihe der Geschichtlichkeit im Rahmen ihres Ahnenkultes nicht nur verwenden, sondern sogar auf ihre Weise erwähnen. Zudem verfügen sie über einen „Kalender für landwirtschaftliche und zeremonielle Zwecke.“<sup>40</sup> Also spielt auch die B-Reihe der Zeitlichkeit eine zentrale Rolle bei der Erfahrungs- und Handlungsorganisation der Eingeborenen. Dass sie mit Dingen („Substanz“ bei Aristoteles) hier und jetzt umgehen und darüber reden, versteht sich von selbst. Gibt es wirklich Sprachen in Kulturen, die über keine prägende Zeitvorstellung implizieren? Nichts spricht dafür. Ahnen- und Totenkult, elementare Kalendarien, das Bewusstsein von Naturzyklen etc. etc. sprechen dagegen.

2. Was aber meint Durkheim, wenn er sagt, die Kategorien entsprächen allesamt „den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge“? (1984; 27 f.). Damit erscheint nun auch die Zeit als eine Eigenschaft von Sachverhalten „draußen“ in der Welt. Dementsprechend heißt es bei ihm, die Kategorien drückten „die allgemeinsten Beziehungen aus, die zwischen den Dingen bestehen ...“ (1984; 38). In diesem Zusammenhang kommt es anscheinend zu einer naturalistischen Wende seiner Argumente, die den Zusammenhang zwischen äußeren Relationen und Kategorien erklären soll: „Der soziale Bereich ist ein natürlicher, der sich von den anderen Bereichen nur durch seine größere Kompliziertheit unterscheidet. Nun ist es aber unmöglich, dass die Natur in dem, was sie am wesentlichsten ausmacht, hier und dort radikal verschieden von sich selbst sei. Die Grundbeziehungen, die zwischen den Dingen bestehen – und zwar jene, die durch die Kategorien ausgedrückt werden sollen – können also nicht, je nach den Bereichen wesentlich verschieden sein“ (ebd.). Demnach verstehen sich die Kategorien gleichsam als eine Art Widerspiegelung wirklicher Beziehungen. Derartige Überlegungen spielen bei Durkheim allerdings eher eine Rolle am Rande. Ihm geht es nun einmal in erster Linie um die religiösen Wurzeln menschlichen Wissens, womit – nebenbei – das Problem zwischen Individual- und Kollektivbewusstsein aufgeworfen wird. Letztendlich bestreitet Durkheim den kategorialen Status von Begriffen wie „Raum“ und „Zeit“ nicht, will aber – anders als Kant, Husserl oder Frege – Formprinzipien wie diese als gesellschaftlich (durch Religion) vermittelt darstellen. Sein Rückgriff auf die Lehre von den *decem genera* des Aristoteles lässt aber immer wieder den Schluss zu, dass für ihn die Kategorien – wodurch, wie und in welchem gesellschaftlichen Kontext sie auch immer konkret ausgeprägt sein mögen – einen notwendigen und universellen Status als Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Sprache aufweisen.

3. Es gibt andere Linien der Argumentation Durkheims. Als Grundbestandteile der Religion sind die Kategorien für ihn als Formen des Kollektivbewusstseins immer schon gesellschaftlicher Natur. Aber er fügt dem die These hinzu, sie drückten „nicht nur die allgemeinsten Beziehungen aus, die zwischen den Dingen

---

<sup>39</sup> Vgl. G. Whitrow: Die Erfindung der Zeit, Hamburg 1991, S. 24 ff.

<sup>40</sup> Whitrow, a.a.O.; S. 26.

bestehen, sondern vor allem auch „Kollektivzustände“ (1984; 336). Durkheim sieht Gesellschaft ausdrücklich als eine konkrete Totalität, als eine Realität *sui generis* an. Aber was bedeutet „ausdrücken“? Man kann die These vertreten, dass damit gesellschaftliche Implikationen der Kategorien selbst gemeint sein könnten. Gibt es so etwas wie das *innere* Enthaltensein *äußerer* gesellschaftlicher Momente in den abstrakten Prinzipien der Erkenntnis? Für analytische Philosophen eine völlig abwegige Frage. Aber, was meint D. Bloor, wenn er schreibt: „Die Behauptung ist nunmehr, dass soziale Prozesse in den Inhalt selbst, also in die Schlussfolgerungen und die Kenntnisse der Wissenschaftler, Eingang finden.“<sup>41</sup> Was meint *der* Vertreter des Werturteilsprinzips in den Kulturwissenschaften, Max Weber, wenn er erklärt, dass der Einfluss der „unter dem Druck >>materieller Interessen<< stehenden sozialen Beziehungen ... bis in die feinsten Nuancierungen des ästhetischen und religiösen Empfindens“ hineinreiche?<sup>42</sup> Damit wird ein Implikationsverhältnis beschrieben! Immer unter Berücksichtigung von Durkheims Anschluss an die universalistische Kategorienlehre des Aristoteles – und damit auch die von Kant –, lautet eine einfache Antwort auf wissenschaftslogische Probleme dieses Kalibers im Hinblick auf die Zeit: Die Zeit kann als eine notwendige und universelle Form der Erfahrungsorganisation betrachtet werden, die jedoch immer nur in verschiedenen kulturellen Ausprägungen konkret erlebt und verhandelt wird. Es bedarf z.B. des (impliziten) Rückgriffs auf die A-Reihe der Geschichtlichkeit, um überhaupt eine Vorstellung von der Zukunft haben zu können. Aber *wie* sie zahlreichen Menschen in einer Gesellschaft erscheint, das kann ganz verschieden, wenn nicht völlig gegensätzlich aussehen. Die Zukunft droht, sie ist heiter, völlig unklar usw. usf. Nach den Prinzipien der B-Reihe der Zeitlichkeit kann für Vertreter der „antiquarischen Geschichtsschreibung“ (Nietzsche) beim Rückblick auf die Vergangenheit vieles bemerkenswerter erscheinen als das, was es für jene Vertretern der „kritischen Historie“ ist, welche die Geschichte im Rückgriff auf Probleme und Wertideen der Gegenwart zu begreifen versuchen.<sup>43</sup> Prinzipiell lässt sich gleichwohl festhalten: Von der Erfahrung *realer* Periodizitäten, insbesondere *gesellschaftlich relevanter Periodizitäten*, lässt sich kein Diskurs über das erfahrungsorganisierende Formprinzip „Zeit“ ablösen. Aber das bedeutet nicht, dass sich die geltungslogischen Ansprüche dieses Formprinzips auf physikalisch-physiologische, psychische oder sozialer „Gesetze“ *reduzieren* ließen – jedenfalls nicht nach der Lehre von Kant. Das Verhältnis der Zeitform zu realen, auch und gerade gesellschaftlichen Abläufen bleibt ein

---

<sup>41</sup> D. Bloor: Was ist das Ziel der Wissenssoziologie? in: M. Scharping (Hrsg.): Wissenschaftsfeinde? >>Science Wars<< und die Provokation der Wissenschaftsforschung, Münster 2001, S. 15. Bloor über Durkheim, dazu vgl. a.a.O.; S. 22 ff.

<sup>42</sup> M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922 ff, S.163. Eine detailliertere Antwort auf diese Fragen versuche ich in J. Ritsert: Wissen, Wahrheit und das falsche Bewusstsein. Metatheoretische Informationen zum Ideologiebegriff, Weinheim/Basel 2020 zu geben. In die gleiche Richtung laufen natürlich Argumente Adornos. So müsse man beispielsweise bei Kants praktischer Philosophie berücksichtigen, dass in seine Vorstellung einer reinen praktischen Vernunft, „ungezählte Momente der auswendigen, zumal gesellschaftlichen Realität“ eingingen. Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966, S. 210.

<sup>43</sup> F. Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: F. Nietzsche: Werke in drei Bänden (Ed. Schlechta), Band I, München 1954, S. 209 ff.

zentrales Problem. Auf jeden Fall sind es Uhren die in einem direkten Zusammenhang mit realen Periodizitäten *und nicht zuletzt gesellschaftlich relevanten Periodizitäten* stehen.

4. Für Durkheim fallen die frühen Systeme des Welt- und Selbstverständnisses mit der Religion – Naturreligionen, Riten wie der Totemismus und Mythen sicherlich einbegriffen – zusammen. In der Tat: Die elementaren Formen des religiösen Lebens verkörpern immer auch Sinnsysteme, welche z.B. die Entstehung von Kosmos, Erde, Mensch und Getier deutlichen machen sollen. Die Religion bedeutet mithin eine ursprüngliche Form des Kollektivbewusstseins und damit den Inbegriff all jener Normen, Regeln, Kriterien und Sinngehalte (wie z.B. Überlieferungen), die in einer Gruppe oder einer ganzen Gesellschaft gelten oder gelten sollen. Kategorien stellen hingegen elementare Formprinzipien menschlicher Urteile überhaupt dar. Aber auch sie sind nach Durkheim schon in den frühesten Formen des religiösen Lebens aufgehoben und können somit zugleich als Formprinzipien des Kollektivbewusstseins angesehen werden. Das gilt natürlich auch für die Kategorie der „Zeit“, die für Durkheim von daher als eine „eminent soziale Angelegenheit“ zu verstehen ist. Zur Ausführung dieser Ausgangsannahmen greift er in einem anderen Anlauf auf die Kategorie der Kausalität zurück. Den auslösenden Faktor bildet das jeweilige System religiöser Ideen. Aber im Gegensatz zu Kant erhebt Durkheim allem Anschein nach an verschiedenen Stellen den Anspruch, die Universalität und logische Notwendigkeit der Kategorien aus gesellschaftlichen *Ursachen* abzuleiten. Daher erscheint der überindividuelle Geltungsanspruch der Kategorien – im Gegensatz zur Gangart seiner ersten Argumentationslinie – als Ausdruck der grundsätzlichen Stützung der Normen, Regeln und Kriterien durch gesellschaftliche Sanktionen und Sanktionsdrohungen (*constraint sociale*). Die Kategorien „sind von jedem einzelnen Individuum unabhängig ... die Vernunft, die nichts anderes ist als die Gesamtheit der Grundkategorien ist, (ist) mit einer Autorität bekleidet, der wir uns nicht willentlich entziehen können. Wenn wir uns dagegen aufzulehnen versuchen, wenn wir versuchen, uns von einigen dieser wesentlichen Begriffe zu befreien, stoßen wir auf heftigen Widerstand. Sie hängen nicht von uns ab. Sie beherrschen uns“ (1984; 33). Universalität und Notwendigkeit, wodurch sich Kategorien von bloß empirischen Begriffen unterscheiden, weisen mithin soziale Wurzeln auf, die im *contrait social* verankert sind. Wiederum wählt Durkheim recht gegenläufige Vorgehensweisen, um sie auszugraben. Zum einen unternimmt er den Versuch, eine „erneuerte Erkenntnistheorie“ zu entwickeln, die zwischen der Scylla des Empirismus und der Charibdis eines (unvermittelten) Apriorismus durchsteuern will (1984; 34 ff.). Der Empirismus lehrt, scheinbare Stammbegriffe der reinen Vernunft – wie die Zeit – seien nichts mehr und nichts weniger als empirische Verallgemeinerungen individueller Erfahrungen. Der Empirismus geht nun einmal von individuell empfangenen „Individualeindrücken“ aus, „die zur Gänze durch die psychische Natur des Individuums erklärt werden“ (1984; 36). Dadurch werde vor allem über die Rolle des Kollektivbewusstseins und den Sachverhalt hinweggetäuscht, dass die Gesellschaft als eine Realität *sui generis* mit eigenen Merkmalen und

Wirkungsmöglichkeiten zu behandeln ist. Der Apriorismus trägt demgegenüber der Allgemeinverbindlichkeit und logischen Notwendigkeit der Kategorien Rechnung. Nach Durkheims Auffassung weist er jedoch einen entscheidenden Mangel auf: „Man sagt von einer Idee, dass sie notwendig sei, wenn sie sich durch einen inneren Zwang dem Geist aufdrängt, ohne von irgendeinem Beweis begleitet zu sein. Sie beinhaltet also in sich so etwas, das die Intelligenz bestimmt, das Zustimmung ohne vorhergehende Prüfung abverlangt. Diese einzigartige Wirkung postuliert der Apriorismus, erklärt sie aber nicht“ (1984; 38). Durkheim will mithin die Grundgedanken des Apriorismus bewahren, aber sich zugleich vom „Geist der Positivität“ des Empirismus anregen lassen (1984; 41). Um diese Kluft zu überbrücken greift er auf die Evolutionstheorie zurück. Dass die Kategorien mehr sind als einfache Begriffe, „die jeder aus seiner Beobachtung ableiten kann“ (ebd.), dass sie universell und notwendig sind, habe entscheidend damit zu tun, dass sie sich im Verlauf der Entwicklung der Menschengattung als Mittel zur Orientierung in der physischen und/oder sozialen Welt bewährt hätten. Es handelt es sich um „durchdachte Denkinstrumente, die die menschlichen Gruppen mühsam im Lauf der Jahrhunderte geschmiedet und in denen sie den besten Teil ihres intellektuellen Kapitals angehäuft haben“ (ebd.). Darwinistisch formuliert: Sie verstehen sich als Resultat eines langen Ausleseprozesses menschlich-kognitiver Orientierungen in der Welt. Das stellt *eine* Deutungsmöglichkeit dar. Durkheims in diese Richtung gehender Text eröffnet jedoch auch eine andere: So sagt er im Hinblick auf die Kategorien „Zeit“ und „Raum“: Der „Rhythmus des sozialen Lebens liegt der Kategorie der Zeit zugrunde; der Raum, den die Gesellschaft einnimmt, hat den Stoff für die Kategorie des Raums geliefert ...“ (1984; 588). In eine ähnliche Richtung weisen zwei weitere Passagen: „Aus demselben Grund beherrscht und umschließt der Rhythmus des kollektiven Lebens die verschiedenen Rhythmen aller Elementarreihen, aus dem er sich zusammensetzt. Folglich beherrscht und umschließt die Zeit, die er ausdrückt, jede partikulare Dauer. Dies ist die Totalität“ (1984; 591). Oder: „Andererseits setzt jede Einberufung zu einem Fest, zu einer Jagd, zu einem Kriegszug voraus, dass man die jeweiligen Zeitpunkte fixiert und festgelegt hat und folglich eine gemeinsame Zeit ausgebildet wurde, die alle Welt auf die gleiche Art steht (1984; 593). Thesen dieser Art gelten gemeinhin als der Kern der Durkheimschen Kategorienlehre. Aber wird dabei nicht das in einer Gesellschaft normierte Zeitmanagement mit der Zeitform gleichgesetzt, unter deren Voraussetzung ein solches Management überhaupt erst möglich wird? Durkheim denkt bei diesem Gedankenstrang immer wieder an einen Kausalzusammenhang zwischen sozialem Rhythmus und der zeitbeständig festen Etablierung der Zeitform als Anschauungsform. Es scheint, dass er die Notwendigkeit der Zeit auf die Notwendigkeit zurückführt, womit bei Gesetzen die Wirkung auf die Ursache erfolgt. „Dem logischen Denken soziale Ursprünge beizumessen, heißt nicht, es herabzuwürdigen, seinen Wert zu vermindern, es auf ein System künstlicher Verbindungen zu reduzieren. Es heißt im Gegenteil, es auf eine Ursache zurückzuführen, die es auf natürliche Weise beinhaltet“ (ebd.). Diese Ursachen sind mit den sozialen Rhythmen gegeben. Daher müsste die

Universalität der Kategorien konsequenterweise von der Ausnahmslosigkeit von Ereigniszusammenhängen abhängen, insoweit sie universellen Gesetzmäßigkeiten entsprechen. So gesehen ist die Zeitform als Effekt durchgängiger sozialer Prozesse, Rhythmen und Takte, anzusehen. Das wirft jedoch die immer gleiche Frage auf: Müssen die Beobachter des sozialen Geschehens nicht immer schon auf die Zeitform zurückgreifen, um Prozesse, Rhythmen und Takte als solche überhaupt begreifen und/oder herbeiführen zu können? Den *Uhren* liegen *gesellschaftlich relevante Periodizitäten* zugrunde. Wir erkennen sie im Bezugssystem von Raum und Zeit.

5. Trotz allem greift Durkheim immer wieder einmal auf seine erste, an Aristoteles' Kategorienlehre anschließende Argumentationslinie zurück. Er stellt die Kategorien sogar als unabdingbare ideelle Voraussetzungen *der realen Vergesellschaftung von Menschen* dar. Sie erscheinen damit – ähnlich wie im Falle von Georg Simmels „sozialen Apriorien“ – als wenn auch konventionell zustande gekommene Prinzipien der Synthesis realer Gesellschaften. „Wenn sich also die Menschen zu allen Zeiten nicht über diese wesentlichen Ideen hätten einigen können, wenn sie nicht eine einheitliche Auffassung der Zeit, des Raums, der Ursache, der Zahl usw. hätten, dann würde jede Übereinkunft unter den Geistern, und folglich jedes gemeinsame Leben unmöglich sein“ (1984; 38). An anderer Stelle heißt es: „Daher kann die Gesellschaft die Kategorien nicht der Willkür der Individuen überlassen, ohne sich selbst aufzugeben. Um leben zu können, braucht sie nicht nur einen genügenden moralischen Konformismus; es muss auch ein Minimum an logischem Konformismus vorhanden sein, den sie nicht entbehren kann“ (ebd.).

*Fazit:* Durkheim hält auf recht verschiedene Weisen an der These fest, die „Zeit“ bedeutet eine universelle, notwendige und allgemeinverbindliche Kategorie. Gleichwohl soll sie wie andere Kategorien in einen systematischen Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Totalität als Grundbestimmung gebracht werden. Diese entspricht bei ihm dem kollektiven Bewusstsein als „die höchste Form des physischen Lebens; denn es ist ein Bewusstsein der Bewusstseine“ (1984; 593). Außerhalb und über dem individuellen Erleben und den lokalen Zufälligkeiten des Lebens stehend, sieht es Dinge nur „nur in ihrem permanenten und wesentlichen Zustand, den es in kommunizierbare Begriffe fasst. Da das kollektive Bewusstsein von oben sieht, sieht es auch weit: zu jedem Zeitpunkt umfasst es die ganze bekannte Wirklichkeit“ (ebd.).

*Exemplum 2: George Herbert Mead (1863-1931).*

Was die Zeittheorie von G.H. Mead angeht, gibt es bei Interpreten seines Werks eine Fülle schwer zu vereinbarenden und obendrein äußerst erläuterungsbedürftiger Behauptungen. Nur ein Beispiel dafür. Da heißt es zum einen: Das Problem der Zeitkonstitution stelle sich für Mead anders als für Bergson, James und Husserl nicht als die Frage danach, „wie ein von der Selbstwahrnehmung der psychologischen Zeit aus erschlossener Bewusstseinsstrom die subjektive

Strukturierung aus sich entlässt: gefragt ist vielmehr nach dem Aufbau der Zeitstrukturierung in der praktischen Relation von Organismus und Umwelt.“ Mead begründe daher eine „intersubjektivistische Theorie des Zeitbewusstseins.“<sup>44</sup> Diese Aussage lässt sich vielleicht so lesen: Mead hat das Zustandekommen (die Konstitution) allgemeinverbindlicher Zeitvorstellungen der Individuen in der letzten Instanz aus der praktischen Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer Umwelt und zugleich – wie im Falle seiner Thesen über die Genese handlungsleitender Normen – aus der Interaktion zwischen den Individuen abgeleitet. Das klingt ein Stück weit ähnlich wie bei Durkheims Verankerung der Kategorie der Zeit im Selektionsprozess all jener Orientierungen, welche sich für die Menschheit bei ihrer Beziehung zur Natur und für den Konsens in Interaktionen als überlebenspraktisch hilfreich erwiesen haben. Der Gegensatz dazu lautet: „G. H. Meads gesamte Philosophie ist eine Theorie des Übergangs (*passage*), jedoch keine Philosophie der Zeit“.<sup>45</sup> Merkwürdig. Hat doch Mead ein Buch über >>The Philosophy of the Present<< geschrieben, das eine ganze Reihe ausdrücklich zeitphilosophischer Überlegungen enthält.<sup>46</sup> Unstrittig ist immerhin, dass das Verhältnis von Geist, Interaktion, Ichidentität und Gesellschaft im Zentrum seines von ihm sog. „Sozialbehaviorismus“ steht. Passagen bedeuten Übergänge und Veränderung wesentlicher Merkmale von Gegebenheiten in der Zeit. Wandlungen zu bestimmen, setzt eine Philosophie der Zeit voraus, selbst wenn die Zeit selbst nicht das manifeste Thema darstellen sollte. Meads Theorie „ist“ vielleicht keine umfassend ausgeführte Philosophie der Zeit, aber sie enthält eine Philosophie der Zeit. Nicht nur das: Er spricht ausdrücklich *über* die Zeit. „Weiterhin setzt die Untersuchung des (Ereignis-)Ablaufs die Entdeckung von Ereignissen voraus. Diese können nicht einfach Teile des Ablaufs sein. Diese Ereignisse besitzen immer einzigartige Eigenschaften. Zeit kann immer nur dadurch entstehen, dass diese einzigartigen Ereignisse Ablauf strukturieren.“ (1969; 263 f.). Wie geschieht das? Mead versteht Ereignisse allem Anschein nach nicht als bloße Teile oder Effekte von Vorgängen, sondern für ihn weist ein jedes spezifische Ereignis eigenständige Merkmale auf. Abläufe sind Prozesse in der Form von *Ereignisabfolgen in der Zeit*. Aber inwiefern „strukturieren“ die Ereignisse die Zeit? Die philosophische, im vorliegenden Essay favorisierte These legt eher die Formulierung nahe: Die Ereignisse werden durch die Zeitform nach den Prinzipien der A-Reihe und der B-Reihe strukturiert. Es kann aber gut sein, dass Mead an dieser Stelle überdies auf die philosophiegeschichtlich weit verbreitete These zurückgreift, dass der Zeitbegriff und die Realität von Veränderungen (Prozessen) in einem engen Zusammenhang stehen.

Zeittheoretisch befasst sich Mead ausdrücklich mit dem Verhältnis von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Also geht es ihm primär um die A-Reihe der Geschichtlichkeit. Sein Konzept des „einzigartigen Ereignisses“ spielt dabei eine

<sup>44</sup> H. Joas: Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead, Frankfurt/M 1980, S. 184.

<sup>45</sup> P. Baert: Time, Self and Social Being – Temporality within a sociological context, Aldershot 1992, S. 74 ff.

<sup>46</sup> G. H. Mead: The Philosophy of the Present (Ed. Murphy), Chicago 1980. Meads Zeittheorie steht unter dem Einfluss der Philosophie und Physik von A. N. Whitehead (1861-1947).

zentrale Rolle. Die Formulierung, dass ein Ereignis „in seiner Relation zu anderen Ereignissen Zeit strukturiert“ wirft noch einige weiteren Probleme auf. Das Ereignis steht in einer wie immer auch regelmäßigen (strukturierten) Abfolge mit anderen Ereignissen. Es strukturiert also nicht die Zeit selbst. Im Einklang mit Kant und anderen ließe sich dies eher so lesen, dass Ereignisfolgen die Zeit *repräsentieren*.

Im Zentrum des Meadschen „Sozialbehaviorismus“ stehen bekanntlich die Interaktionen zwischen Organismen in Gestalt einer Abfolge von Reizen und Reaktionen, die ihrerseits wieder zum Reiz für die Gegenüber in einer Situation werden usw. im Stil einer „ongoing activity“ (Mead). Meads Sozialbehaviorismus ist jedoch weit von der Vorstellung rein instinktgesteuerter Interaktionen entfernt. Den Organismen stehen schon auf frühen Stufen der Evolution engere oder breitere Möglichkeiten der Reaktion offen: Flucht, Abwehrreaktionen, Widerstand etc. Insofern verkörpert eine jede Szene der Interaktion eine Problemsituation; denn die passende Reaktion der Gegenüber ist – anders als bei starren Instinktauslösern – nie absolut garantiert. Menschliche Interaktion stellt in einem besonderen Maße symbolische Interaktion, eine Interaktion auf der Grundlage komplexer Systeme verbaler und non-verbaler Gesten dar. Wenn eine Person in einer Situation einen Reiz „gesetzt“ hat, der Gegenüber darauf reagiert, was wiederum zum Reiz für eine veränderte Auswahl aus dem Spektrum seiner Optionen wird usf. in einem Hin und Her bis, ja bis die „endgültige Handlung“ (Mead) erreicht ist. Diese kann in der wechselseitigen Anpassung der Akteure bestehen (Mead: „accomodation“) oder einem Konflikt enden, der bis zum Abbruch der Beziehung, wenn nicht zur Vernichtung der Gegenüber reichen kann. Wenn es jedoch zu einer wechselseitigen Anpassung der Aktionen gekommen ist, dann kann die Geste zum *signifikanten Symbol* werden. D.h.: Wenn ein Akteur die bekannte Geste setzt, dann wissen die anderen, was normalerweise in dieser Situation von ihm zu erwarten ist. Und das heißt: Die gesamte originäre Anpassungssequenz muss nicht neu abgespult werden. Signifikante Symbole reduzieren also (u.a.) Komplexität – und diese bedeutet zugleich eine Zeitersparnis. Die Problemsituation bleibt jedoch eine Problemsituation; denn es ist jederzeit denkbar, dass ein anderer Akteur die eingespielten Erwartungen nicht (länger) erfüllt. Zeit und mit ihr ein Prozess als Szenenfolge stellen offensichtlich maßgebende Dimensionen dieser interaktionstheoretischen Ausgangsannahmen dar, die – von da ausgehend – bei Mead bis zur Gesellschaft und Geschichte führen.<sup>47</sup> Alle Organismen wirken aufeinander ein. Aber das Entscheidende dabei ist und bleibt, dass Mead – anders als etwa Pawlow oder Skinner – ausdrücklich kein streng *kausalistisches* Reiz-Reaktions-Modell vertritt. „Es ist die Aufgabe der heutigen Philosophie diese Universalität der Determination als den Topos der modernen Wissenschaft mit dem Entstehen des Neuen in Einklang zu bringen, welches nicht nur zur Erfahrung des menschlich-sozialen Organismus gehört, sondern auch in einer Natur finden lässt, welche die Naturwissenschaft und die an sie anschließende Philosophie von der menschlichen Natur abtrennt

---

<sup>47</sup> Vgl. dazu ausführlich: J. Ritsert: Sozialcharakter, Ich-Identität und Vernunft – Klassische Theorien der Interaktion, Frankfurt/M 2019, Theoriebeispiel 4: G. H. Mead, S. 81 ff. (Unv. Manuskript).

haben“ (1969; 243). Diesen Grundgedanken überträgt er auf die Darstellung der A-Reihe der Geschichtlichkeit: „Ich möchte lediglich darauf hinweisen, dass selbst im Bereich der mathematischen Physik exaktes Denken nicht notwendig impliziert, dass Konditionierung der Gegenwart durch die Vergangenheit vollständige Determinierung der Gegenwart durch die Vergangenheit bedeutet“ (1969; 246). Neu im Zeitablauf Auftauchendes versteht sich bei ihm nicht zuletzt als Emergenz. D.h.: Es gibt Dinge, Ereignisse und Stadien in Prozessen, die erstmals oder verändert zu einem bestimmten Zeitpunkt auftauchen, ohne dass (zumindest) bestimmte ihrer Eigenschaften als Folgen vorgängiger Faktoren (deterministisch oder stochastisch bestimmt) festgestellt werden könnten. Als Beispiel dafür aus der Entwicklungspsychologie ließen sich Jean Piagets (1896-1980) Modelle der kognitiven Entwicklung von Kindern heranziehen. Er unterscheidet Niveaus (Stadien) der kognitiven Kompetenzen der Kinder. Dazu gehört auch das Verfügen über die Zeitform. Vorhergehende Stufen der Entwicklung erscheinen zwar als Bedingung der Herausbildung eines höheren Kompetenzniveaus im Zeitbewusstsein, ohne jedoch logisch und/oder empirisch auf das vorhergehende reduzierbar zu sein. „Wenn das Neue auftaucht, kann es keine (vollständige – J.R.) Geschichte einer Kontinuität geben, von der es ein wesentlicher Bestandteil ist ...“ – heißt es dementsprechend bei Mead (1983 II, 346). Viele Neuerungen entstehen wesentlich durch veränderte oder gar verbesserte Bearbeitung der Bezugsprobleme in einer Situation. Und Probleme haben nun einmal die unangenehme Eigenschaft, nur nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum bearbeitbar zu sein, solange noch kein Algorithmus zur endgültigen Problemlösung gefunden wird. Damit gelangt in der Tat Kontingenz (ein Moment der „Unableitbarkeit“) in die Szenerie. Mead betont immer wieder – im Einklang mit der Denkweise des amerikanischen Pragmatismus –, dass wir durch Probleme und/oder ihre Verschärfung womöglich durch scharfe Krisen zur Neuordnung unseres Denkens und Handelns angeregt werden. Neuerung bedeutet also einen Bruch im Zeitablauf der bisherigen „ongoing activity.“ Aus allen in diese Richtungen gehenden Überlegungen ergibt sich bei ihm eine Vorstellung von Ereignisfolgen in der Zeit, eine Prozessvorstellung, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zusammenbringen soll! Die Bedingungen bestimmen „das, was neu entsteht, nicht in seiner vollen Realität“ (1969; 246). Übergänge bedeuten für ihn ein Grundmerkmal von geschichtlicher Realität. „Der wirkliche Übergang der Realität liegt in dem Übergang von einer Gegenwart in eine andere, und dort allein findet sich die Realität“ (1983 II; 337). Die Erfahrung von Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit ist an die Entstehung eines Gefühls, letztlich eines Bewusstseins seiner selbst gebunden. „Unter dem Aspekt des instinktiven Verhaltens der Tiere oder unmittelbaren Reaktion auf eine wahrgenommene Welt ... existieren weder Vergangenheit noch Zukunft“ (1973; 40). Die Reflexionsfähigkeit hat die Ich-Identität zu ihrer Grundlage. In einer wichtigen Hinsicht verkörpert sie zudem das Geschichtsbewusstsein. „Das biologische Individuum lebt in einem undifferenzierten Jetzt: das gesellschaftliche reflektive Individuum nimmt dieses Jetzt in den Fluss der Erfahrung herein, in der eine fixierte Vergangenheit und eine mehr oder weniger

unbestimmte Zukunft besteht“ (ebd.). Mead vertritt in einem gewissen Grad eine Ontologie des Jetzt. Er betont, „dass Realität in einer Gegenwart existiert. Die Gegenwart impliziert natürlich eine Vergangenheit und eine Zukunft, und von beiden sagen wir, dass sie nicht existieren“ (1969; 229). Das klingt ein wenig nach der Tautologie: Sie existieren gegenwärtig (noch) nicht als Wirklichkeit für das Subjekt. Das aber zeichnet Vergangenheit und Zukunft nun einmal nach den Prinzipien der Geschichtlichkeit aus. Aber sie „existieren“ etwa als gut bestätigte Fakten in der Vergangenheit oder in der Erinnerung der Person als wirklich und womöglich wirksam. Der Nachhall z.B. von Ansichten des Augustinus ist dabei deutlich genug zu vernehmen: „Weder das Zukünftige ist (existiert – J.R.) noch das Vergangene, und man kann von Rechts wegen nicht sagen, es gebe (existierten – J.R.) drei Zeiten: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (Conf. XI, 20). Aber: Es existiert die A-Reihe als logisches Ordnungsprinzip der Erfahrung des Zeitverlaufs, und dies ist und bleibt so in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie existiert als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung von Geschichtlichkeit. Genau genommen sieht das Augustinus auch so: Der Geist „erwartet, merkt auf und erinnert. Die Erwartung des Zukünftigen geht durch Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige hindurch in die Erinnerung an das Vergangene über. Wer leugnet also, dass das Zukünftige noch nicht sei? Auch unsere Erwartung ist bereits im Geist gegenwärtig. Und wer leugnet, dass das Vergangene nicht mehr sei? Aber Erinnerung daran ist noch im Geist gegenwärtig“ (Conf. XI; 28). Auch Parallelen zu Husserls Gliederung des Zeitbewusstseins nach Urimpression, Protention und Retention liegen auf der Hand. Bei Mead sieht das nicht viel anders aus. Wir dehnen die Vergangenheiten und Zukünfte „in der Erinnerung und der Geschichte, in der Antizipation und der Vorhersage aus. Sie vor allem machen das Feld der Ideation aus, und haben und haben ihren Ort in dem, was man Geist (*mind*) nennt“ (1969; 254). Diese Ontologie der A-Reihe bleibt in verschiedenen Hinsichten problematisch. Setzt man „Existenz“ stillschweigend mit einem dem Bewusstsein aktuell Gegebensein gleich, dann folgt tautologisch, dass Ereignisse in der Vergangenheit keine „Existenz“ haben. Innesein bedeutet *per definitionem* dem Bewusstsein gegenwärtig sein. Aristoteles` Jetztpunkt oder Husserls Urimpression fallen in diese Rubrik. Dass vergangene Ereignisse einen anderen Modus des Seins aufweisen, folgt schlicht und einfach aus der Struktur der A-Reihe der Geschichtlichkeit. Bestimmte Ereignisse der Vergangenheit waren aber allem gegenwärtigen Wissen nach *wirklich* und sind u.U. immer noch *wirksam*. Sie *sind* überdies definitiv nach den Prinzipien der B-Reihe früher da gewesen als andere. Aber sie sind (im Lichte veränderter Beschreibungsmöglichkeiten aufgrund der Entwicklung der Geschichte selbst) gleichzeitig *nicht* (auf eine starre Weise) „da“ gewesen. Mead wendet sich ausdrücklich wider die bei zahlreichen Geschichtsschreibern verbreitete Meinung (a) die Geschichte bestehe aus einer Kette unveränderlicher Ereignisse. Das „Material von Dokumenten, mündlicher Überlieferung und historischen Überresten verweist auf eine vorgegebene Vergangenheit, die noch hinter unsere Erinnerung an gestern und heute zurückreicht und die wir nicht in Frage stellen“ (1969; 233). Diese geschichtsontologische Vorstellung findet seine

Zustimmung nicht. Verbreitet ist (b) auch die These, „dass es – unabhängig von jeder Gegenwart – irgendeine wirkliche Vergangenheit gegeben hat, mit all ihren Ereignissen, deren Inhalte wir langsam und unvollständig entziffern“ (1969; 234 f.). Geschichte wäre demnach das feststehend Vergangene nach den Prinzipien der B-Reihe der Zeitlichkeit. Geschichtlich Feststehendes gibt es. Kein Nager beißt z.B. einen Zwirn im Hinblick auf die umstandslos zu bestätigende Tatsache ab, dass Caesar den Rubikon lange vor Napoleons Einfall in Russland überschritten hat. Oder wird auch dies von irgendeinem Esoteriker bestritten? Nach den damit beanspruchten Voraussetzungen der A-Reihe folgt nun einmal aus dem Tatbestand einer vom Jetztpunkt ausgehenden Erinnerung auf keinen geraden logischen Wegen, dass die erinnerten Sachverhalte der Vergangenheit nur Erinnerungen und damit grundsätzlich keine Tatsachen gewesen sind. Anderenfalls ergibt sich eine Variante des konstruktivistischen Fehlschlusses. Denn daraus, dass Ereignisse (auch geschichtliche) für uns nur „unter einer Beschreibung zugänglich sind, folgt nicht, dass sie *gleich* Beschreibungen oder deren Implikat sind. (c) Umgekehrt gilt aber auch: Die geschichtsontologische Auffassung von der Historik als lückenlose Chronik in allen Hinsichten feststehender Ereignisse in der Vergangenheit übersieht eine schlichte Tatsache, die selbst der mitunter des Geschichtsdeterminismus gezielte Hegel nicht übersehen hat: „Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken und bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene, bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muss Nachdenken angewandt werden.“<sup>48</sup> Mead vertritt auf diesem Hintergrund eine geschichtsontologische These, die er in die sprachliche Form einer Paradoxie kleidet: „Die Vergangenheiten, in die wir involviert sind, sind sowohl unwiderruflich wie widerrufbar“ (1969; 230). Zu den Besonderheiten dieser These gehören die Hinweise auf das Auftauchen des Neuen als emergentes Phänomen oder als emergentes Merkmal von Phänomenen. Tauchen emergente Phänomene in einer Gegenwart auf, dann helfen die Einsichten in Neuerungen oftmals dabei, ein ganz anderes Licht auf vergangenes Geschehen zu werfen, worin wir sie vorher hätten gar nicht sehen können. Insofern ändert sich die Geschichtsschreibung zusammen mit Merkmalen der vergangenen Ereignisse. Gleichzeitig unterbricht Emergenz die Regelmäßigkeit bisheriger Ereignisfolgen und stiftet damit Diskontinuität bei der Erfahrung vergangenen Geschehens. „Die Analyse, die ich hier versucht habe, führt uns also *erstens* auf den (Begriff des) Ereignisablauf(es), in dem das, was gerade geschieht, das bedingt, was entsteht. Alles, was geschieht, geschieht unter notwendigen Bedingungen.<sup>49</sup> *Zweitens*: Wenngleich diese Bedingungen notwendige Bedingungen sind, determinieren sie das, was neu entsteht, nicht in seiner vollen Realität“ (1969; 246). Diese These widerspricht jedem Geschichtsdeterminismus –, ob orthodox marxistisch, hegelianisch oder nicht. All demzufolge kann man sich die Historik, die

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, WW 12; S. 23.

<sup>49</sup> Das erinnert an Leibniz' Satz vom zureichenden Grund eines Ereignisses.

Geschichtsforschung nicht so vorstellen, als mache sie sich auf den gradlinigen Weg zur Anhäufung von immer mehr wahren Beschreibungen vergangener Ereignisse. Den idealen Chronisten kann es auch deswegen nicht geben.

#### *Zwischenbemerkung*

P. Beart hat eine interessante, zur Ontologie des Vergangenen passende Unterscheidung zwischen der immanenten Vergangenheit (*past in now*) und der Vergangenheit für die Gegenwart (*past for present*) vorgeschlagen (1992; 86 ff.). Die *immanente* Vergangenheit bedeutet eine Art faktischer, nicht bloß bewusstseinsförmiger Retention in der gesellschaftlichen Kontinuität. Gemeint ist das Nachwirken vergangener Ereignisse, der Fortgang sozialer Prozesse, die fort-dauernde Geltung von Normen, Regeln und Kriterien, die das Handeln lenken (sollen). Die *Vergangenheit für die Gegenwart* verweist demgegenüber auf eine reflexive und praktische Abstandnahme von der Vergangenheit. Bei Mead tritt an dieser Stelle die Emergenz auf den Plan. Diese Abstandnahme geschieht oftmals aufgrund veränderter und verändernder Taten, die Neues bewirken oder hervorbringen – und dies nicht nur im Modus der Darstellung oder subjektiven bzw. kollektiven Erinnerung. Die von Beart vorgeschlagene Unterscheidung impliziert eine Differenzbestimmung zwischen *objektivem* Zeitverlauf (z.B. faktische Nachwirkung von Vergangenen) und *subjektiv* organisierter Zeiterfahrung nach Prinzipien der A- und der B-Reihe. Seine Differenzbestimmung ist zugleich Ausdruck des Spannungsverhältnisses zwischen subjektiver und objektiver Zeitbestimmtheit und -bestimmung, das auch Meads Zeitanalyse durchzieht.

Zu Meads Bild von der Zukunft gehört die Spannung zwischen Erwartbarem und Unerwartetem. „Der Charakter der Vergangenheit besteht darin, dass sie das Unverbundene verbindet, indem sie eine Gegenwart in einer anderen aufgehen lässt. Der entsprechende Charakter der Zukunft ist noch offenkundiger. Das Neue ist bereits in der Gegenwart vorhanden und hat Brüche in die Kontinuität eingeführt, die wir ausbessern müssen, um eine Annäherung an die Gewissheit der Zukunft zu erreichen“ (1983 II; 343). Doch eine absolute Gewissheit über die Zukunft könnte nur der absolute Geist erreichen, nicht der unsere. Bei Mead gehört zur Geschichtsbetrachtung offensichtlich die gezielte Rücksicht auf das Spannungsverhältnis zwischen Kontinuität und Diskontinuität des historischen Geschehens, sowie zwischen Widerrufbarkeit und Unwiderufbarkeit der Tatsachen in der Erinnerung. Er steht bei all dem unter dem Eindruck der Whiteheadschen Interpretation der Relativitätstheorie Einsteins. Zudem weiß er um die Anteile der Subjektivität in den physikalischen Messprozessen nach Kriterien der Quantenmechanik. „Wir erkennen nicht die Natur, sondern nur unser Verhältnis zur Natur“ heißt es bei W. Heisenberg (1901-1976). Das ist auch für Mead der Punkt bei seiner Untersuchung des Verhältnisses von Organismus und Umwelt der Fall. Die Einflüsse der Umwelt verändern die Lebensbedingungen und Lebenschancen der Individuen, der Einfluss des Kollektivs der Individuen verändert die Umwelt. Die Einflüsse der mathematischen Naturwissenschaften via Technik sind evident. Aber er ist zugleich der Meinung, dass die „extreme Mathematisierung der neueren Naturwissenschaft, in der die Realität von Bewegung auf Gleichungen reduziert wird, welche Veränderung in Raum und Zeit in einem vierdimensionalen Kontinuum (Minkowskis Raum-Zeit-Kontinuum – J.R.) ununterscheidbarer

Ereignisse, welches selber weder Raum noch Zeit ist, verschwinden lassen, zeigt – wie mir scheint –, dass Zeit als Ablauf ohne Werden behandelt wird“ (1969, 248 f.). Demgegenüber will er seine Lehre von der historischen Emergenz – damit ein Grundprinzip seiner Analyse von Geschichtlichkeit – auch auf Vorgänge in der Natur und ihre naturwissenschaftliche Repräsentation übertragen. „Die Raum-Zeit-Geometrie negiert Entstehung (als Emergenz – J.R.), es sei denn, sie wird auf dem Wege der Whiteheadschen Metaphysik eingeführt, und wenn ich richtig sehe, muss eine solche Auffassung die geordnete Raum-Zeit-Geometrie aufgeben, an der Whitehead festhält. Ohne Entstehung (Emergenz – J.R.) gibt es keine unterscheidbaren Ereignisse, aufgrund derer sich Zeit ergibt“ (1969; 279). Es gibt bei Mead eine Reihe von Hinweisen darauf, dass es für ihn zwar einschneidende Unterschiede zwischen der A-Reihe der Geschichtlichkeit und der B-Reihe der Zeitlichkeit gibt, aber um eine Dichotomie handelt es sich dabei nicht. Denn die A-Reihe impliziert die Grundbestimmungen der B-Reihe – und umgekehrt. „Vergangen“ ist stets „früher als“, „gegenwärtig“ impliziert „zeitlich aktuell.“ Hinzu kommt, dass er diese Problematik immer Hinblick auf sein gesellschaftstheoretisch zentrales Thema diskutiert: im Hinblick auf die Entstehung des Selbst (Ich; Ichidentität) aus der Interaktion über die Berücksichtigung des Verhältnisses des Individuums für es bedeutsame Andere (*significant others*) bis hin zur gesellschaftlichen Totalität in der Geschichte.<sup>50</sup>

Die kommentierten Passagen im Werk der beiden soziologischen Klassiker reichen nach meiner Auffassung schon aus, um einzusehen, dass sozialwissenschaftliche Theorien dann, wenn sie Probleme des Zeitbegriffs und der Zeittheorie implizit berühren oder explizit verhandeln, auf Überlegungen der klassischen Zeitphilosophie zurückgreifen, welche in einer Reihe von Hinsichten das alltagsweltliche Zeitverständnis reflektiert und transformiert. Das Verhältnis von sozialwissenschaftlichen Zeitvorstellungen und moderner Physik von Raum und Zeit stellt ein ganz anderes Problem dar. Mead berührt es am Rande mit seinen Bezügen insbesondere auf die Physik von A. Whitehead. Hinzu kommen kursorische Bezüge auf die Relativitätstheorie: „Die Relativitäts-(Theorie) reduziert ganz einfach die Realität, die der identische Inhalt von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wäre, auf eine geordnete Struktur von Ereignissen in einer Raum-Zeit, welche per definitionem in einer Vergangenheit der wissenschaftlichen Phantasie ebenso wenig liegen könnte, wie sie sich in unserer Wahrnehmungswelt finden ließe“ (1969; 279).

---

<sup>50</sup> Vgl. J. Ritsert: Sozialcharakter, Ich-Identität und Vernunft, a.a.O.

## *Literaturverzeichnis.*

- Th. W. Adorno; Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966.  
Aristoteles: Kategorien. Lehre vom Satz, Organon I/II, Hamburg 1958.  
J. Aschoff et alt.: Die Zeit – Dauer und Augenblick, München 1989.  
W. d' Avis: Geisteswissenschaftliche Grundlagen der Naturwissenschaften.  
Eine Kritik des Szientismus, Weinheim/Basel 2019.
- P. Baert: Time, Self and Social Being – Temporality within a sociological context,  
Aldershot 1992.
- H. Bergson: Zeit und Freiheit, Jena 1920.  
H. Bergson: Schöpferische Entwicklung, Jena 1921.  
P. Bieri: Zeit und Zeiterfahrung – Exposition eines Problembereichs,  
Frankfurt/M 1972.
- A. C. Danto: Analytical Philosophy of History, Cambridge 1969.  
E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M 1984.  
N. Elias: Über die Zeit – Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt/M 1984. N.  
Elias: Über den Prozess der Zivilisation – Soziogenetische und  
psychogenetische Untersuchungen, 2 Bände, Frankfurt/M 1976.
- P. M. S. Hacker: Events and Objects in Space and Time, in: MIND XCI, Nr. 361 (1982).  
G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt/M 1970 ff.  
E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt/M 1965.  
E. Husserl: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, den Haag 1966. E. E.  
E. Husserl: Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen, den Haag 1973.  
H. G. Furth: Intelligenz und Erkennen – Die Grundlagen der genetischen  
Erkenntnistheorie Piagets, Frankfurt/M 1972.
- H. Joas: Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werks von  
G. H. Mead, Frankfurt/M 1980.
- I. Kant: Werke in sechs Bänden (Ed. Weischedel) , Darmstadt 1963.  
R. Knerr: Lexikon der Physik – Vom Atom zum Universum, München 1986.  
G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften (Ed. C. J. Gerhard), Band IV.  
N. Luhmann: Zeit und Handlung – Eine vergessene Theorie, in: Zeitschrift  
Für Soziologie, Jhg. 8, Heft (Januar 1979).
- J. Piaget: Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt/M 1973.  
J. Piaget: Die Bildung des Zeitbegriffes beim Kinde, Frankfurt/M 1974.  
J. E. MacTaggart: The Unreality of Time, in: MIND XVII (1908).  
J. E. MacTaggart: The Nature of Existence, Cambridge 1927.  
G. H. Mead: Die Philosophie der Sozialität, Frankfurt/M 1969.  
G. H. Mead: The Philosophy of the Present (Ed. Murphy), Chicago 1980.  
G. H. Mead: Gesammelte Aufsätze (Ed. Joas), 2 Bände, Frankfurt/M 1983.  
F. Nietzsche: Werke in drei Bänden (Ed. Schlechta), Band I, München 1954.  
A. Quinton: Objects and Events, in: MIND Vol. LXXXVIII, Nr. 350 (1979).  
M. Scharping (Hrsg.): Wissenschaftsfeinde? >>Science Wars<< und die Provokation der  
Wissenschaftsforschung, Münster 2001
- E. Schrödinger: Die Struktur der Raum-Zeit, Darmstadt 1987.  
P. F. Strawson: Einzelding und logisches Subjekt (Individuals), Stuttgart 1972.  
M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922 ff.  
R. Wendorff: Zeit und Kultur – Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa,  
Opladen 1980.
- G. J. Whitrow: Die Erfindung der Zeit, Hamburg 1991.