

Thesepapier zur Vorlesung:
Was ist die Zeit?
Zu Aristoteles, Kant, Husserl

Gehalten am 9.12.2010 von Univ. Prof. Dr. Violetta L. Waibel im Rahmen der Ringvorlesung:
Methoden und Disziplinen der Philosophie
WS 2010/11

- Erstellt von Philipp Schaller auf Grundlage des begleitenden Tutoriums

Dieses Thesepapier dient zur Wiederholung des Vortrages und zur Vorbereitung auf die letzte schriftliche Prüfung im Rahmen der Ringvorlesung. Es wurde auf Grundlage der gemeinsamen Auseinandersetzung mit dem Inhalt des Vortrages im Tutorium erstellt. Weder kann noch soll es darum das Lesen der Pflichtlektüre bzw. der Anthologie von Zitaten zum Vortrag und das Lernen der eigenen Mitschrift ersetzen. Die hier verwendeten Zitate sind hauptsächlich dem Reader zur Ringvorlesung bzw. (im Falle des Augustinus-Zitates) der Zusammenstellung entnommen, die sich zur Vorlesungseinheit auf dem Philo-Wiki findet.

In der Philosophie wird oft als problematisch thematisiert, worum wir in alltäglichen Kontexten immer schon zu wissen scheinen, ohne dass wir dabei dieses Wissen theoretisch zum Ausdruck und auf den Begriff bringen. So verhält es sich auch mit der Zeit, wenn, wie Augustinus es beschreibt, wir versuchen, dieses alltägliche Wissen zu artikulieren: „Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich’s, will ich aber einem Fragenden erklären, weiß ich’s nicht.“¹ In alltäglichen Zusammenhängen erschiene die Frage selbst schon recht ungewöhnlich. Der Versuch, eine Antwort zu geben, führt denn auch notwendig zu philosophischen Überlegungen, da wir – anders als auf gewöhnliche Fragen – weder eine einfache Antwort geben, noch behaupten können, es nicht zu wissen. Schließlich wenden wir unser implizites Wissen auch in der Umgangssprache an, in der wir zuverlässig die Zeitstrukturen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden. Von diesen geht nicht nur Augustinus in seiner philosophischen Auseinandersetzung mit der Zeit aus, sondern auch Aristoteles, der erste der drei vorgestellten Denker, die sich vor dem Hintergrund einer jeweils unterschiedlichen Fragestellung, mit verschiedenem Ansatz und Interesse sowie mit je eigener Methode dem Thema Zeit zuwenden.

Aristoteles (384-322 v.u.Z.)

Aristoteles’ Untersuchung über das Wesen der Zeit findet sich im vierten Buch seiner **Physik**. In seiner Physik bemüht er sich, die natürlichen Körper und ihr Entstehen, die vielfältigen Erscheinungen der Bewegung und Veränderung auf Erden und am Himmel zu erklären. Aristoteles Naturbetrachtungen verbinden empirische Beobachtungen der Natur mit Erklärungen und Begründungen dieser Beobachtungen, die Resultat eines metaphysischen Nachdenkens sind.

Im Anschluss an eine Erörterung der Bestimmungen des Raumes gelangt Aristoteles zu der Frage, was die Zeit ist oder genauer, ob sie überhaupt „zum *Seienden* gehört oder zum *Nichtseienden*“⁽²⁰³⁾². Seine Fragestellung ist mit Blick auf die Zeit also nicht nur von einem kosmologischen, sondern allgemeiner von einem ontologischen Interesse geleitet. Die eigentümliche Schwierigkeit dabei, das Wesen der Zeit zu bestimmen, liegt, wie sich herausstellt, gerade darin, dass nicht so klar ist, ob sie etwas für sich Seiendes ist; ob sie sich überhaupt, unabhängig von all dem, worin wir sie erleben, als ein Seiendes auffassen lässt.

¹ Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse*. Eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme. München: dtv 1982, 11. Buch, 300-331; Angaben zitiert nach:

http://philo.at/wiki/images/MuD2010_Waibel_RingVL_Methoden_und_Disziplinen_WS_2010_VLWaibel_9_1_2_10_.pdf, S. 2 27.12.2010, 23.12.2010, 10:15

² Aristoteles: *Physik. Vorlesung über die Natur*. Griechisch-deutsch, übers., mit e. Einf. u. mit Anm. hrsg. Von Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1987, S.203-217

Zunächst scheint man, wenn man die beiden Teile betrachtet, aus denen die unendliche Zeit besteht, auf die Frage, was sie denn sei, nur eine Antwort geben zu können, derzufolge sie „überhaupt nicht wirklich ist“, weil sie nur aus solchem zusammengesetzt zu sein scheint, was nicht ist: „Das eine Teilstück von ihr ist *vorübergegangen* und ist (insoweit) nicht (mehr), das andere *steht noch bevor* und ist (insoweit) noch nicht.“ Neben Vergangenen und Zukünftigem lässt sich an der Struktur des Zeiterlebens aber noch das Gegenwärtige hervorheben. Wenn man sich fragt, was das Jetzt, das „augenscheinlich Vergangenes und Zukünftiges trennt“ (205) und für uns die Gegenwärtigkeit darstellt, vom Ganzen der Zeit ist, dann erweist sich auch dieses als schwer zu fassen. Denn es ist kein Teil der Zeit, wie diese auch nicht aus den Jetztten zusammengesetzt ist und einerseits ist das Jetzt sich selbst immer gleich, identisch, andererseits aber doch immer ein anderes.

Dies geht hervor aus einer weiteren strukturellen Unterscheidung, die erst mit dem Jetzt einsichtig wird, nämlich der zwischen Gleichzeitigkeit (Simultaneität) und Folge (Sukzession). Dass das Jetzt sich immer gleich ist, lässt sich gerade daraus schließen, dass es „wieder und wieder ein anderes wird“ (205), da verschiedene Jetztte dann nicht gleichzeitig sein können und alles, was früher einmal war, untergegangen sein muss, man aber ebenso wenig bestimmen kann, wann in dieser Folge ein Jetzt zu sein aufgehört hat – besonders, wenn man diese nicht als kontinuierlich denkt und damit eine gewisse Identität zugibt, sondern punktuell wie in den Zenonschen Paradoxien. Dass es immer ein anderes ist, folgt indessen daraus, dass man im Jetzt die Gleichzeitigkeit von Seiendem feststellt und wenn dieses nun immer dasselbe bliebe, dann gäbe es gar kein früher oder später und alle Ereignisse wären gleichzeitig. Zudem wird die Zeit durch das Jetzt begrenzt, denn durch es kann an der unendlichen Zeit ein endliches Teilstück herausgehoben werden, was aber bedeutet, dass es nach zwei Seiten oder in beide Richtungen begrenzt sein muss, um endlich zu sein und insofern nicht in fortgesetzter Identität mit sich existieren kann.

In gewisser Weise stimmen also beide Behauptungen und stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander. So kann auch das Jetzt nicht die Antwort geben auf die Frage danach, was die Zeit ist oder worin denn ihr Wesen bestehe. Es gibt aber weiteren Aufschluss über die mit ihr verbundene Problematik. Darum wird sich durch die Antwort auch die Schwierigkeit lösen lassen müssen, die sich am Jetzt gezeigt hat.

Vor dem Hintergrund dieser ontologischen Überlegungen, in denen Aristoteles die Strukturen der Zeit prüft, wendet er sich den früheren Ansichten über sie zu und bezieht sich auf jene Lehren, die sie mit der Himmelskugel selbst oder deren Bewegung gleichsetzen. Dem schließt er sich nicht an. Obwohl er festhält, dass Zeit an Bewegung und Veränderung gebunden ist – gerade im Rahmen von Physik und Naturlehre –, sind beide doch nicht gleich ein und dasselbe. Die Identifikation mit der Weltkugel, die noch weniger Grundlage hat, ließe die Frage offen, ob es denn dann, wenn mehrere Weltkugeln existierten, auch mehrere Zeiten geben könne (eine Frage, die aus ganz anderem Zusammenhang auch Kant stellt und verneint), was, wie auch das nächste gleich deutlich macht, mit unserem Wissen um die Zeit offenbar nicht übereinstimmt.

Mit der Bewegung eines bestimmten Dinges kann Zeit nicht eins sein, denn: „Die verändernde Bewegung eines jeden (Gegenstandes) findet statt an dem Sich-Verändernden allein oder dort, wo das in ablaufender Veränderung Befindliche selbst gerade ist; die Zeit dagegen ist in gleicher Weise sowohl überall als auch bei allen (Dingen).“ (207/209) Mit Bewegung oder Veränderung überhaupt kann sie auch nicht eins sein, denn „Veränderung kann schneller und langsamer ablaufen, Zeit kann das nicht. >>Langsam<< und >>schnell<< werden ja gerade mit Hilfe der Zeit bestimmt;“ (209) und so liegt der Unterschied beider schon offen zutage darin, dass Bewegung ohne Zeit nicht fassbar, messbar, möglich wäre und durch Zeit bestimmt ist, Zeit aber nicht durch Zeit.

Wenn Aristoteles nun aber die Zeit, indem er sagt, „ohne Veränderung (ist sie) auch nicht“ (209), in eine feste, untrennbare Beziehung zur Bewegung bringt, muss man, um diese Behauptung ganz nachvollziehen zu können, bedenken, was er alles unter Bewegung versteht und wie allgemein diese für ihn ist. Damit ist nämlich nicht nur Ortsveränderung oder quantitative Bewegung gemeint, sondern auch Wandel oder qualitative Veränderung, die geschieht, wenn Dinge ihre Eigenschaften verändern, sich aber nicht durch den Raum bewegen. Vor allem aber

ist von Bedeutung, dass auch im Denken Veränderung und Bewegung sind und Zeit verstreicht selbst dann, wenn wir von keinen Ereignissen durch die Sinne erfahren. Allein die Abwesenheit jeder Veränderung und Bewegung wäre Zeitlosigkeit oder Ewigkeit.

Alle Bewegung findet für Aristoteles in der Zeit statt, die nicht nur unendlich, sondern auch ohne Anfang ist. Die Welt ist ewig. So ist auch die vollkommene, regelmäßige Kreisbewegung der äußersten Weltsphäre des Fixsternhimmels, die vom unbewegten Beweger bewegt wird, ohne Anfang und Ende. Dagegen haben die unvollkommenen, linearen und wirren Bewegungen auf Erden einen Anfang und ein Ende in der Zeit. Dies ist ein auffälliger Unterschied zu Platon, den Aristoteles gerade für seine Lehre von einem Anfang der Welt kritisiert. Besonders interessant dabei ist, wie sich das Verhältnis von Zeit und Bewegung im Rahmen von Platons Kosmologie darstellt. Die Welt ist dort das Werk eines Weltbaumeisters (Demiurg), der einen in wilder, chaotischer Bewegung befindlichen Stoff ordnete und ihn den ewigen Ideen angleicht. Die Vergänglichkeit in der Welt resultiert daraus, dass die in der vorgefundenen Materie wirkende Notwendigkeit dieser Angleichung nur zum Teil nachgibt, zum Teil aber auch widersteht und die Dinge darum die Ewigkeit des wahrhaft Seienden, der Ideen, nicht erreichen, sondern dem Werden und Vergehen unterliegen. Dem entspricht, dass die Dinge von kurzer Dauer auf Erden zu meist die niedrigen Formen von Bewegungen vollziehen, die unvergänglichen Gestirne aber die Kreisbewegung, der sich das Denken des Weisen in der Befreiung von den Trieben anzunähern streben soll. Die Zeit aber beginnt erst damit, dass die Himmelskörper von ihrem Erschaffer in ihre Bewegung gesetzt werden und Tag und Nacht zu wechseln beginnen. Dann aber gibt es eine Bewegung außer der Zeit, da die chaotische Bewegung der Materie vor und außer der Zeit gedacht ist und gewissermaßen ewig wäre, wogegen für Arist. Bewegung nie ohne Zeit ist und Zeit nie ohne Veränderung und Bewegung.

Weil nun eine Reflexion darauf, woran wir Zeit beobachten und erfahren, ergibt, dass Zeit zwar nicht identisch mit Bewegung ist, aber doch in einer unauflöselichen Beziehung zu ihr steht und nur mit ihr auftritt, muss sie offenbar etwas am Bewegungsverlauf sein. Wenn weder ein davor noch ein danach stattfindet, dann besteht auch keine Möglichkeit, Veränderung zu beobachten; wir sprechen dann nicht von Zeit. Da wir aber Bewegung durch Zeit bestimmen, so ergibt sich das Wesen der Zeit als etwas, woran Bewegung gemessen werden kann und eine Definition der Zeit als der „Meßzahl von Bewegung hinsichtlich des >>davor<< und >>danach<<.“ Zeit ist also "Messzahl von Bewegung" und gehört zur Bewegung oder ist Bewegung, insofern sie Zahl an sich hat: „Eine Art Zahl ist also die Zeit.“(213)

Die Zeit ist also Aristoteles zufolge nichts Fürsichseiendes, sondern eine Entität, die an Rhythmus oder gleichförmige, zählende Bewegung gebunden ist. Das Jetzt, welches augenscheinlich Vergangenes und Zukünftiges trennt, spielt dabei als Messeinheit eine wesentliche Rolle, insofern erst dadurch, dass es die Zeit begrenzt, ein davor und ein danach unterscheidbar werden: „Diese Zählung der Fortbewegung stellt ja (nichts anders als) die Zeit dar, das Jetzt aber, ebenso wie das Fortbewegte, ist gewissermaßen eine *Einheit* der Zahl.“(215)

Denn um Bewegung zu messen bzw. zu bestimmen, bedarf es ja etwas, das ist, also ein Gegenwärtiges und darum – im zeitlichen Sinne – Seiendes, das zugleich endlich ist, aber wiederholt in Form von regelmäßig erfolgender Bewegung auftritt (wozu ja heute die Sekunden am Zeiger der Uhr dienen, die als einheitliche Reihe von Jetztten an der Fortbewegung des Zeigers erlauben festzustellen, zu welcher Zeit oder wann eine Veränderung stattgefunden, z.B. der Läufer das Ziel durchquert hat).

Durch das Jetzt und das Wissen um das von ihm unterschiedene davor und danach ist uns also ein Zählen der gleichförmigen Bewegung möglich; ohne Jetzt ist keine Zeit wie auch keine Zeit ohne Jetzt und doch ist es nur ein herausragendes Moment an ihr.

Nun resümiert Aristoteles auch, wie sich die scheinbar paradoxe Eigenschaft des Jetzt, immer ein anderes und sich dabei doch immer gleich zu sein, zu verstehen ist, indem er es parallel zum Fortbewegten beschreibt: „Und wie der Bewegungsablauf je ein anderer und (wieder) ein anderer ist, so auch die Zeit – nur jeder gleichzeitig genommene Zeitpunkt ist derselbe; das Jetzt (bleibt) ja dasselbe Was-es-einmal-war, nur sein begriffliches Sein ist unterschieden: Das Jetzt setzt Grenzen in die Zeit gemäß >>davor<< und >>danach<<. Das Jetzt ist in einem Sinn genommen (immer) dasselbe, in einem anderen (wieder ist es) nicht dasselbe: insofern es immer wieder an anderer (Stelle begegnet), ist es unterschieden – das war doch eben das Jetzt-Sein an ihm –; (bezogen auf das,)

was das Jetzt zu irgendeinem Zeitpunkt eben ist, ist es das Selbe.“(213) Schließlich resultiert aus diesen Betrachtungen noch, dass jede Zeiterfahrung und Veränderung ebenso im Raum (an einem Ort) stattfindet und zwar gerade darum, weil Zeit an Bewegung gebunden ist. Dass jedes Jetzt von jedem anderen unterschieden ist, ist leicht einzusehen – nicht etwa nur, insofern man sagen kann, jetzt ist Tag oder Nacht, jetzt ist Mittag oder Schlafenszeit. Wenn man für das Jetzt eine Sekunde nimmt, so hat diese einen anderen Inhalt als jede weitere. Aber auch die zeitliche Extension jedes Jetzt' ist verschieden, da sie relativ ist und nicht absolut. Die Dauer einer Sekunde ergibt sich aus der eines Jahres, das heißt der Bewegung der Erde um die Sonne. Auf einem anderen Planeten ist dieser Umlauf von anderer Dauer und so hätte auch eine Sekunde eine andere zeitliche Ausdehnung.

Immanuel Kant (1724-1804)

Der Name Kant ist in der Geschichte der Philosophie mit einer Zäsur verbunden. Kant selbst hat seiner Transzendentalphilosophie die Bedeutung einer Art zweiter kopernikanischer Wende im menschlichen Denken und Selbstverständnis zugeschrieben. Bestimmend für die sogenannte "kritische Phase" seines Denkens, die in der **Kritik der reinen Vernunft** ihren ersten, grundlegenden und zugleich wichtigsten Ausdruck fand, war vor allem die Betrachtung, dass zuerst Mathematik und Geometrie, sodann die Naturwissenschaften jenen festen und sicheren Gang gefunden hatten, der ihnen den Titel einer Wissenschaft einbrachte, die Philosophie aber demjenigen, der sich ihr zuwendet, bis dato nur eine Reihe verschiedener, einander zum Teil widersprechender metaphysischer Lehrgebäude zu bieten habe, ohne dass ein sicheres Urteil zwischen ihnen und den einander widerstreitenden Sätzen darin gefällt werden könne. Diesen Makel kann nun Kants Einsicht zufolge allein eine Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis Abhilfe überwinden. Denn indem im Rahmen solch eines transzendentalphilosophischen Unternehmens die Frage geklärt würde, wie sichere Erkenntnis, d.h. Sätze, die notwendig und allgemein gültig sind, überhaupt zustande kommen, ließen sich die Reichweite und Grenzen der Anwendung der Begriffe bestimmen, von denen in den metaphysischen Lehrgebäuden bislang in unkritischer Weise Gebrauch gemacht wurde. Dieses Vorgehen eröffnet den gedanklichen Raum, in dem sich allererst die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft stellen lässt.

Beim Zustandekommen all unserer Erkenntnisse wirken nach Kant stets zwei allgemeine Quellen, zwei gleichermaßen wesentliche Stämme von Erkenntnis überhaupt zusammen. Bei dem einen dieser beiden Erkenntnisvermögen handelt es sich um die Sinnlichkeit, bei dem anderen um die Anwendung unserer Verstandesbegriffe, die stets auf diese, entweder nur auf die reine Form der Sinnlichkeit oder auch auf konkrete sinnliche Inhalte der Erfahrung bezogen ist. Indem Kant das Verhältnis beider Arten von Erkenntnis derart untrennbar fasst, wendet er sich mit dieser Gleichstellung der Sinnlichkeit gegenüber dem Verstand auch gegen die im Rationalismus weitgehend vorherrschende Auffassung von höheren und niederen Vermögen der Erkenntnis, derzufolge nur aufgrund von reiner Verstandeserkenntnis ein sicheres und wahrhaft gültiges Wissen zu erlangen sei, zu welchem jedoch keine sinnlichen Erkenntnisse gehören, da diese ihrem Wesen nach verworren bzw. inadäquat seien. Zugleich legt er damit den Grundstein für die Kritik an der überkommenen Metaphysik, die, indem sie in der Anwendung der Verstandesbegriffe die strikte Beziehung derselben auf die Sinnlichkeit und ihre Inhalte missachtete, einer gewissen Überschwänglichkeit verfiel.

Wenn von einer Transzendentalphilosophie die Rede war, so versteht Kant unter "transzendental" all jene Momente, aus denen die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann (vgl. Kant, KrV B 40). Er behandelt nun beide Vermögen, Sinnlichkeit und Verstand, am Beginn seines kritischen Projekts, indem er der transzendentalen Logik, worin er die reinen Verstandesbegriffe untersucht, die transzendente Ästhetik vorausstellt. Da es eine „transzendente Erörterung“ (§4)³, die Kant in seiner transzendentalen Ästhetik vornimmt, aber mit den Bedingungen der Möglichkeit

³Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Zitiert nach: Kant im Kontext II - Kritik der reinen Vernunft (1787) Tr. Ästhetik. 2. Abschnitt. Von der Zeit. § 4. Metaphysische Erörterung [...] - § 7. Erläuterung: http://philo.at/wiki/images/MuD2010_Waibel_Kant_Zeit_KrV_%C2%A74-%C2%A77.pdf, Do, 23.12.2010, 10:15

von Erkenntnis zu tun hat, welche vor und außer aller Erfahrung zu suchen sind – insofern diese nämlich ebenso erst durch sie möglich wird – geht es in dieser nicht um die sinnliche Erfahrung in ihren konkreten Inhalten, sondern ausschließlich um die reine Form als die Bedingung der Möglichkeit derselben, die er als reine Anschauungsformen a priori (vor aller Erfahrung) bestimmt – Raum und Zeit. Kants Interesse an der Zeit ist also erkenntnistheoretischer Art und die Zeit für ihn eine reine "sinnliche Anschauungsform a priori".

Wir mögen gewohnt sein, mit der Anschauung den Raum zu verbinden. Nichtsdestoweniger ist die Zeit für Kant eine Form der Anschauung, die zur Seite der reinen Sinnlichkeit als Form gehört – unabhängig von dem betrachtet, was darin auftreten kann. Dieses nämlich, das "Material" ist, wie der Name schon sagt, an Materie gebunden als Grundlage verschiedener Empfindungen in Raum und Zeit. Anders als Aristoteles und auch Husserl wendet er sich der Frage danach, was die Zeit ist, also nicht vor dem empirischen Hintergrund der konkreten Erfahrung, Wahrnehmung und Beobachtung zeitlicher Phänomene zu. Sein Interesse an ihr gründet vielmehr darin, dass durch die Zeit als reiner Anschauungsform a priori Erfahrung überhaupt erst möglich wird. Dementsprechend heißt es gleich im ersten seiner fünf Argumente für diese Definition der Zeit: „Die Zeit ist 1) kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei.“ (§4)

Kants Auffassung von der Zeit als reiner Anschauungsform a priori steht freilich nicht damit im Widerspruch, dass wir, sobald die Form besteht, in der konkrete Erfahrung ihm zufolge erst konstituiert wird, immer auch schon mit solcher befasst sind, also auch tatsächlich Erfahrungen machen. In einem Zustand der Bewusstlosigkeit, in dem wir zwar am Leben sind, aber keine bewusste Erfahrung machen, sind auch die transzendentalen Bedingungen aller Empfindung, Wahrnehmung und sinnlicher Erfahrung, unsere Anschauungsformen von Raum und Zeit nicht mehr aktiv. Es ist aber durchaus nicht erforderlich, um in der Reflexion von der konkreten Erfahrung zu abstrahieren und die Gründe für die Argumente einzusehen, die Kant für seine Definition der Zeit anführt, einen Zustand des Bewusstseins anzugeben, in dem keine Erfahrung mehr geschieht und die Formen von Raum und Zeit ohne jeden Inhalt gegenwärtig wären. Ebenso können wir schließlich Erkenntnisse in der Geometrie erlangen, die allein auf der subjektiven Anschauungsform des Raumes und nicht auf der äußeren Erfahrung mit Objekten gründen und doch muss dabei nicht die Wahrnehmung und Erfahrung aussetzen und ein Zustand leeren Bewusstseins eintreten, sodass wir uns des Daseins eigener und fremder Körper nicht gewärtig wären, weder unserer Hände und Augen noch des Papiers, auf dem wir zeichnen.

Kant betrachtet also nicht zeitliche Phänomene, sondern Zeit und Raum als an Gegenständen der Erfahrung zugleich Auftretendes. Für unser Bewusstsein gibt es bloß zeitliche Momente, was wir aber in der äußeren Welt erfahren, ist immer an beides gebunden. Die Zeit als „die Form des innern Sinnes“ (§6) umfasst darum alle Vorstellungen, sowohl die des inneren wie die des äußeren Sinnes, wogegen im Raum nur die des äußeren sind. Alle Vorstellungen sind in der Zeit. Schließlich werden Veränderungen in der äußeren Welt sowohl im Raum, als auch in der Zeit erfahren, die des Gemütes aber nicht im Raum. Niemand erlebt einen Wandel in seinem Wollen im Raum, in der äußeren Erfahrung sinnlicher Wahrnehmung und Beobachtung (ganz ungeachtet dessen, dass man dieser Tage in der Hirnforschung behauptet, dass Versuchspersonen in angeblichen Willensexperimenten ebendies geleistet hätten).

Weil sie sich nicht auf Erfahrung bezieht, sondern auf das, was vor dieser gewusst und rein durch Nachdenken begriffen werden kann, heißt Kants Erörterung der Zeit metaphysisch: „Ich verstehe aber unter *Erörterung* (expositio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; *metaphysisch* aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, *als a priori gegeben*, darstellt.“ (Kant, KrV A 23, B 38) Im Falle von Raum und Zeit handelt es sich bei diesem Begriff jeweils um eine Anschauungsform. Raum und Zeit sind, wenn sie nicht "angeheftet" an empirische Gegenstände betrachtet werden sollen, nur metaphysisch zu bestimmen. Auch Aristoteles denkt über das

nach, was nicht aus der Beobachtung, nur durch Nachdenken begriffen werden kann. Auf den Titel, der einer seiner Schriften nachträglich verliehen wurde, geht der Name "Metaphysik" zurück.

Die Argumente dafür, dass die Zeit als eine reine Anschauungsform a priori gegeben ist, sind also metaphysischer Art. Dies gilt für das bereits genannte, wonach die Zeit kein empirischer Begriff sei, ebenso wie für dasjenige, dass die Zeit allen Erscheinungen notwendig zugrunde liege, die in ihr gegeben sind und darum nicht von ihnen weggenommen werden könne, wiewohl sich die Erscheinungen aus ihr wegnehmen lassen. Ebenso gehört die Feststellung, dass Zeit kein diskursiver Begriff sei, unter den alle Formen von Zeit subsumierbar wären, unter die metaphysischen Betrachtungen: „Die Zeit ist kein diskursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff [...]. Verschiedene Zeiten sind nur Theile ebenderselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“ Nur aus dieser lässt sich die Gewissheit erklären, „daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können.“ Schließlich ist auch die Ansicht metaphysisch, dass „[d]ie Unendlichkeit der Zeit [...] nichts weiter [bedeutet], als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung der Zeit als uneingeschränkt gegeben sein“ (§4) – woraus wiederum folgt, dass sie Anschauung sei.

Was Kant damit meint, dass die Vorstellung der Zeit nur durch einen Gegenstand gegeben werden kann, ist ganz einfach, dass wir z.B. nicht jemandem, der eine andere Sprache spricht, mitteilen können, was wir mit dem Wort >>Zeit<< meinen, wie wir ihm erklären, was wir mit dem Wort >>Kreis<< meinen, indem wir auf einen beliebigen Kreis deuten. Bei letzteren handelt es sich um einen allgemeinen Begriff und dessen Vorstellung ließe sich anhand von verschieden großen Exemplaren geben. Eben dies ist bei der Zeit nicht der Fall. Man kann nicht verschiedene Gegenstände heranziehen, um die Vorstellung von Zeit zu geben, sondern die Vorstellung aller Gegenstände setzt selbst Zeit als einer Anschauungsform voraus, worin sie gegeben werden.

Kant bringt noch ein weiteres Argument, wonach sich auf die Einsicht, dass die Zeit als Anschauungsform allen in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen a priori und damit notwendig zugrunde liegt, „auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt [gründet].“ (§4) Diese Feststellung stellt indessen nicht nur eine metaphysische, sondern darüber hinaus eine „[t]ranszendente Erörterung des Begriffs der Zeit“ (§5) dar, insofern transzendental bedeutet, dass man nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis fragt. Denn die Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit sind nichts anderes als all jene synthetischen Erkenntnisse a priori, die in der allgemeinen Bewegungslehre erbracht werden können. Deren Sätzen kommt aber, so wie jenen der Geometrie, nicht nur eine auf Wahrnehmung gegründete Wahrscheinlichkeit zu; sie bestimmen vielmehr im Voraus, wie sich die räumliche Bewegung der Dinge in ihren zeitlichen Verhältnissen darstellen muss und ihnen eignet darum sowohl „strenge Allgemeinheit“ als auch „apodiktische Gewissheit“ (§4).

Die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik ist für Kant gleichbedeutend mit der, ob es synthetische Erkenntnisse a priori geben könne. Während nämlich analytische Urteile uns einen Begriff bloß erläutern und nichts zu unserem Wissen hinzufügen, wird er allein durch synthetische auch erweitert. In solchen kommt also ein Erkenntnisgewinn zum Ausdruck. Nun sind aber nur Erkenntnisse a priori, die unabhängig von aller Erfahrung erlangt werden, metaphysisch zu nennen, dagegen sind empirische, auf die Erfahrung bezogene, wie jene der Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, klarer Weise physisch und nicht metaphysisch, da sie nicht allein durchs Denken zustande kommen. Als Beispiele für synthetische Urteile a priori und damit als Beweis dafür, dass es so etwas tatsächlich gibt und Metaphysik in einem gewissen Sinne möglich ist, beruft sich Kant auf Erkenntnisse der Algebra, der Geometrie auf Grundlage der sinnlichen Anschauungsform des Raumes und der Bewegungslehre auf Grundlage der Anschauungsform der Zeit. Denn in diesen Fällen erlangen wir, ohne uns auf die Erfahrung zu stützen, etwas, das nicht in unseren Begriffen enthalten war und das wir darum noch nicht wussten, sodass eine bloße Analyse unserer Begriffe es uns nicht als implizit Gewusstes explizit hätte machen können.

Die transzendentalphilosophische Erklärung der Zeit spricht freilich einer an der Erfahrung orientierten Auseinandersetzung damit – wie in Aristoteles' Ontologie von Bewegung und Zeit – nicht den Wert ab, bekundet aber doch ein ganz anders gelagertes philosophisches Interesse daran. Um sein philosophi-

sches Verständnis von Zeit deutlicher herauszustellen und die Definition davon als einer Anschauungsform gegenüber Missverständnissen zu festigen, die in diese Richtung gehen könnten, erläutert Kant seine Ausführungen dahingehend, dass damit zwar der "e m p i r i s c h e [n] R e a l i t ä t" der Zeit nicht widersprochen, zugleich aber, wie auch in Bezug auf den Raum, die "t r a n s s c e n d e n t a l e I d e a l i t ä t"!(§6) derselben behauptet würde. Diese Behauptung richtet sich insbesondere gegen die Annahme einer absoluten Realität der Zeit, etwa in Gestalt der von Newton vertretenen Lehre von absolutem Raum und absoluter Zeit. Zieht man nämlich alles ab, was der subjektiven Anschauungsform angehört, so bleibt auch nichts übrig, was den Dingen in der äußeren Wirklichkeit selbst anhinge oder als eine Art leeres Medium existierte, worin sie zueinander in Verhältnis treten würden. Diese Umkehr des unbedingten Fix- und Bezugspunktes in der Betrachtungsweise, infolge derer man nicht mehr naiv von den Objekten und ihren Eigenschaften ausgeht und darauf seine Schlüsse über notwendige metaphysische Gesetzmäßigkeiten gründet, sondern zuerst kritisch die im transzendentalen Subjekt und dessen Vorstellungsweise zu suchenden Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis befragt, ist es, was Kant meinte, wenn er von einer zweiten kopernikanischen Wende sprach.

Edmund Husserl (1859-1938)

In Anknüpfung an die von Kant geleistete Kritik, die gewissermaßen den Rahmen zu seinem Vorgehen stellt, will Husserl, der Begründer der "Phänomenologie" als philosophischer Strömung und Schule, sich nunmehr den Erscheinungen (Phänomenen) selbst zuwenden, um zu einer neuen Erkenntnistheorie zu gelangen. Die Erfahrung selbst tritt dabei wieder in den Vordergrund. Näherhin handelt es sich dabei um die Erfahrung von und mit Objekten der Wahrnehmung und Beobachtung. Zu diesem Zweck stellt er die berühmt gewordene Forderung einer Hinwendung >>Zu den Dingen selbst!<< auf. Der Phänomenologe beobachtet. Indem er dies tut, reflektiert er aber auch darauf, was sich in der Wahrnehmung und Beobachtung von Gegenständen an unserem Bewusstsein eigentlich alles ausmachen und unterscheiden lässt. Die Zuwendung zu den Dingen und die Reflexion auf unser Bewusstsein gehen dabei Hand in Hand. Denn Bewusstsein ist stets auf etwas bezogen. Es ist immer "intentional" oder Bewusstsein von etwas.

Das von Husserl eingeschlagene Vorgehen läuft also auf eine Analyse sowie eine genaue und erschöpfende Beschreibung des Bewusstseins hinaus, um auf diesem Wege eine gesicherte, fest gegründete Erkenntnis zu gewinnen, die auf keinen anderen Voraussetzungen beruht als nur der Beziehung des Bewusstseins auf seinen Gegenstand. Hatte Kant gezeigt, dass sich uns die Dinge stets so zeigen, wie unsere Anschauungsformen und Kategorien es ihnen "vorschreiben", weil sie sich in diesen zeigen müssen, so gilt es Husserl zufolge nun ganz konkret zu untersuchen, wie das Bewusstsein Objekte konstituiert. Somit versteht sich, dass das Interesse des Phänomenologen an der Zeit dahin geht zu fragen, wie das wahrnehmende Subjekt in seinem Bewusstsein Zeitobjekte konstituiert. In Anlehnung an Kants Bestimmung der Zeit als des "inneren Sinnes" nennt Husserl die Vorlesungsreihe, die sich damit auseinandersetzt, **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**.

Im alltäglichen Leben meinen wir gewöhnlich schon zu wissen, was etwas ist. Demgegenüber will Husserl hervorheben, was wir tatsächlich alles zunächst nur sehen und wie wir bei diesem Sehen Gegenstände als solche allererst konstituieren. Neben den Objekten, deren Einheit unser Bewusstsein anhand von räumlichen Eigenschaften erkennt, gibt es auch solche, die ihre Einheit einer bestimmten Dauer in der Zeit verdanken. Wenn es also insgesamt darum geht, wie wir Gegenstände konstituieren, dann wären das in der Zeit etwa Melodien oder Vorträge. Sehr oft ist es also ein Hören, an dem sich diese (zeitlichen) Vorgänge der Gegenstandskonstitution im Bewusstsein vollziehen, obgleich auch Bewegungsabläufe Zeitobjekte sind und freilich auch das Bewusstsein eines Tauben die dazu erforderlichen Synthesen leistet. Diese Leistungen sind es, die Husserl interessieren, wenn er in einer Sichtung der darüber laufenden Debatten referiert, es könne „eine diskrete Sukzession unbeschadet der Ungleichzeitigkeit der Glieder durch ein Bewußtseinsband, durch einen einheitlichen Auffassungsakt zusammengehalten sein. Daß mehrere aufeinanderfolgende Töne eine Melodie ergeben, ist nur dadurch

möglich, daß die Aufeinanderfolge psychischer Vorgänge sich >>ohne weiteres<< zu einem Gesamtgebilde vereinigt. Sie sind im Bewußtsein nacheinander, aber sie fallen innerhalb eines und desselben Gesamtaktes.“(20/21)⁴

Die an den zeitlichen Erscheinungen, an Bewegungsabläufen und der Beobachtung orientierte Fragestellung teilt Husserl mit Aristoteles. Dabei unterscheidet er sich von diesem deutlich darin, dass ihn kein ontologisches Interesse zu der Beschäftigung mit der Zeit treibt. Auffälliger Weise gewinnen aber auch für den phänomenologischen Zugang die Zeitstrukturen wieder eine hohe Bedeutung, indem sich dieser mitten in die Erfahrung, den Vollzug der Wahrnehmung und Beobachtung von Objekten stellt. Mit dem Jetzt-Moment verbinden wir die alltägliche Vorstellung, dass im Jetzt etwas aus der Zukunft Herkommendes erlebt wird, das wieder abfließt, indem es in Vergangenheit übergeht oder umschlägt. Doch diese Vorstellung ist rudimentär und verstellt eher noch, was wirklich geschieht und sich an dem Vorgang unterscheiden und beschreiben lässt. Zeitobjekte wie Symphonien, die wir gehört haben und die vorbei sind, haben eine Zeitextension: „Unter *Z e i t o b j e k t e n* im *s p e z i e l l e n* Sinn verstehen wir Objekte, die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich enthalten.“(23)

Wenn wir es mit solchen Objekten zu tun haben, die Zeitextension in sich enthalten, dann raffen wir die Zeit in der Erinnerung und dies findet selbst in einem anderen Zeitmodus statt als das, was da vergangen ist und erinnert wird. Dies ermöglicht erst die Konstitution von Zeitobjekten: „Müssen wir nicht sagen: wenn der zweite Ton erklingt, so höre ich *i h n*, aber ich höre den ersten nicht mehr usw.? Ich höre also in Wahrheit nicht die Melodie, sondern nur den einzelnen gegenwärtigen Ton. 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 *a l l e s* sei, verdanke ich der vorblickenden Erwartung.“(23) Erinnerung und Erwartung stiften also die Einheit des Zeitobjektes – ganz gleich, ob es sich nun um einen einzelnen Ton, eine Melodie oder um eine ganze Symphonie handelt.

Bei der Erinnerung, die Husserl hier als maßgeblich für die Erstellung der Einheit von Zeitobjekten im Bewusstsein erörtert, handelt es sich also eher um jene spezielle, die während des Wahrnehmens, des Hörens von Musik und des Sehens einer Bewegung bis zum Ende der Dauer zum Tragen kommt und weniger um jene im weiteren Sinne, die auch versagen kann, wenn man einen Vortrag vor fünfzehn Jahren gehört hat, sich aber vielleicht gar nicht mehr daran erinnern kann, dabei gewesen zu sein. Das schließt freilich nicht aus, dass auch die Erinnerung an sehr fernliegende Ereignisse für die Beschäftigung mit der Zeit von Interesse sein kann und wohl in ihren Grundzügen denselben Charakter aufweisen würde. Ihr mögliches Aussetzen stellt aber jedenfalls kein Problem für die Bedeutung dar, die der vergleichsweise immer sehr frischen Erinnerung für die Konstitution von Zeitobjekten in Husserls Analyse zukommt.

In einem gewissen Sinne also stimmt der Eindruck nur das zu hören, was wir gerade hören. Wie aber kommt es, dass wir eine Melodie auch als solche erfassen? Das kann nur möglich sein, wenn es doch nicht in jedem Sinne stimmt. Dies ist es, was Husserl genauer wissen will. Dazu setzt er sich mit den Debatten auseinander, die über diese Frage bereits geführt wurden. Etwas macht es uns möglich im Jetzt zu bleiben, zuzuhören, uns aber auch die Melodie zu merken. Wir haben den Anfang eines Liedes im Ohr. Je weiter etwas verflossen ist, desto mehr erscheint es auch zusammengerückt. Schließlich hören wir ja auch gerade etwas ganz anderes, dessen Extension in dieser manifesten Präsenz das Vergangene, dessen wir uns in einem gewissen Sinne immer noch gewärtig sind, erst derart verflossen und zusammengerückt erscheinen lässt. Die "Retention" ist demzufolge das, was wegläuft, aber immer noch präsent ist. Der Ton, sagt Husserl, „fängt an und hört auf, und seine ganze Dauereinheit, die Einheit des ganzen Vorgangs, in dem er anfängt und endet, ‚rückt‘ nach dem Enden in die immer fernere Vergangenheit. In diesem Zurücksinken ‚halte‘ ich ihn noch fest, habe ihn in einer ‚Retention‘, und solange sie anhält, hat er seine eigene Zeitlichkeit, ist er derselbe, seine Dauer ist dieselbe.“(24)

⁴ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Husserliana Bd. X., hg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff 1966, S.19-31

Husserl unterscheidet an dem Moment der Gegenwärtigkeit Jetzt-Punkte (vgl. Aristoteles), aber auch so etwas wie ein Phasen-Jetzt. Die Schulung der Erfahrung von Zeitobjekten, die in diversen Betätigungsfeldern von Vorteil, ja zuletzt wohl unerlässlich ist, liefe demnach auf die Schulung der Fähigkeit hinaus, sich ihre mannigfaltige innere Gliederung (Musikstücke, lyrische und dramatische Texte) in der Gegenwart des Phasen-Jetzt´ zu bewahren. Im Gegensatz zu der Klarheit, die dem Jetzt-Moment eignet, lässt sich das Wesen der Retention noch einmal wie folgt beschreiben: „Je weiter wir uns aber vom Jetzt entfernen, bekundet sich eine umso größere Verfloresenheit und Zusammengerücktheit. [...] Indem das zeitliche Objekt in die Vergangenheit rückt, zieht es sich zusammen und wird dabei zugleich dunkel.“ (26)

Die Phase von Jetzt-Punkt-Momenten und der retentionale Schweif schließen als ein weiteres Moment, das sich an jeder Erfahrung von Zeitobjekten hervorheben lässt, auch die „Urimpression“(29) ein, die den Moment bezeichnet, mit dem wir Eindrücke aufzufassen beginnen. Wir erfahren darin jenes, was den Anfang macht. Dieses erfährt aber doch auch dauernd eine retentionale Modifikation in jedem neuen Jetzt und jedem frischen Eindruck der Wahrnehmung – so wie der erste Ton einer Melodie nicht nur noch in gewissem Sinne mitgehört wird, während wir schon einen ganz anderen hören und dabei diesen in der Art, wie wir ihn hören, bestimmt, sondern dadurch im Zuge der einheitlichen Konstitution des ganzen Objektes auch seinerseits ständig weitere Modifikationen in der Retention erfährt (vgl. die Figur im Text).

Zusammenfassend kann man den philosophischen Anspruch, den Vorgang der Konstitution von Zeitobjekten zu untersuchen, so ausdrücken: Wir bilden von dem, was wir insgesamt in der Erfahrung mit Zeitobjekten erleben, Synthesen. Husserl kommt es dabei auf eine rein phänomenologische Untersuchung dessen an, was wir da zusammenhalten, die ein möglichst klares, sicheres und vollständiges Wissen verbürgen soll.

Literatur:

Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse*. Eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme. München: dtv 1982, 11. Buch, 300-331; Angaben zitiert nach:

http://philo.at/wiki/images/MuD2010_Waibel_RingVL_Methoden_und_Disziplinen_WS_2010_VLWaibel_9_12_10_.pdf, Do, 23.12.2010, 10:15

Aristoteles: *Physik. Vorlesung über die Natur*. Griechisch-deutsch, übers., mit e. Einf. u. mit Anm. hrsg. Von Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1987, S.203-217

Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Zitiert nach: Kant im Kontext II - Kritik der reinen Vernunft (1787) Tr. Ästhetik. 2. Abschnitt. Von der Zeit. § 4. Metaphysische Erörterung [...] - § 7. Erläuterung: http://philo.at/wiki/images/MuD2010_Waibel_Kant_Zeit_KrV_%C2%A74-%C2%A77.pdf, Do, 23.12.2010, 10:15

Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Husserliana Bd. X., hg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff 1966, S.19-31