Zweiter Teil:
Grundzüge einer Genealogie der Zeit
Momente des metaphysischen Zeitbegriffs

Hegel folgend soll hier die Abhängigkeit von Zeit und Bewußtsein genealogisch-systematisch zur Darstellung kommen. Der Skylla des dogmatischen Zeitdenkens, die auf festem Felsen sitzt und beliebig auf die Welt ausgreift und sie in ihrer Lebendigkeit und Vielfalt negiert, indem sie zu sagen versucht, was Zeit ist, kann – nur scheinbar paradox – in einer systematischen Behandlungsweise der verschiedenen Bereiche der Redeweisen über Zeit begegnet werden. Der Skylla liegt allerdings die Charybdis des Relativismus gegenüber, die alle Differenzen mit ihrem "Es kommt drauf an..." zu verschlingen droht. Aber, wie im Epos, speit der Strudel der Negativität den, der sich von ihm verschlingen läßt, wieder aus ins bewegte Offene eines Meeres von Denkbarkeiten, in welchem die Fahrten zum Ort unserer Herkunft immer wieder neu möglich sind.

Eine Genealogie von Bewußtseinsformen, so sehr sie auch der Odyssee ähneln mag, muß methodisch mit derjenigen Form beginnen, welche von sich aus keine bzw. minimale Kategorialität zu besitzen scheint; eine solche extreme Form hätte vermeintlich einen unmittelbaren, d. h. nicht kategorial geformten Zugang zu ihrem Gegenstand. Dies ist also genau bei derjenigen Form der Fall, bei der das Bewußtsein sich selbst als gegenstandsconstituiierend überhaupt nicht in irgendeiner Weise bemerkt, also diejenige, die sich als Gewißheit unmittelbarer sinnlicher Data auszugeben zu können meint und genau damit einen krassen "naiven" oder "metaphysischen" Realismus impliziert, der besagt, daß das Erkenntnisinstrumentarium für die Konstitution von Gegenständen der Erkenntnis nicht in Betracht gezogen werden muß.

(Sinnlicher Gewißheit, Wahrnehmung und Verstand) verschiedene Spielarten des Realismus zugeordnet werden können; es nimmt daher nicht wunder, daß sich aus diesen Formen die Momente des metaphysischen Zeitbegriffs extrahieren lassen. Was die Anbindung der im folgenden rekonstruierten Zeitvorstellungen an die im ersten Kapitel behandelten angeht, kann ich mich hierbei kurz fassen und auf die entsprechenden Abschnitte zurückverweisen.

Sinnliche Gewißheit: Verschwinden und "einfache Komplexion"


Doch schauen wir uns diesen Bewußtseinsprozeß näher an: Die Sinnlichkeit für sich genommen stößt an keine Grenze, wir sehen, hören, fühlen ständig und überall. Der Standpunkt der sinnlichen Gewißheit ist radikal empirisch und "realistisch", insofern sie davon ausgeht, ihren Gegenstand so zu nehmen, wie er an sich, d. h. unmittelbar ist. Da der Inhalt, der durch die Sinnlichkeit übermittelt wird, nicht begrenzt zu werden scheint, ist die Erkenntnis der sinnlichen Gewißheit die "wahraffesten", weil sie den Gegenstand so belässt, wie er ist. Deswegen kann sie aber von ihm auch nichts weiter aussagen als sein Daß-Sein. Als Gewißheit dieses sinnlichen Gegenstandes ("Dieses") ist sie selbst ein Anderes als ihr Gegenstand, nämlich ein "Dieser", der "Dieses" erkennt.

Die Ähnlichkeit der Namen, die Hegel hier für den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und für sie selbst gebraucht, drückt aus, daß sie sich in ihrer Welt durchaus selbst vorfinden kann, denn sie ist in ihrer Einzelheit auch ein Dieses neben anderen. Aber was die sinnliche Gewißheit von sich aus nicht vorfinden

1 Vgl. hierzu die Argumentation Wittgensteins in Tract. 5.633-5.641; das Subjekt als "Grenze in der Welt" ist hier noch nicht entwickelt.
kann, ist eine Relation von Dieser und Dieses, denn Relationen sind keine empirisch-sinnlichen Gegenstände. Trotzdem stößt die sinnliche Gewißheit zwangsläufig auf diese Relation, denn sie unterscheidet ja einen Gegenstand von sich. Als tatsächliche, wirkliche sinnliche Gewißheit, d. h. im Vollzug ihrer Tätigkeit kommt sie prompt in Schwierigkeiten bei der Bestimmung, welches denn nun eigentlich ihr Gegenstand sei, entweder der dort "draußen" oder das Wissen von ihm; dies kann die sinnliche Gewißheit in Unkenntnis der Relation zu ihrem Gegenstand nicht unterscheiden. Sie differenziert nicht zwischen "meaning" und "reference" und kann demnach auch nicht von sich behaupten: "Ich stehe einer Welt gegenüber, die ich sinnlich aufnehme" (das kann erst auf der darauf folgenden Reflexionsstufe der Wahrnehmung geschehen), denn das hieße ja gerade, daß der Inhalt begrenzt wäre durch die eigene Aufnahmetätigkeit; sie kann lediglich behaupten:

"Die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist" (PhG 69).

Die Frage, welchen Status ihr Gegenstand in Bezug zu ihr hat, entscheidet die sinnliche Gewißheit dahingehend:

"Der Gegenstand [...] ist, das Wahre und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist" (PhG 70).

Die sinnliche Gewißheit behauptet also nichts weniger als die Unabhängigkeit des Gegenstandes von ihrem Wissen um ihn (ein bis heute gültiges Kriterium für "Realität"). Dies stellt aber gewissermaßen den phänomenologischen Sündenfall dar, denn obwohl sie die Unabhängigkeit des Gegenstandes voraussetzt, behauptet sie, ihn so zu fassen, wie er an sich sei, ohne Begrenzung durch ihr eigenes Tun. Ihr Verhältnis zum Gegenstand faßt sie selbst nicht gegenständlich; "Dieses" ist das, was "Hier und Jetzt" ist, "Dieser", d. h. die sinnliche Gewißheit selbst, ebenfalls; insofern ist eine Relation hergestellt, die aber als Relation dem sinnlichen Bewußtsein nicht erkennbar ist. Sie weiß nicht darum, daß "Unabhängigkeit" selbst eine Bestimmung ist. Aus der Unkenntnis über diese ihr eigene Tätigkeit der Bestimmung erwächst ein Widerspruch.

Diesen Widerspruch erfährt sinnliche Gewißheit folgendermaßen: Über das, was das "Dieses" ist, kann sie nur Allgemeines aussagen, im Sinne von: Dieses,
der Gegenstand, ist hier und jetzt. Aber bei jeder Besonderung, z. B. "Jetzt ist die Nacht" oder "Hier ist der Baum", verschwindet ihr die Wahrheit des Gegenstandes, die ja in seinem bloßen Sein bestehen sollte. Es wird eben Tag, und der Baum gerät mir aus dem Blick, wenn ich mich z. B. umdrehre. "Hier" und "Jetzt" lassen sich mit allen möglichen Gegenständen füllen und sind daher ganz allgemeine, abstrakte Bestimmungen der Relation von sinnlicher Gewißheit und Gegenstand. Es ist immer "Jetzt", überall "Hier". Jetzt und Hier sind also einfach, d. h. eine Pluralbildung ist unzulässig; gerade dies ist aber die Schwierigkeit, die die sinnliche Gewißheit mit ihrem Gegenstand haben wird. "Hier" und "Jetzt" sollen die Fülle des Gegenstandes, den Reichtum der Welt beinhalten, sind aber für sich alleine betrachtet nur eine dem Gegenstand fremde, äußerliche Abstraktion. Das "Dieses", d. h. dieser ganz besondere Gegenstand, der dem Bewußtsein gerade in seiner Besonderheit gewiß zu sein scheint, hat die Form eines ganz Allgemeinen, völlig Unspezifischen. Der Gegenstand ist eben nicht "Dieses", sondern ebensowohl ein anderer, je nachdem, was dem Bewußtsein kontingenterweise "in den Blick" kommt.

Um diese Beliebigkeit ihrer Gegenstandsbestimmung weiß die sinnliche Gewißheit allerdings nicht; dazu muß sie erst die Erfahrung machen, daß auch sie selbst, also "Dieser", sich verhält wie ihr Gegenstand, nämlich – als ein besonderes Ich – ständig verschwindend. Diese Entwicklung ist der Übergang zur Wahrnehmung, ausgehend von folgendermaßen beschriebener Erfahrung:


Was die sinnliche Gewißheit aber mit "Dieser" meint, ist eben nicht ein allgemeines Ich, sondern ein "Dieser" "hier und jetzt". "Dieser" läßt sich paradoxerweise nicht als besonderer Gegenstand ausdrücken; das sinnliche Bewußtsein kann ihn, wie überhaupt jeden Gegenstand, bestenfalls zeigen³.

Aber auch und gerade in der Deixis entsteht dieses Problem: Die sinnliche Gewißheit erfährt sich selbst dadurch, daß der unmittelbare Gegenstandsbezug offensichtlich nicht gegeben ist, denn weder ihr Gegenstand, noch sie selbst sind dieses reine unmittelbare Sein, was sie meint. Sie meint etwas ganz bestimmtes, aber sie hat nur das Allgemeine. Wenn sie nun versucht, das, was sie eigentlich meint, nicht auszudrücken, sondern zu zeigen (vgl. PhG 75), geschieht dabei nichts grundsätzlich anderes, denn auch das Zeigen ist schon elementarer Zeichen-

³ Was Hegel hier expliziert, ist der auf Aristoteles zurückgehende Lehrrsatz der Scholastik: individuum est ineffabile; vgl. auch Aristoteles, Met. Z 15, 1039 b 20 ff.

"Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt ist also so beschaffen, daß weder das Jetzt, noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches ist [was die sinnliche Gewißheit allerdings behauptet, A.L.] sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat" (PhG 75).

Das Jetzt ist also nicht nur einfach; es ist auch "absolut viele Jetzt" (PhG 75) oder, in einem paradox anmutenden Ausdruck: "einfache Komplexion" (PhG 76). Warum ist das so? Die Determination als ein "Dieser" geht nur durch den Ausschluß anderer Hier- und Jetzt-Aufzeichnungen vonstatten. Die Bestimmtheit des Gegenstandes ist also nur eine durch Negation, nämlich Negation aller anderen möglichen Bestimmungen, die er eben nicht trägt:

"Das Aufgezeigte, Festgehaltene und Bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier [...] genommen werden, aber darin sich aufheben" (PhG 76).

Das, was als seiend aufgezeigt wird, hat demnach eine andere Seinsweise als das, was ist, denn es ist dann bestimmtes und nicht unmittelbares Sein. Das mit "Hier" oder/und "Jetzt" Gemeinte (also das, was ist) besteht nicht aus sich selbst, was ja der Meinung der sinnlichen Gewißheit nach der Fall sein müßte, denn der Gegenstand sollte ohne Bewußtsein von ihm bestehen können. Im Gegenteil: Das bestimmte "Hier" und "Jetzt" verweist, gerade weil es bestimmt ist, auf die Bestimmung selbst, die prinzipiell alle "Hier" und "Jetzte" umfaßt. Die Bestimmungstätigkeit kann die sinnliche Gewißheit selbst nur um den Preis ihrer Selbstübersteigung erfahren; hält sie dagegen an der Behauptung ihrer Gegenständlichkeit fest, erfährt sie lediglich das Verschwinden ihres Gegenstandes.

"Es erheilt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes als die Geschichte ihrer Bewegung oder ihre Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtsein geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergiß es ebenso immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an" (PhG 76).

Weil sie das Verschwinden des Gegenstandes nicht aufhalten kann (denn sie erzeugt es selbst), wird sie zu immer neuem Festhalten von "Hieren" und "Jetzten" gezwungen, zu immer neuen Relationsstiftungen. Auf dieser Stufe ist demnach die
erste Bestimmung eines Zeitbegriffs festzuhalten, der in der "einfachen Komplexion" des Jetzt besteht.


Es muß also verschiedene "Jetzte" geben, um die Widersprüchlichkeiten lösen zu können. Die sinnliche Gewißheit führt diese Differenzierung allerdings immer schon durch, aber sie weiß nicht darum. Aber sie erfährt den Widerspruch mit dieser rudimentären Zeitvorstellung, der sie letztlich das der sinnlichen Gewißheit (also ihr selbst) zugrundeliegende Tun aufdecken lassen wird, nämlich ihr Wahrnehmen.

Die Komplexion des Jetzt, seine Universalität, kann das Verschwinden nicht kompensieren, weil sie nur formale Komplexion ist. Die Lösung dieses Problems kann daher nur in der Reflexion des Gegenstandsbezugs selbst liegen; die Sinnlichkeit hat demnach nicht ihren Gegenstand unmittelbar, sondern dieser ist hinter ihrem Rücken immer schon durch Wahrnehmungsactivité formiert. Das durch diese Erfahrung entstandene Bewußtsein der Wahrnehmung weiß also, daß sie das Bleiben des Gegenstandes dadurch bewirkt, daß sie ihn festhält, für wahr nimmt. Die nähere Bestimmung des Gegenstandes der Sinnlichkeit, also dessen, was das Dieses ist, muß also durch Analyse dieses wahrnehmenden Tuns analysiert werden.

In der drastischen Schilderung der Rettungsversuche der Unmittelbarkeit (PhG 77 f.) zeigt sich, daß die Sinnliche Gewißheit auf einer ihr als Bedingung der Möglichkeit zugrundeliegenden Tätigkeit, dem Wahrnehmen bzw. Für-Wahrhalten beruht. Dadurch hat sich die Bewußtseinsform der sinnlichen Gewißheit an ihr selbst das Bewußtsein der Wahrnehmung entwickelt. Das Bewußtsein der Wahrnehmung ist weiter, weil tiefer in den Strukturzusammenhang der Erkenntnis eingelassen.
Wahrnehmung: Veränderung und Dauer

Wie kann die nun dem Bewußtsein zugängliche Formierung des Wahrnehmungsgegenstandes selbst näher bestimmt werden?

"Der Gegenstand ist dem Wesen nach dasselbe, was die Bewegung [des Aufzeichens resp. Wahrnehmens, A. L.] ist, die die Entfaltung und Unterscheidung der Momente, die das Zusammengefaßtsein derselben" (PhG 73).


Das Verschwinden des Gegenstands (und damit auch des Bewußtseins) ist damit zunächst einmal abgewehrt, denn das Ding verschwindet nicht wie das "Dieses", es ist selbständig. Daher wird das Verschwinden der verschiedenen Aufzeichnungen am Ding integriert als Veränderung des Dinges qua Wechsel der Eigenschaften wahrgenommen; das Verschwinden ist also aufgehoben (nigriert und aufbewahrt) in der Bewegung der Wahrnehmung selbst, die die Veränderung am Ding konstatiert.

Der Gegenstand ist als der sich-selbst-gleiche, d. h. identische; alle Veränderlichkeit soll in die Wahrnehmung der Eigenschaften fallen. Aus diesem Grund kann sich das wahrnehmende Bewußtsein auch über seinen Gegenstand täuschen. Veränderlichkeit wird demnach gefaßt als defizierte, weil auswählende und den Gegenstand nicht in seiner Ganzheit auffassende Wahrnehmung.

Die verschiedenen Momente des Auffassens (das sind die diversen Inhalte von "Hier" und "Jetzt") werden also aufeinander bezogen im Dingbegriff. Das Ding ist also zunächst nichts weiter als die Einheit verschiedener durch Sinnlichkeit vermittelte Eigenschaften.

Aber hier macht das wahrnehmende Bewußtsein ebenfalls die Erfahrung eines Widerspruchs, der diese parmenideische Position, die Veränderung als Schein denounced, als unhaltbar erweisen wird; denn das Dinghafte des Dinges, d. h. dasjenige, was das Ding zu einem solchen macht, ist nur durch die verschiedenen Eigenschaften, die die Wahrnehmung bündelt, zugänglich. Das Ding ist als die Allgemeinheit der Eigenschaften, durch die es bestimmt wird, selbst nicht sinnlich erfahrbar. Da das Kriterium der Wahrheit für die Dingausschließung die Sichselbstgleichheit (Identität) des Wahrgenommenen ist, denn nur so kann die Täuschung über einen Gegenstand weitgehend ausgeschlossen werden, bestimmt offensichtlich nicht das Ding selbst, welche Eigenschaften es hat, sondern das Bewußtsein, das seine Wahrnehmungen an eine Ding-Identität anheftet.

Weiterhin sind die Eigenschaften eines Dinges – Beispiel Hegels ist ein Salz- korn – bei näherer Betrachtung vollkommen unabhängig voneinander: daß es weiß ist, berührt sich in keiner Weise damit, daß es kubisch ist oder salzig schmeckt. Die Eigenschaften, die sich doch im Ding, eben als Eigenschaften dieses Dinges, aufeinander beziehen sollten, tun dies – als an sich betrachtete – tatsächlich nicht. Denn z. B. "weiß" ist nur bezogen auf andere Farben bestimmt, insofern "weiß" eben nicht "rot" oder "schwarz" ist, "salzig" ist nur bezogen auf "sauren" oder "bitter". Aber was hat "weiß" mit "salzig" zu tun? Die Relation der Eigenschaften, die ja nach Maßgabe des Dingbegriffes bestehen müßten (denn "Ding" ist ja bezogene Einheit dieser Eigenschaften), ist in concreto vom Dingbegriff her nicht einsichtig.

Das Ding ist so gesehen das Gegenteil von dem, was es sein sollte, wird zu "einer bloß umschließenden Oberfläche", zu einer "Sammlung von Materien" (PhG 86), anstatt deren Einheit zu sein.

Das Bewußtsein macht hierbei die Erfahrung, daß das Wahre des Dinges, dessen Identität und damit Beständigkeit etwas ist, was offenbar ihm nicht von selbst zukommt, sondern ihm zugesprochen wird, d. h. aber: nicht an sich besteht. Der Widerspruch besteht also darin, daß das selbständige und identische Ding tatsächlich nicht identisch von sich aus ist, sondern identifiziert wird, also nicht selbständig ist.

"Das Ding ist das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften [...]. Das ineinsetzen [= Identifizieren, A.L.] dieser Eigenschaften kommt nur dem Bewußtsein zu, welches sie daher am Ding nicht in Eins zu fallen lassen hat" (PhG 86).
Das Ding ist also Einheit und Unterschiede der Eigenschaften, also eben nicht umfassende Einheit:

"Das Auch, oder der gleichgültige Unterschied fällt also wohl ebenso in das Ding, wie das Einssein" (PhG 87).

Dieser Widerspruch wird vom wahrnehmenden Bewuβtsein dahingehend gelöst, daß es verschiedene Dinge setzt, jedes für sich bestehend: "Ich" nehme nicht ein Ding durch dessen Eigenschaften wahr, sondern Dinge, die sich selbst voneinander unterscheiden. Die ständige Veränderung, die doch nur von der Wahrnehmung herrühren sollte, muß demnach eine "reale", ansichseitende Entsprechung haben, denn es gibt nun verschiedene Dinge, die sich unterscheiden, und durch ihre jeweilige Unterschiedenheit Identität besitzen. Damit ist der aufgetretene Widerspruch, daß das Ding zugleich in sich unterschieden als auch einheitlich ist, nur in der äußeren Wahrnehmung, also im "Wahrgenommenen", aktualisiert. So wie vorher die Ding-Identität wird nun die Veränderung material gesetzt. Die Einheit wird dem Bewuβtsein der Wahrnehmung, die Verschiedenheit den Dingen selbst zugeschlagen, also kaum umgekehrt wie im "ersten Versuch" des wahrnehmenden Bewuβtseins.

Aber nun tritt das Problem der Einheit des Dinges in neuer Form auf, denn sie besteht nun wiederum nur negativ, insofern das Ding nur deswegen ein einzelnes ist, weil es eben kein anderes ist. Das heißt letztlich, daß die Sichselbstgleichheit oder Identität des einzelnen Dinges als eine Eigenschaft des Dinges gedacht werden muß (die allerdings allen Dingen gemeinsam ist), die "ich" wahrnehmen kann, indem sich ein Ding vom anderen unterscheidet.


Das Ding ist somit durch die Sinnlichkeit selbst bedingt, welche die Eigenschaften, unter die nun auch die der Sichselbstgleichheit fällt, vermittelt. Damit ist es nicht mehr selbständig, es gibt keine "festen" Dinge mehr, "alles fließt".

Aber auch die heraklitische Position ist nicht haltbar, denn wenn alles Veränderung ist, stellt sich sofort die Frage nach dem, was es denn ist, das sich verändert. Veränderung ist, genau wie Eigenschaft, nicht ohne ein Etwas zu denken, das ihr zugrundeliegt. Die Lösung dieses Widerspruchs besteht im Begriff des unbedingt Allgemeinen, oder, aus der Sicht einer heraklitischen Position, der
unbedingten Veränderung als dem eigentlichen Gegenstand des Bewußtseins. Die "Unbedingtheit" ist freilich etwas, was nicht wahrgenommen werden kann, sondern gedacht werden muß.


Die Wahrnehmung hat es zwar geschaFFT, die Relation von Gegenstand und Bewußtsein des Gegenstands zu bestimmen und mit der Veränderung das Problem des Verschwindens gelöst, indem sie dies auf ihre Tätigkeit, ihr Wahrnehmen zurückführte. Wahrnehmen wäre dann demnach ein willkürliches Aufzeigen von Eigenschaften am Ding, tatsächlich aber vollzieht sie sich offenbar nach Regeln, die dem Wahrnehmungsbewußtsein selbst nicht bewußt sind. Ihm selbst erscheint sein Tun kriterienlos ("Sophisterei", PhG 90), daher kann es, wie gezeigt, die Ding-Identität nicht mehr als Garant ihrer Wahrhaftigkeit nehmen.

"Dauer" ist allerdings differenziert als die "einfache Komplexion" (die Zeitvorstellung des sinnlichen Bewußtseins): Die einzelnen verschwindenden Jetztsetzungen der sinnlichen Gewißheit werden von der Wahrnehmung, entsprechend den Eigenschaften am Ding, im Begriff der Dauer formal aufeinander bezogen.

Im Grunde ist Dauer, als terminus ad quem der Reflexion auf den Zeitbegriff der sinnlichen Gewißheit, nichts anderes als ein Maß der Komplexion des Bewußtseinsinhalts. Die quantitative Messung wiederum von Dauern allerdings würde

5 Eine solche Auffassung hat weitreichende Folgen für die Interpretation von wahrnehmungpsychologischen Besonderheiten der Zeiterfahrung, die zur Rätselhaftigkeit der Zeit nicht unwesentlich beitragen, wie z. B. derjenigen von Langeweile (nicht im existenziellen Sinne), derjenigen der scheinbaren Verlangsamung der Zeit ("Zeitlupeneffekt") in angespannten Erlebnissituationen, oder derjenigen des Phänomens des Zugleichs von zwei Zeiten z. B. auf Reisen: Eine, diejenige des Erlebens ständig wechselnder Situationen, scheint rasend schnell zu vergehen ("erst gestern...und heute schon..."); eine andere, nicht direkt an das gegenwärtige Wahrnehmen gekoppelt, dagegen sehr langsam (der Zeitpunkt der Abreise z. B. erscheint schon "ewig" lange zurückzuliegen). Hegel selbst stellt solche wahrnehmungpsychologischen Überlegungen vereinzelt und in §§ 446 ff. der Enzyklopädie an. Dauer, hier nur verstanden als Maß der Komplexion (und nicht etwa als etwas in Sekunden und Minuten Ausdrückbares), kann solche Phänomene leicht erklären: Je größer die Komplexion, desto länger die empfundene Dauer. Die "zweite" Zeit im Reisebeispiel betrifft eine andere, abstraktere Bestimmung des Zeitbegriffs, die erst im Verstand entwickelt wird (s. hierfür das folgende Unterkapitel). Hieran kann man sehen, daß die Probleme mit den Rätselhaftigkeiten eines Gegenstandes 'Zeit' unter anderem daher rühren, daß die einzelnen Momente ihrer Bestimmung nicht genügend getrennt werden und daher zumeist auf
einen "unbedingten" Zeitbegriff voraussetzen, der auf dieser Stufe des Bewußtseins noch nicht zu entwickeln ist (erst der Verstand ist dazu fähig), weil Dauern an Sich-Veränderndes, die Gegenstände der Wahrnehmung eben, gebunden sind. Dauer ist hier also nicht zu denken als etwa in Maßeinheiten angebares "Stück" Zeit, sondern als jeweiliges Integral von Veränderung bzw. Nicht-Veränderung (Beharrlichkeit). Untereinander sind die verschiedenen Dauern noch nicht vergleichbar (und das quantitative Vergleichen von Dauern, was hier noch nicht zu leisten ist, nennen wir "Zeit messen").


In dieser unvermittelten Entgegensezung taucht aber erneut die Frage nach der Relation der Dinge untereinander auf: Wie kommt es überhaupt und was ist der Grund dafür, daß sich Dinge aufeinander beziehen bzw. sich verändern?

Äquivokationen beruhen. Wir müssen aber die verschiedenen Funktionen des Zeitbegriffs in Bezug zu den verschiedenen Gestalten des Bewußtseins in Beziehung setzen, um die Herkunft der Probleme verstehen und diese damit lösen zu können.

Hinsichtlich der Zeitlichkeit stellt sich dieselbe Frage: Was ist der Grund dafür, daß es verschiedene Dauern gibt und wie können diese aufeinander bezogen werden?

Die Antwort kann nur von einer Instanz gegeben werden, die sich der dingbezogenen Sinnlichkeit enthält, denn das nun Gesuchte muß unbedingt und darf als Grund der Veränderung selbst nicht veränderlich sein. Die Instanz, die dies unbedingt Allgemeine bzw. die unbedingte Veränderung zum Gegenstand hat, ist der Verstand.

Verstand: Bewegung und objektive Zeit

Das Modell Platon/Newton


Eins steht fest: Es bzw. sie kann sinnlich nicht zugänglich sein (oder: ist das "Inneres der Dinge"), muß sich aber gleichwohl äußern, denn es wird ja etwas wahrgenommen, was in einem Zusammenhang mit dem "Inneren der Dinge" als deren Äußerung stehen muß.

Auf rein begrifflicher Ebene ist eine unbedingte Veränderung Bewegung; denn Bewegungen zeichnen sich dadurch aus, daß sie selbst nicht wahrgenommen werden, sondern wir gewissermaßen nur Stichproben von ihr entnehmen können, die wir als veränderte oder gleichgebliebene vergleichen. Bewegung ist das nicht wahrnehmbare Kontinuum, das der vom Bewußtsein der Wahrnehmung konstatierten Veränderung vom Verstande unterlegt wird. Kontinuum, das bedeutet

7 Dies muß möglich sein, sonst wäre die Dissoziation der Welt des Bewußtseins in lauter disparate Veränderungen und Dauern nicht aufzuhalten. Damit stünde aber auch die Einheit des Bewußtseins, dessen Fähigkeit zur Bildung von Komplexionen selbst auf dem Spiel. Hier kann man nachvollziehen, wie Hegel die transzendentale Frage vom Bewußtsein selbst entwickeln läßt: Um seine offensichtlich bestehende Einheit erklären zu können, ist das Bewußtsein gezwungen, an sich selbst die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit aufzuweisen.
unbedingte, weil nicht von der Wahrnehmung abhängige, obwohl indirekt durch sie erschließbare Veränderung.


"Die Bewegung, welche sich vorhin [bei der Wahrnehmung, A. L.] als das sich selbst Vernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also die gegenständliche Form, und ist Bewegung der Kraft, als deren Resultat das unbedingt Allgemeine als Ungegenständliches, oder als Inneres der Dinge hervorgeht" (PhG 96).

Die Gedoppeltheit der Kraft bzw. Bewegung in Aktualität bzw. Äußerung (energeta) und Potentialität bzw. Zurückgedrängtsein (dynamis), d. h. der in äußerer ansichseigerer Realität gesetzte daseiende dialektische Widerspruch, birgt allerdings ein weiteres Problem: Wie kommt es überhaupt dazu, daß sich Kräfte äußern?

Kraft ist dasjenige, wodurch Gegenstände überhaupt wahrgenommen werden können. Damit sie sich äußert und ihre Wirkungen qua Veränderungen wahrgenommen werden können, muß sie zur Äußerung angeregt, "sollzitiert" worden sein. Dies Hervorrufende, Sollzitiierende kann selbst aber nur wieder eine Kraft sein und zwar eine sich äußernde, die als solche wieder hervorgerufen worden sein muß und so fort ad infinitum. Das bedeutet, daß Kraft angewiesen ist auf eine andere Kraft, die sich zwar genau so verhält wie die erste, aber nicht mit dieser identisch ist. Dies ist aber ein Widerspruch zur Anforderung des Begriffs des unbedingt Allgemeinen, die die Kraft ja erfüllen sollte. Jede Kraft für sich muß als selbständig und unbedingt gedacht werden, in ihrer Wirklichkeit aber ist sie an-

gewiesen auf andere Kräfte, durch die sie hervorgerufen wird. Kraft existiert
dennach nur als "Spiel der Kräfte". Dann aber kann das "Spiel der Kräfte" nicht
das Innere der Dinge sein, denn so ist Kraft nicht der Grund für Verschwinden
resp. Veränderung, sondern verschwindet bzw. verändert sich in diesem Spiel der
Kräfte selbst.

"Der Begriff der Kraft [ist nur] durch die Verdoppelung in zwei Kräfte wirklich [...]. Diese
drei Kräfte existieren als für sich selbige Wesen; aber ihre Existenz ist eine solche
Bewegung gegeneinander, daß ihr Sein vielmehr ein reines Gesetztein durch ein anderes ist,
was heißt, daß ihr Sein vielmehr die reine Bedeutung des Verschwindens [!] hat [...]. Sie haben
hiemit in der Tat keine eigene Substanzen, welche sie trüben und erhielten. Der Begriff der
Kraft erhält sich vielmehr als das Wesen in seiner Wirklichkeit selbst [...]. Die Wahrheit der
Kraft bleibt also nur der Gedanke derselben; und haltungslos stürzen die Momente ihrer
Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung in eine unterschiedlose Einheit zusammen
also zugleich Verlust der Realität" (PhG 99 f.).

Der "wahre Hintergrund der Dinge" (PhG 100) kann daher nicht das "Spiel der
Kräfte" sein, welches nur Erscheinung ist. Als Erscheinung, an der Unterschiede
festzumachen sind, verweist das Spiel der Kräfte auf ein "Inneres", das den Unter-
schied als allgemeinen, als Einheit also, in sich tragen muß:

"Dieser Unterschied als allgemeiner ist daher das Einfache an dem Spiele der Kraft selbst, und
das Wahre desselben; er ist das Gesetz der Kraft [resp. der Bewegung, A.L.]" (PhG 104).

An dieser Stelle ist das Problem der Veränderung tatsächlich gelöst, so wie Platon
den Widerspruch von heraklitiseher und Parmenideischer Position lösen konnte:
Das wahre Sein kommt den Ideen bzw. hier dem Gesetz zu, die Veränderung der
Erscheinungswelt. Das Gesetz der Kraft ist verantwortlich für deren Erscheinungs-
weise als Bewegung, die von uns als Veränderung der Dinge wahrgenommen
wird. Dies "ruhige Reich der Gesetze" erfüllt damit (zunächst!) die Forderung des
unbedingt Allgemeinen. Hiermit ist ein vorläufiger Endpunkt erreicht: Alle Verä-
derung, alles Verschwinden ist Ausdruck einer Regelhaftigkeit kontinuierlicher
Bewegung, einer Regelhaftigkeit, die als Gesetz hinter den Erscheinungen steht.

Durch diese Denkoperation kann ein neuer, umfassender Zeitbegriff gewonnen
werden, der anders als der Begriff der Dauer vermag, alle bisher aufgetretenen Be-
wegungspathomene zu integrieren und daher tatsächlich Begriff einer allgemei-
en Bewegungstätigkeit und nicht nur Ausdruck von besonderen Veränderungen
ist. Wie "Bewegung" muß auch "Zeit" als kontinuierlich gedacht werden. Sie ist
kontinuierliches Substrat aller besonderen Dauern und damit Inbegriff von Dauer
oder, im Sinne Newtons, reine Dauer; sie steckt den Rahmen aller Veränderung
und Bewegung ab.


Dieses Modell von Zeit ist also in einem gewissen Sinne eine einfache Komplexion der verschiedenen Dauern. Wie die Wahrnehmung auf die sinnliche Gewißheit reflektierend die einfache Komplexion des Jetzt zu differenzieren vermochte, steht nun in Frage, wie die einfache Komplexion der Dauern (als platonisch/newtonisches Zeitmodell) hinsichtlich der in ihm stattfindenden Bewegungen differenziert werden kann.

Das Modell Aristoteles/Leibniz


Um es vorwegzunehmen: Mit Hegel gelingt in den Überlegungen zu dieser Frage die dialektische, d. h. denknotwendige Ableitung des aristotelisch-leibnizianischen Modells der Zeit aus dem platonisch-newtonischen.

9 Platon, Timaios, 37d. Auch bei Platon schreitet die Zeit "in Zahlen" fort.
Das Gesetz entwickelte Hegel, wie wir sehen konnten, auf der Basis der Erscheinung: Das Gesetz ist das Allgemeine der Erscheinung, repräsentiert die Erscheinung als Erscheinung, ist also Regel der Erscheinungsweise. Das unterstellte Gesetz ist also die reflektierte Verschiedenhaftigkeit der Erscheinungswelt, zusammengefaßt in einem Prinzip. Es ist "allgemeiner Unterschied", "beständiges Bild der unsteten Erscheinung" (PhG 105). Was ist dann aber die tatsächliche, wirklliche Erscheinung, denn sie ist doch offensichtlich etwas anderes als das Gesetz; oder genauer gefragt, was ist es denn, was die Erscheinung vom Gesetz unterscheidet?


Das bedeutet: Mit Hilfe des Gesetzes, das der Verstand nun als das Bestimmende der Erscheinung sucht, kann zwar erklärt werden, daß die Erscheinung veränderlich und unstet ist, weil sich Kräfte äußern, weiterhin, daß sie sich auf bestimmte Weise äußern, die das Gesetz angibt. Das Gesamt der Veränderung ist zudem in einer abstrakten Rahmenzeit zu denken, in dem alle Ereignisse und Vorgänge sich gesetzmäßig abspielen. Aber wie kommt es überhaupt zu Bewegung? Was ist der Grund für die "zwei Welten" von Gesetz und Erscheinung?

Es sind dies Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von realer Bewegung: Wieso tritt sie ins Dasein? Denn das Gesetz kann doch nicht seine eigene Manifestation als bewegte Erscheinung bewirken! Wieso unterscheiden sich verschiedene Erscheinungen — deren Beziehung das Gesetz ausdrückt — auch wirklich, d. h. auf bestimmte Weise voneinander und bilden so eine Sukzession, eine Aufeinanderfolge (die als zeitliche Aufeinanderfolge ja gar nicht im Gesetz angelegt ist)? Ist das Gesetz, im aristotelischen Sinne der ontologischen Minderwertigkeit der dynamis gegenüber der energie, nicht viel zu "wenig" dafür, um die konkrete Phänomenalität erklären zu können, also dasjenige, was die einzelne Erscheinung in ihrem So-und-nicht-anders-Sein ausmacht?

"Was ihm [dem Gesetz, A. L.] zu mangeln scheint, ist, daß es zwar den Unterschied selbst an ihm hat, aber als allgemeinen, unbestimmten" (PhG 94).

Wenn die Beziehung der Erscheinungen untereinander selbst an der Wirklichkeit der Erscheinung exemplifiziert werden soll, stellt sich daher die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes, denn es gibt dann nicht "das" Gesetz, sondern deren viele.11

11 Um eine bestimmte Erscheinung auf ein Gesetz beziehen zu können und umgekehrt, muß das Gesetz selbst Handhabe bieten können, nach welchen Kriterien dies geschehen soll; es wäre sonst gar nicht entscheidbar, inwiefern eine Erscheinung ein Gesetz exemplifiziert, so z. B. bei der
Die Argumentation der Kritik am Gesetzes- bzw. Ideenpriorismus verläuft im einzelnen wie folgt (und hierbei wird im wesentlichen die aristotelische Kritik an der Ideenlehre Platons parallelisiert): Die Regel für die Subsumption bestimmter Erscheinungen unter ein für sie "zuständiges" Gesetz kann in dessen Allgemeinheit nicht gefunden werden. Das heißt, um eine Erklärung einer wirklichen, einzelnen Erscheinung bieten zu können, muß entweder das Gesetz spezifiziert werden oder aber die Erscheinung kategorisiert. Die Spezifikation des Gesetzes ist Bestimmung des Gesetzes auf seine Anwendbarkeit auf bestimmte Erscheinungen hin. Dies führt aber zu einer Anzahl unterschiedlicher Gesetze, schlimmstenfalls zu einem Gesetzesrelativismus, in dem es für jede Erscheinung (die sich als identifizierte wiederholen kann) ein eigenes Gesetz gibt:

"Allein diese Vielheit ist vielmehr selbst ein Mangel, sie widerspricht nämlich dem Prinzip des Verstandes, welchem als Bewußtsein des einfachen Innern, die an sich allgemeine Einheit das Wahre ist" (PhG 105).

Der Widerspruch entsteht also zwischen einerseits dem Begriff des Gesetzes, der das Wahre, Bleibende, das die Unterschiede fassende Jenseits der Erscheinung beinhaltet, andererseits der Wirklichkeit des Gesetzes, das sich nur qua Spezifikation, d. h. in einer Vielheit der Gesetze auf die verschiedenen Erscheinungen beziehen kann. Der Verstand muß hierbei einsehen, daß es sich mit dem Gesetz genauso verhält wie mit dem vorausgegangenen Begriff der Kraft; die Notwendigkeit des Sich-so-Verhaltens der Kräfte, die das Gesetz herausstellen sollte, liegt gar nicht am Gesetz selbst, sondern an dessen Spezifikation, d. h. an dessen Bestimmung. Woher erfährt das Gesetz aber wiederum seine Bestimmung, wenn nicht durch den Verstand?

Der Verstand gerät hier in einen Begründungsregress, denn er müßte nun ein Gesetz der Gesetzesbestimmung angeben. 12 Denn das Problem der Zuordnung von


12 Dies ist der Reflex auf die ähnliche Problematic, die Aristoteles an der Ideenwelt Platons aufdeckte (vgl. u. a. Met. A 9; auch Met. M 5): Soll ein wirklicher Gegenstand, z. B. die Erscheinung des brennenden Baumes, deswegen ein Baum sein, weil sie an der Idee des Baumes teilhat, so ist aber aus dieser Idee des Baumes, der "Baumheit", nicht ableitbar, inwieweit der tatsächliche
Idee und Erscheinung läßt sich nur durch eine weitere Regel, die einen eindeutigen Bezug herstellt, also einer Idee von "Baumähnlichkeit", die beinhaltet, was einen Baum zum Baum macht. Diese mußte aber selbst wieder begründet sein usw.\(^{13}\)


Aber das Methexisproblem der Vermittlung der Ideen/Gesetze mit der bewegten Erscheinungswelt betrifft auch diese Zeitauffassung, wie wir schon in der Leibniz-Clarke-Kontroverse sehen konnten: Wie ist die Relation von Zeit und Ewigkeit zu fassen, wenn Zeit etwas anderes als diese Relation ist, nämlich das Sukzessierende selbst, wenn sie also selbst als substantiell vorgestellt wird? Sie ist dann selbst nicht notwendig, sondern entspringt beliebiger Setzung. Dies war eines der Hauptargumente Leibniz' gegen den newtonischen Raum- und Zeitbegriff, das Kontingenzargument: Gott hätte die Welt z. B. auch ein Jahr früher erschaffen können. Was der Zeitbegriff aber leisten können muß, ist die Relationalität der Erscheinungen selbst zu integrieren, die bislang in ihrer Zeitlichkeit nicht aus dem Gesetz ableitbar ist, denn das Gesetz drückt sie nur aus, aber bringt sie nicht hervor.


die Legitimationsinstanz für Ideen resp. Gesetze ausdrücklich miteinbeziehen, indem Zeit zwar als "Maß der Bewegung hinsichtlich des Früheren und Späten"\textsuperscript{14} definiert wird, Bewegung als reale aber zudem einen metaphysischen Grund voraussetzen muß\textsuperscript{15}.


"daß die Bewegung in Zeit und Raum sich \textit{teile} [...]. Indem die Bewegung nur das Verhältnis jener Momente ist, so ist sie, das Allgemeine, hier wohl \textit{an sich selbst} geteilt; aber nun drücken diese Teile, Zeit und Raum, [...] nicht an ihnen den Ursprung an einen aus; sie sind gleichgültig gegeneinander, der Raum wird vorgestellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum [...]. Die Notwendigkeit der Teilung ist also hier wohl vorhanden" (PhG 108),

denn um Bewegung erklären zu können, muß ein spezifisches Bewegungsgesetz entwickelt werden, in welchem unterschieden wird in Zeit und Raum, als Integatoren von Jetzt- und Hierpunktken, deren Größen (Dauern und Strecken) eine (numerische) Beziehung zueinander haben, wie z. B. im Fallgesetz als Wurzel und Quadrat. Bewegung als Kontinuum wird dabei geteilt in die Kontinua Raum und Zeit. So sind sie getrennt voneinander gedacht, d. h. als für sich bestehende Kontinua haben sie keine substantielle Beziehung mehr zueinander, sondern lediglich eine äußerliche, z. B. in Form eines Proportionsverhältnisses. So kann Zeit zu einem rein \textit{quantitativen} Maß der Bewegung bestimmt werden. Als gemessene hat die Bewegung eine bestimmte Geschwindigkeit, die sich mit anderen vergleichen bzw. koordinieren läßt. Diese Vergleichung läßt sich nun in Absehung von Fragen nach den ontologischen Bedingungen von realer Bewegtheit vollziehen.

Die Teilung in Raum und Zeit ist also notwendig, um spezifizieren zu können, aber die Teile selbst ermangeln der Notwendigkeit ihrer Beziehung aufeinander, die das Gesetz ausdrückt. Neben Raum und Zeit, die im Gesetz aufeinander bezogen sind, ließen sich auch andere Teilungen vornehmen (z. B. Geschwindigkeit = Impuls : Masse). Die Zeit als Maß der Bewegung führt also letztlich zu einer operationellen Definition in demselben Sinne wie Temperatur Maß der Wärme einer bestimmten Stoffmenge in einer bestimmten Anzahl von Vergleichsgrößen (z. B. °C) ist. Die Wichtigkeit von "Zeit" in diesem Sinne für Bewegungsgesetze liegt an der Leistungsfähigkeit des Begriffs, denn Zeit als Maß der Bewegung koordiniert und bezieht alle Bewegungen, Veränderungen und deren Dauern und löst damit

\textsuperscript{14} Aristoteles, Phys. \textit{A} 219b1 f.
\textsuperscript{15} Im Falle Aristoteles' ist dies der "unbewegte Beweger" (Met. \textit{A} 6 ff.), im Falle Leibniz' der Trieb der Monaden.

Bewegung wird im Bewegungsgesetz nicht selbst als ein Einfaches oder Wesentliches vorgestellt,

"sondern schon als geteilt; Zeit und Raum sind ihre selbständigen Teile oder Wesen an ihnen selbst."

Die Bewegung ist daher

"nur ihre oberflächliche Beziehung, nicht ihr Wesen [...]. Der Unterschied ist also [...] kein Unterschied an sich selbst" (PhG 108).

Wir sehen also, daß die Teilung der Bewegung in einen Raum- und einen Zeitaspekt notwendig ist, um gesetzesmäßige Aussagen machen zu können, daß aber dann Raum und Zeit demgemäß auch notwendig als selbständige, unabhängige Wesen vorgestellt werden müssen (wie dies im Zeitbegriff Newtons geschieht), selbst aber abgeleitet sind (wie dies Leibniz behauptet). Die Notwendigkeit des selbständigen Bestehens läßt sich im Gesetz allerdings nicht wiederfinden, im Gegenteil, die Notwendigkeit der Teilung der Bewegung in Raum- und Zeitaspekt liegt im Verstand selbst, der eine solche Differenzierung vornehmen muß, um die verschiedenen Erscheinungen von Bewegungen oder bewegte Erscheinungen aufeinander beziehbar bzw. operabel machen zu können; eine Differenzierung, die der Verstand

"nur so macht, daß er zugleich ausdrückt, daß der Unterschied kein Unterschied der Sache selbst sei" (PhG 108).

Zeit und Raum sind also bloße Bestimmungen, Ableitungen aus der ursprünglichen "Sache selbst", nämlich der Bewegung.

Zeit ist demnach, als Aspekt der Bewegung und Teil des Bewegungsgesetzes, zur Erklärung von Bewegung überhaupt zwar notwendig, aber abgeleitet. Das Erklären, das Tun des Verstandes, ist ein "tautologisches" Tun, indem er den zu erklärenden Sachverhalt (Bewegung) in Momente teilt, um diese hernach wieder aufeinander zu beziehen und die Beziehung dann als das Gesetz, nach der sich die zu erklärende Erscheinung verhält, auszugeben.

Aus der Sicht des Verstandes, der um sein tautologisches Tun nicht wissen kann (denn er ist dieses Tun, d. h. er hat noch keine Relation zu sich, die hat erst das Selbstbewußtsein), sind die aus der Bewegung abgeleiteten Größen Raum und Zeit als selbständige, denkunabhängige Dinge an sich aufzufassen, Zeit also irgendwie "realer" Bestandteil der Bewegung (auch der aristotelisch-
leibnizianische Zeitbegriff ist ja ein "objektiver"); wäre dies nicht so, gäbe es keinen Grund für die Teilung der Bewegung in Raum und Zeit, der Bezug zum Gesetz der Bewegung wäre reine Setzung und damit kontingent, was wiederum dem Gesetzesbegriff widerspräche. Trotzdem wird das Bewußtsein des Verstandes gezwungen sein, diesen Widerspruch zu lösen; die Annahme der in diesem Sinne "realistischen" Bestimmung von Zeit läßt sich nicht halten, wie im folgenden beschrieben wird. Dies gilt für alle naturalistischen Theorien der Zeit, wie wir im ersten Kapitel darlegen konnten.

Das Modell Kant


Dies ist Ausdruck des fundamental anderen Ansatzes des Deutschen Idealismus nach Kant. Was dies für die Zeitproblematik, wie sie Kant entwickelte, im einzelnen bedeutet, wenn sie nicht einer verstandesunabhängigen Sinnlichkeit zugeordnet werden kann, habe ich im zweiten Kapitel zu zeigen versucht; dies braucht hier nicht eigens wiederholt zu werden. Hegel liefert an dieser Stelle die Erklärung dafür, warum das kantische Modell der Zeit unzureichend sein muß. "Wir", die Beobachtungsinstanz der Phänomenologie des Geistes, die wir den Verstand in seinem Tun betrachten, sehen ihn in seiner "tautologischen" Bewegung verharren:

"An der Sache selbst entsteht durch die Bewegung nichts Neues, sondern sie kommt als Bewegung des Verstandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nur eben dasjenige, was am Gesetz vermittelt wurde, nämlich den absoluten Wechsel selbst, denn diese Bewegung [...] ist unmittelbar der Gegenteil ihrer selbst. Sie setzt nämlich einen Unterschied, welcher nicht nur für uns kein Unterschied ist, sondern welchen sie selbst als Unterschied aufhebt [...]. Es ist diese Bewegung, daß allerdings ein Unterschied gemacht, aber, weil er keiner ist, wieder aufgehoben wird. – Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorhin außer dem Innern nur an der Erscheinung war, in das Übersinnliche selbst eingetreten" (PhG 110, letzte Hervorhebung von mir, A. L.).

16 Z. B. bei Farbänderungen; obwohl man auch dort, um sinnvoll von Bewegung sprechen zu kön- nen, so etwas wie einen "Farbraum" voraussetzen muß.
So kommt es also, daß die Bewegung des Verstandes, die Bewegtheit seines tuatologischen Erklärrens, ihm selbst zum Gegenstand seiner Erklärungstätigkeit wird. Mit der Zeitlichkeit, die nun auf die eigene Bewegung hin bezogen ist, kann er sich selbst als in der Zeit verlaufend begreifen (und nicht etwa räumlich), somit sich selbst als Bewegung erklären:

"Indem aber der Begriff als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das Innere der Dinge, so wird dieser Wechsel als Gesetz des Innern für ihn" (PhG 110).


Die Zeitlichkeit des Verstandes erklärt und koordiniert also nicht nur die Bewegungen der Erscheinungen, die dem Verstand gegenüberstanden und ihn vom Inneren der Dinge trennten, sondern auch seine eigene, im Erklären der Bewegung als gegenständlich erfahrbar Bewegung und schließt damit den Verstand mit der zunächst als "ruhiges Reich der Gesetze" vorgestellten jenseitigen Welt kurz.

Die Zeit als Teil der Bewegung erklärt alles, was mit Bewegung zu tun hat (also alle Erscheinungen), und genau deswegen ist dem Verstand unter der Hand alles zeitlich geworden. Dies ist ein

"zweites Gesetz, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nämlich dem sich beständigten gleichbleibenden Unterschiede entgegengesetzt ist, denn dies neue drückt vielmehr das Ungleichen des Gleiches, und das Gleichwerden des Ungleichen aus [...]. Gesetz ist das zweite freilich auch, oder ein inneres sichselbstgleiches Sein, aber eine Sichselbstgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beständigkeit der Unbeständigkeit [...]. Durch dies Prinzip wird das erste Übersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgekommenen Welt in sein Gegenteil umgekehrt" (PhG 110 f., letzte Her vorhabung von mir, A. L.).

"Verkehrte Welt" (PhG 111) – das heißt nichts anderes, als daß der Verstand sich in seiner ihm selbst bewußt werdenden Tätigkeit im vormaligen "Jenseits" reflektiert; das Gesetz ist genauso beschaffen, wie er in seiner Tätigkeit verfährt. Gesetze sind so gesehen auch gar nicht dazu da, Erscheinungen zu erklären, um sie als Gegenstände zu fassen, sondern sie werden als Regeln des Umgangs mit Erscheinungen erkannt. Sie sind also gar nicht determinierend, sondern befolgbar oder nicht-befolgbar.

Dies ist für den Verstand allerdings ein Widerspruch, denn das Gesetz sollte ja gerade nicht der Beliebigkeit der Setzung entstammen, sondern erfassen, was hinter der Erscheinung selbständiger Gegenstand ist. Diese verkehrte Welt ist nicht "falsch"; es ist alles "richtig", nur eben als verstandeskonstituierte Welt gewisser-
maßen "auf den Kopf" gestellt. Das unbewegt sein sollende Gesetz ist genauso in Bewegung wie die Erscheinung; die Unterschiede, die durch es gesetzt und festgehalten werden, heben sich in der Gesetzesanwendung wieder auf.

Der Verstand erschließt sich damit selbst, indem er die Wirklichkeit bzw. Wirksamkeit (energeia) als seine Tätigkeit des Unterscheidens und Unterschiede-Aufhebens erkennt. Welche Gesetze er auch für die Erscheinungswelt aufstellt, erfindet sich überall wieder am Werke der Stiftung der Zusammenhänge per Gesetzesanwendung und ist genau deswegen (hier noch reflexiv aufgefaßtes) Selbstbewußtsein, denn er selbst ist, was er zu erklären sucht. Für ihn

"ist der reine Wechsel, oder die Entgegengesetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken" (PhG 114).

Das Denken des Verstandes ist also

"das Gegenteil seiner selbst [...]. So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergegriffen, und sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst, und ihre entgegengesetzte in Einer Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als Innerer, oder Unterschied an sich selbst, oder ist als Unendlichkeit" (PhG 114).

Die "Unendlichkeit" des Verstandes rührt von seiner selbstbezüglichen Tätigkeit her. Er findet sich, auf welche Weise er auch verfährt, in seinen Erklärungen wieder, und genau darin besteht auch die Notwendigkeit seiner Unterscheidungen, die als Bestehende gesetzt werden müssen, um erkannt zu werden. Hierbei ist es wichtig zu sehen, daß sich der Verstand zwar selbst in seinem Tun erkennt, er aber nicht in der Lage ist (so wie "Wir", die wir vom für den Verstand erst noch zu erreichenden legitimierte "absoluten" Standpunkt her argumentieren), die Gesamtheit der Verstandestätigkeit verstehen zu können (nämlich als ein Moment des Selbstbewußtseins). Deswegen ist die Position des Verstandes zwar im Bewußtsein der Unendlichkeit seines Tuns, d. h. seiner Uneingeschränktheit des Erklarens, aber er kann sein Tun selbst nicht begründen in seiner Erklärungstätigkeit; denn wollte der Verstand sich selbst erklären, müßte er Gesetze seiner Tätigkeit, im Sinne einer kantischen Kritik etwa, entwickeln. Der Gegenstand der Erklärung wäre sein eigenes Tun in seiner Prozeßhaftigkeit, die aber wieder nur auf sich selbst zurückgeführt werden kann, aber nicht als Erklärung, denn gerade diese ist es ja, die erklärt werden soll. Der Prozeß des Erklärens als dem Tun des Verstandes ist nicht weiter zurückführbar.

Wir sahen oben, daß die kantische Vernunftkritik nur unter der Voraussetzung einer Ding-an-sich-Sphäre überhaupt durchgeführt werden kann, weil nur diese die Stabilität einer mit fester Sinnlichkeit ausgestatteter Erkenntnisapparatur gewährleisten kann. In der Phänomenologie ist diese Voraussetzung, die der Verstand treffen muß, um Bestimmungen vornehmen zu können, selbst als Voraussetzung durchschaut. Der Verstand ist in letzter Konsequenz seines eigenen
Tuns durch die Widersprüchlichkeit des Reflexionsdilemmas gezwungen, sich zu überwinden.


Nach Kant sind Erkenntnisse durch Zeit(bestimmung) verobjektiviert, wie wir durch das Schematismuskapitel erfahren. Deshalb kann ja überhaupt von Dingen an sich nichts Objektives ausgesagt werden. Objektivität ist also eine Eigenschaft von Erkenntnissen, nicht von Dingen, Bewegungen, Kräften oder Gesetzen. Wenn aber Gesetze nicht objektiv gelten, sind es dann überhaupt welche?


Zeit, mit der sich der Verstand seine eigene Bewegung erklären will, bleibt als Instrument von Gesetzesaussagen und Erklärungstätigkeit Prinzip einer immer schon selbständig außerhalb des Bewußtseins angesiedelten Bewegung und führt nicht aus dem Problem der Nicht-Erklärbarkeit des eigenen Prozesses hinaus. Der Verstand erklärt seine eigene Bewegung nur immer wieder mit der ihm gemäßen Aufstellung von Gesetzen dieser Bewegung, die aber, um erklären zu können, a priori Zeit als reales Moment, d. h. als ein Objekt (oder zumindest unhinterfragbare Voraussetzung der Erkenntnis) setzen muß.

Die Unendlichkeit der Selbstbezüglichkeit ist zuerst im "Spiel der Kräfte" als ein Außen vorgestellt worden:

"Das Erklären des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtsein ist" (PhG 116).

Alle Unterschiede, die der Verstand setzt, sind im Selbstbewußtsein Momente der Bewegung, die demnach Selbstbewegung, das "einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut" (PhG 115) zu nennen ist. Das Erklären des Verstandes ist also eigentlich "unmittelbares Selbstgespräch mit sich" (PhG 116). Gegenstand ist nun die eigene Identität, die demnach, wenn sie nicht erklärt wer-
den kann, in einem ganz anderen Sinne Gegenstand werden muß als die bisher als außerhalb gesetzten Gegenstände von sinnlicher Gewißheit (Dieses), Wahrnehmung (Ding) und Verstand (Kraft/Gesetz). Daß diese Handlungsidentität nicht in einem setzenden Bestimmen definiert werden kann, erheilt aus der dem Verstand als Widerspruch seines eigenen Tuns offenbar werdenden Trennung des Erkenntnisses von seinem Objekt.

Der Verstand muß Zeit als Form des inneren Sinnes, d. h. als formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt (KrV A 34 B 50) auffassen; solange er nicht mit der Problematik von Erscheinung und Gesetz in Berührung kommt, d. h. als rein "realistisches" Bewußtsein ohne "kritische" Absicht, ergeben sich dabei auch keine Probleme. Im Anschluß an die Problemlage eines selbstbezüglichen Bewußtseins jedoch entsteht zwangsläufig die Frage: Woher kommt es, daß Zeit a priori gedacht werden muß? Sie ist nur beantwortbar, wenn sich das Verstandsgeschehen auf das Verschwinden am Rande seiner Zeitbegrifflichkeit einläßt und seinen Dogmatismus bezüglich der apriorischen Anschauungsform Zeit aufgibt. Das führt aber zum beschriebenen "Verkehrte Welt"-Phänomen. Was das Subjekt der Tätigkeit ist, was überhaupt ein Subjekt ist, das mit Zeitbestimmungen, Schemata, operiert, woher diese kommen und warum auf bestimmte Weisen die Tätigkeit dieses Verstandessubjektes reguliert wird, kann seinerseits kategorial nicht erklärt werden. Der Realismus des Verstandesbewußtseins hat einen epistemisch blinden Fleck, an dem das Verschwinden sich weiterhin, unerklärlich, vollzieht.

Vorausschauend kann daher bemerkt werden: Der Begriff der Zeit, wie er bisher entwickelt wurde, hat für das Bewußtsein seiner selbst (d. h. Selbstbewußtsein), dessen Analyse nun ansteht, ausgedient. Das Selbstbewußtsein "tilgt" die Zeit, aber ohne dies explizit zu wissen. Das heißt, es weiß nicht, was Zeit als ein Gegenstand ist, benötigt dieses Wissen aber auch nicht, weil es sich in seiner "Lebendigkeit" der Erklärungstätigkeit erhält und genau deswegen Quellpunkt der Zeit ist.


Bevor wir uns der dialektischen Bewegung des Selbstbewußtseins-an-sich hin zu dieser Individualität (Selbstbewußtsein-für-sich) zuwenden, sollen hier die bisherigen Bestimmungen von "Zeit" rekapituliert werden. Dabei sind die wesentlichen Momente der in den ersten beiden Kapiteln vorgestellten Zeitauffassungen zusammengetragen und auseinander entwickelt worden, so daß sie als genealogisch-notwendige Denkfiguren hinsichtlich Zeit begreifbar werden:


Dann ist aber die Beziehung von Erscheinung und Gesetz, Zeit und Ewigkeit selbst nicht mehr angebar. Es stellt sich die Frage, wie Zeit Abbild der Ewigkeit sein kann, wie also die Teilhabebeziehung selbst bestimmt werden kann, wenn sie der Grund für die Bewegung sein soll.

3.2. Die Zeit ist selbst diese Teilhabebeziehung als *Maß der Bewegung* (Aristoteles) bzw. *Ordnung der Sukzessionen* (Leibniz). Denn sie ist es, die die Dauern von (Nicht)Veränderungen eindeutig, d. h. numerisch aufeinander beziehen kann. **Zeit** ist hier dasjenige, was die einzelnen wahrgenommenen Veränderungen, aus denen auf zunächst voneinander verschiedene Bewegungen geschlossen wird, koordiniert und integriert. Damit ist die Verbindung zum allgemeinen Gesetz hergestellt. Sie findet auf rein quantitative Weise statt, wenn die allem zugrundeliegende Bewegung nur durch Messung bzw. Koordination und Vergleichung der Einzelbewegungen erschlossen wird (dann ist sie allerdings als sie selbst, d. h. qualitativ, nicht mehr bestimbar). Dies ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, Zeit als quantifizierenden Parameter zur universalen quantitativen Koordination von Bewegungen auszuweisen. Die metaphysischen Implikationen der absoluten Parameterzeit dürfen dafür nicht mehr befragt werden, sie sind nur dogmatisch, d. h. nicht notwendigerweise haltbar und genau deswegen ständiger Stein des Anstoßes in (natur)philosophischer Hinsicht. Um diese Problematik zu lösen, muß daher eine Reflexion auf die Bewegung des Verstandes selbst angestrengt werden. Zugleich ist hier das Moment der Iterativität der Zeiterfahrung, also der Umstand, daß sie, die Zeiterfahrung, selbst zeitlich sein kann, erschlossen.


Die Zeitbestimmung, die aus der Bewegung abgeleitet ist, kann selbst nicht wieder zur Erklärung des grundlegenden Begriffs der Bewegung (des Verstandes) dienen. Das Subjekt als Träger dieser Bewegung ist nicht seinerseits durch Reflexion-in-sich zugänglich, ohne daß das bekannte Dilemma entstünde. Es wird hier deutlich, daß die Koordinierungstätigkeit auf einer noch grundlegenden Struktur beruht, deren indirekte reflexive Erschließung durch das (Selbst)Bewußtsein im folgenden beschrieben wird. Es ist dies letztlich die Struktur der endlichen Individualität, die sich wesentlich durch Perspektivität auszeichnet. Im Bewußtsein dieser Perspektivität wird deutlich werden, daß Zeit als die universale quantitative Koordi-

In den vor der phänomenologischen Erschließung intersubjektiver Praxis liegenden Kapiteln IV und V der *Phänomenologie* (in unserer Rekonstruktion im nächsten Kapitel) werden daher keine weiteren Formen des Zeitbegriffs (d. h. Kandidaten für die Beantwortung der Frage: *Was* ist Zeit?) erschlossen, sondern eher ephemere Bestimmungen von Zeit (d. h. Antworten auf die Frage: *Wie* ist Zeit?). Diese sind als *Binnenstrukturierungen* reformulierbar, die im Umgang mit den bisher vorliegenden Zeitformen getroffen werden müssen. Mit ihnen wird in erster Linie die dem Verstand nicht zugängliche Instanz der Verstandestätigkeit explizierbar; dies geht einher mit der Auflösung der Verstandesbestimmungen von Zeit als universaler quantitativer Koordination.