

Eine Erfahrungsgegebenheit hat *als Erfahrungsgegebenheit* – nicht an sich – zwei Seiten: die objektive Seite, die Sache selbst, und das subjektive Gegebensein der Sache selbst. Das ist bei der Zeit nicht anders als bei anderen Gegebenheiten. Und nicht anders als bei anderen Gegebenheiten tendiert auch bei ihr das subjektive Gegebensein dazu, anonym zu bleiben, nicht zu explizitem Bewusstsein und daher auch nicht zur Sprache zu kommen. Erfordert doch das Zur-Sprache-, das Zu-Bewusstsein-kommen des Subjektiven – insbesondere *des subjektiven Gegebenseins der Zeit* – den reflexiven Erkenntniszugang, der uns Menschen, obwohl wir seiner fähig sind, durchaus ungewohnt, ja unbequem ist. Um wie viel natürlicher ist es uns doch, einfach nur auf die Sache selbst in ihrer Objektivität zu schauen und das Subjektive, unter dem – ja, *in* dem – sie uns erscheint und uns, auch in ihrer Objektivität, nur *so* gegeben sein kann, schlicht zu *vergessen*. Es ist ein Vergessen, das zum philosophischen Programm werden kann – denn das Vergessen des Subjektiven in Erkenntnistheorie und Ontologie will (implizit) ein großer Teil der zeitgenössischen Philosophie.

Augustinus ist der Entdecker der Subjektivität überhaupt, des inneren Lebens, in der abendländischen Philosophie – womit er zum Ahnen von so bedeutenden Gestalten wie René Descartes, Immanuel Kant und Edmund Husserl wird; er ist insbesondere der Entdecker und erste Erforscher *der Zeit in ihrem subjektiven Gegebensein*. Es war dies nicht nur ein Aufblitzen der Erkenntnis in Augustinus, sondern gelangte zu einer gewissen Konstanz, wodurch er befähigt wurde, bleibende Beiträge zur *Phänomenologie des Zeitbewusstseins* zu liefern – lange vor Husserl – sowie zur Epistemologie der Zeitmessung.

Dabei verlässt Augustinus an keinem Punkt das philosophische Staunen über die Zeit. Die Frische und Faszination, die das Allergewohnteste und das Alleroffenbarste, die Zeit, annimmt, sobald man sich reflexiv auf eben dies Allergewohnteste und Alleroffenbarste richtet, dieses in seinem subjektiven Gegebensein nehmend – diese Frische und Faszination spricht aus den folgenden Worten des Augustinus, der nun gerade der erste Praktiker, der Inaugurator des reflexiven – bewusstseinsreflexiven – Erkenntniszugangs war. Ich zitiere zunächst auf Lateinisch, zum einen, um zumindest einen Geschmack von Klang und Rhythmus der augustianischen Rhetorik in den autobiographischen *Confessiones* (*Bekenntnissen*) zu geben, zum anderen deshalb, weil der Augustinus-Leser Ludwig Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen*¹ den zweiten Satz der folgenden Passage aus Augustinus' *Bekenntnissen* ebenfalls auf Lateinisch zitiert (ohne Übersetzung):

Dicimus haec et audimus haec et intelligimur et intelligimus. Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum.² [Wir sagen solches und wir hören solches, und wir werden verstanden und wir verstehen. Das Alleroffenbarste und Allergewohnteste ist es, und andererseits ist eben dieses gar sehr verborgen, und neu ist seine Findung; Übersetzung UM.]

¹ Siehe Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, neu durchgesehen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1984, 225–580, § 436.

² Der zweite Satz ist nach Wittgenstein zitiert und lautet bis auf die Weglassung des Kommas vor dem zweiten „et“ gleich in der hier verwendeten Ausgabe der *Confessiones*: Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse/Confessiones*, Lateinisch und Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Joseph Bernhart, Frankfurt am Main 1987, XI.22. – Wittgenstein spielt in § 196 und § 363 der *Philosophischen Untersuchungen* noch einmal unverkennbar auf das Zitat an.

Wittgenstein bringt in den *Philosophischen Untersuchungen* auch das berühmte „quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio“³ – „Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es dem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht“ –, und Wittgenstein kommentiert:

Dies könnte man nicht von einer Frage der Naturwissenschaft sagen (etwa der nach dem spezifischen Gewicht des Wasserstoffs). Das, was man weiß, wenn uns niemand fragt, aber nicht mehr weiß, wenn wir es erklären sollen, ist etwas, worauf man sich *besinnen* muß. (Und offenbar etwas, worauf man sich aus irgendeinem Grunde schwer besinnt.)⁴

Hier hat Wittgenstein die Natur des reflexiven Erkenntniszugangs aus seiner Augustinus-Lektüre heraus teilweise erfasst. Der reflexive Erkenntnisweg besteht in der Tat im Sich-auf-etwas-besinnen, genauer gesagt: im *Sich-auf-etwas-im-eigenen-Erleben-besinnen*, und in der Tat geht es dabei gewöhnlich nicht um eine Frage der Naturwissenschaft (obwohl es durchaus um etwas gehen kann, was für die Naturwissenschaft bedeutsam ist, *Gleichzeitigkeit* etwa). Mit dem reflexiven Erkenntniszugang verbindet sich aber mehr noch als die Schwierigkeit, diesen Weg überhaupt einzuschlagen, die Schwierigkeit, die auf ihm gewonnenen Erkenntnisse anderen *mitzuteilen*; das ist es, was exemplarisch in der *Scio-Nescio*-Aussage des Augustinus zum Ausdruck kommt. Augustinus' Problem ist wohl nicht, anders als Wittgenstein andeutet, die Schwierigkeit, dass er sich nun gerade auf die Zeit nur schwer besinnt. Anders als so vielen anderen fällt es Augustinus wohl *nicht* (mehr) schwer, *sich auf die Zeit im eigenen Erleben zu besinnen*, das heißt darauf, wie sie sich ihm darstellt, wie ihr subjektives Gegebenheit für ihn ist. Aber mitzuteilen, was dabei sichtlich wird – dafür fehlt die Sprache, wie ihm, dem doch außerordentlich Sprachmächtigen, sehr deutlich bewusst wird. Das ist Augustinus' Problem – *eines* der Probleme, die sich ihm im Zusammenhang mit der Zeit stellen. Wittgenstein freilich empfiehlt, dieses Problem durch Vermeidung des reflexiven – bewusstseinsreflexiven – Erkenntniszugangs zu erledigen, und meint, dass auch Augustinus, im Grunde, einen anderen Zugang als den genannten will: *nicht* die Betrachtung des *nicht per se öffentlichen Zeitbewusstseins*, sondern die Betrachtung der *per se öffentlichen Zeitaussagen*. Wittgenstein sagt, gleich in dem Abschnitt der *Philosophischen Untersuchungen*, der auf den Abschnitt mit der zitierten *Scio-Nescio*-Aussage folgt:

Es ist uns, als müßten wir die Erscheinungen *durchschauen*: unsere Untersuchung aber richtet sich nicht auf die *Erscheinungen*, sondern, wie man sagen könnte, auf die ‚*Möglichkeiten*‘ der Erscheinungen. Wir besinnen uns, heißt das, auf die *Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen. Daher besinnt sich auch Augustinus auf die verschiedenen Aussagen, die man über die Dauer von Ereignissen, über ihre Vergangenheit, Gegenwart, oder Zukunft macht. (Dies sind natürlich nicht *philosophische* Aussagen über die Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.)⁵

Wittgenstein hat hier mit den „verschiedenen Aussagen“ über Zeitliches, auf die sich, wie er sagt, Augustinus besinnt, nun gerade auch die „usitatissima et manifestissima“ im obigen Augustinus-Zitat im Sinn; denn in der Tat meint Augustinus mit den „usitatissima et manifestissima“ nicht Phänomene des Zeitbewusstseins, sondern *Aussagen über Zeitliches*, und zwar *über die Dauer von Ereignissen*. Und doch scheint Wittgenstein am Ende geahnt zu haben, dass Augustinus nicht so recht als Vorfahre seiner eigenen, Wittgenstein'schen Philosophie geeignet ist – welche Philosophie man später „Ordinary Language Philosophy“ genannt hat –

³ Zitiert nach Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 89. Die hier verwendete Ausgabe der *Confessiones* hat: „Quid est ergo ‚tempus‘? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio“ (Augustinus, *Confessiones*, XI.14).

⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 89.

⁵ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 90.

mit ihrer Analyse von Ausdrucksformen zum Zwecke der Wegräumung von (angeblichen) grammatischen Missverständnissen.⁶ Sonst hätte er nicht im selben späteren Abschnitt der *Philosophischen Untersuchungen*, in dem er am Schluss die *Usitatissima-et-manifestissima*-Aussage zitiert, unmittelbar vor eben diesem Augustinus-Zitat das Folgende gesagt:

Hier ist es leicht, in jene Sackgasse des Philosophierens zu geraten, wo man glaubt, die Schwierigkeit der Aufgabe liege darin, daß schwer erhaschbare Erscheinungen, die schnell entschlüpfende gegenwärtige Erfahrung oder dergleichen, von uns beschrieben werden sollen. Wo die gewöhnliche Sprache uns zu roh erscheint, und es scheint, als hätten wir es nicht mit den Phänomenen zu tun, von denen der Alltag redet, sondern ‚mit den leicht entschwindenden, die mit ihrem Auftauchen und Vergehen jene ersteren annähernd erzeugen‘.⁷

Hier (ein großes Stück später in den *Philosophischen Untersuchungen*) scheint Wittgenstein zu spüren, dass Augustinus eher doch nicht auf seinem, Wittgensteins, Weg unterwegs ist, sondern eben auf dem Weg, den er, Wittgenstein, als eine *Sackgasse des Philosophierens* ansieht. Ist es eine Sackgasse? Wie man mit *einem* Ausdruck – „Sackgasse des Philosophierens“ – doch ganze Lebenswerke für Makulatur erklären kann! – vor allem natürlich das gewaltige Lebenswerk Edmund Husserls, der den reflexiven Erkenntnisweg *zur schnell entschlüpfenden gegenwärtigen Erfahrung* wie kein anderer vor oder nach ihm immer und immer wieder gegangen ist. Ist dieser Weg wirklich eine Sackgasse, also, nichtmetaphorisch gesagt, ein Weg ohne Sinn und Zweck, außer dem einzigen, dass man einsieht: *so* kommt man nicht weiter? Wohl doch nicht.

Was sind nun *konkret* die *Usitatissima* und *Manifestissima*, die dennoch zu großer philosophischer Perplexität Anlass geben? Augustinus' eigene Beispiele sind die folgenden Aussagen: „Wie lange hat er das gesagt?“, „Wie lange hat er das gemacht?“⁸, „Wie lange Zeit habe ich das nicht gesehen!“, „Diese Silbe braucht das Doppelte der Zeit gegenüber jener einfachen kurzen“.⁹ Was soll hier rätselhaft sein? Die Schwierigkeit für Augustinus – und es ist eine Schwierigkeit nicht nur für ihn – wird dadurch konstituiert, dass *einerseits* phänomenologisch – das heißt: in unserem sich uns reflexiv erschließenden Erleben – die Zeit nicht anders erscheint als eine *Verfließende*; dass aber *andererseits* die alltägliche Rede von *Länge* – oder *Kürze* – der Zeit und von der Abschätzung oder gar Messung der *Länge* der Zeit – der *Dauer* – Metaphern des räumlichen Abstands und der Abschätzung beziehungsweise Messung räumlichen Abstands gebraucht. Diese Metaphern scheinen – trotz ihrer Alltäglichkeit – keinerlei Basis in der Realität zu haben. Denn der Raum verfließt nicht, und die Zeit steht nicht. Nirgends in unserer Wahrnehmung der Wirklichkeit ist es so, dass wir es mit einer *stehenden Zeit* zu tun hätten, so dass wir an sie einen Maßstab anlegen könnten, um die Länge eines Abschnitts von ihr zu messen, so wie man an die Kante eines Würfels einen Meterstab anlegt, um die Kantenlänge zu messen. Der Zeitabschnitt, das Stück Zeit, dessen *Länge* zu messen wäre – es ist ja eigentlich gar nicht *da*, es ist uns nicht gegeben. Wie also messen wir seine Länge? Mit seinen eigenen Worten (hier in Übersetzung freilich)¹⁰ beschreibt Augustinus die Schwierigkeit so:

Diese beiden Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, wie sollten sie seiend sein, da das Vergangene doch nicht mehr ‚ist‘, das Zukünftige noch nicht ‚ist‘? Die Gegenwart hinwieder, wenn sie stetsfort Gegenwart wäre und nicht in Vergangenheit überginge, wäre nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit.

⁶ Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 90.

⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 436.

⁸ Lateinisch: „Quamdiu dixit hoc ille? Quamdiu fecit hoc ille?“ Gemeint ist wohl: „Wie lange Zeit nahm es ihm, dies zu sagen? Wie lange Zeit nahm es ihm, dies zu tun?“

⁹ Siehe Augustinus, *Confessiones*, XI.22.

¹⁰ Es ist die Übersetzung Joseph Bernharts, mit gelegentlichen leichten Abweichungen.

Wenn also die Gegenwart nur dadurch zur Zeit wird, daß sie in Vergangenheit übergeht, wie können wir dann auch nur von der Gegenwartszeit sagen, daß sie ist, da doch ihr Seinsgrund eben der ist, daß sie nicht sein wird? [...] Und dennoch sprechen wir von langer Zeit und kurzer Zeit, freilich nur mit Bezug auf Vergangenheit und Zukunft.¹¹

Könnte man irgendwas von Zeit sich vorstellen, so winzig, daß es gar nicht mehr sich teilen läßt, auch nicht in Splitter von Augenblicken: solche Zeit allein wäre es, die man ‚gegenwärtig‘ nennen dürfte; sie aber fliegt so reißend schnell von Künftig zu Vergangenen, daß auch nicht ein Weilchen Dauer sich dehnt. Denn sowie sie sich ausdehnt, zerfällt sie schon wieder in Vergangenheit und Zukunft; aber als Gegenwart ist sie ohne Ausdehnung. [...] Und gleichwohl, Herr, nehmen wir Zeiträume wahr und vergleichen sie miteinander und sprechen von längeren und kürzeren.¹²

Was aber messen wir, wenn nicht die Zeit in etwelcher Ausdehnung? Denn sprechen wir bei Dauer von einfach und doppelt und dreifach und gleich oder sonstwie in dieser Art, so gilt es je von Zeit als Ausdehnung. In welchem Gebiet von Zeit also, der fließenden, bestimmen wir Maße von Zeit? Etwa in der Zukunft, aus der heran sie vorüberzieht? Aber was noch nicht ‚ist‘, das können wir nicht messen. Oder in der Gegenwart, durch die hindurch sie vorüberzieht? Aber Ausdehnungsloses können wir nicht messen. Oder in der Vergangenheit, wohin sie vorüberfliegt? Aber was nicht mehr ‚ist‘, können wir nicht messen. Mir brennt der Geist danach, dies ungemein verwickelte Rätsel zu entwirren [Exarsit animus meus nosse istuc implicatissimum aenigma].¹³

Hiermit – mit dem zuletzt zitierten Satz – tut Augustinus, nebenbei gesagt, einen Ausspruch, der nicht recht zu seinem bekannten anderen Ausspruch zu passen scheint, dass er nichts weiter erkennen will als Gott und die Seele;¹⁴ die richtige Diagnose dazu dürfte sein, dass das Thema *Welt* – und insbesondere das Thema *Zeit* – bei der Erkenntnis von Gott und der Seele *unvermeidlich* ist.

Wie also messen wir die Zeit in ihrer Ausdehnung, mit anderen, vertrauenswürdigeren Worten: die zeitliche Ausdehnung, die Dauer – die doch eigentlich niemals *da* ist, uns niemals gegeben ist, da doch nichts zeitlich Ausgedehntes uns jemals gegeben ist? Nun, wir messen die *Dauer* – stets ist es die Dauer eines *Vorgangs*, doch kein *Vorgang* ist uns jemals gegeben, ist jemals *da*; – wir messen die *Dauer* mit einer Uhr natürlich. Auch zu Zeiten des Augustinus waren Uhren nicht unbekannt. Was ist also eigentlich das Problem, das Augustinus nun *hier* so brennend beschäftigt?

P. M. S.¹⁵ Hacker, der berühmte Oxforder Wittgenstein-Exeget und selbst ein Wittgensteinianer, versteht dieses Problem *vollständig nicht*. Zunächst bemerkt Hacker (zusammen mit seinem Ko-Autor Maxwell Bennett): „There is nothing wrong with talking about the *foot* of a mountain – as long as one does not wonder whether it has a shoe. There is nothing wrong with speaking of *unhealthy* food – as long as one does not wonder when it will regain its health.“ Und dann sagt er: „There is nothing wrong with talk of the *passing* of time – as long as one does not get confused (as Augustine famously did) about how to measure it.“¹⁶ Gibt es also beim Messen von Zeitlängen eigentlich überhaupt kein echtes Problem, sondern entstand für Augustinus nur ein *Pseudoproblem* dadurch, dass er eine bloß *metaphorische* Redeweise – nämlich die vom Vergehen, Vorübergehen, Verfließen der Zeit – *wörtlich nahm* und dadurch

¹¹ Augustinus, *Confessiones*, XI.14–15.

¹² Augustinus, *Confessiones*, XI.15–16.

¹³ Augustinus, *Confessiones*, XI.21–22.

¹⁴ Siehe Augustinus, *Alleingespräche*, Paderborn 1955, I.2.7.

¹⁵ Also: Peter Michael Stephan.

¹⁶ Maxwell Bennett, Peter Hacker, „The Conceptual Presuppositions of Cognitive Neuroscience. A Reply to Critics“, in: Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle, *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language*, mit Einleitung und Nachwort von Daniel Robinson, New York, NY, 2007, 127–162, dort 154.

in Verwirrung geriet? War es, *dass ein Bild Augustinus gefangen hielt* (wie man mit Wittgenstein sagen könnte¹⁷)?

Eine typisch wittgensteinianische Diagnose: eine Diagnose, die diejenigen Philosophen, die anders als Wittgensteinianer philosophisch gesinnt sind, als doch recht unbedarfte Unsinnreder hinstellt, die gegen die sogenannte „Grammatik“ verstoßen! Die Diagnose verfehlt gänzlich den wahren Sachverhalt. Denn die Rede vom Fließen der Zeit hat eine reale phänomenale Basis in unserer sich uns reflexiv erschließenden Zeiterfahrung. *Metaphorisch* ist ja eigentlich nicht die Rede vom Fließen der Zeit, sondern *metaphorisch* ist vielmehr die Rede von – zu messender – Länge und Ausdehnung der Zeit, sowie, darin implizit, die Rede von – zu bestimmenden – Orten und Abschnitten der Zeit: Zeitpunkten, Zeitstrecken, Zeiträumen – diese ganze raumanaloge Weise, von der Zeit zu reden. Wo aber findet sich die Grundlage für diese letztere Redeweise in unserer Zeiterfahrung? Dort, in unserer Zeiterfahrung, wenn überhaupt irgendwo, muss jene Grundlage zu finden sein. Denn woraus sonst sollten wir sie vernünftigerweise schöpfen? Anderswo als in unserer Zeiterfahrung ist uns Zeit ja nicht gegeben.

Sicherlich ist Augustinus' Problem (das nun interessierende) auf einer grundsätzlichen, philosophischen Ebene angesiedelt. Denn der praktische Umgang mit Uhren bereitete ihm keinerlei Schwierigkeiten (oder hätte ihm keine bereitet). Und dennoch: Was Augustinus' *philosophisches* Problem ist – das verstehen wir wohl doch am besten, wenn wir uns fragen, wie das eigentlich geht: *mit einer Uhr* die Dauer eines Vorgangs – seine Länge – *messen*. Man legt dabei gewissermaßen zwei Vorgänge aneinander, der *messende* Vorgang A wird an den *zu messenden* Vorgang B angelegt. Der messende Vorgang besteht aus Subvorgängen, die als exakt gleichlang unterstellt sind: die Takte der Uhr. Die exakt gleiche Länge dieser Subvorgänge kann man nur *unterstellen*, denn der Versuch zu beweisen, dass sie alle von exakt gleicher Länge sind, führt natürlich in einen infiniten Regress. Aber zweifelsohne, so möchte man doch meinen, wird sich diese Unterstellung mit guten Gründen wenigstens weitgehend untermauern lassen? Nun, die guten Gründe bestehen vor allem in dem einen Grund, dass man aufgrund der augenscheinlich gegebenen vollkommenen Gleichartigkeit der nacheinander eintretenden inneren Zustände der Uhr *keinen Grund* hat, anzunehmen, die Takte seien *nicht* alle exakt gleichlang.

Wenn wir den Vergleich ziehen zur Messung einer räumlichen Länge mithilfe eines hintereinander wiederholt angelegten Maßstabes, dann sehen wir das gleiche Problem auf Seiten der räumlichen Messung: Wir müssen die Konstanz der Länge des Maßstabes unterstellen, so wie wir auf Seiten der zeitlichen Messung die Konstanz der Länge des Uhrtaktes unterstellen müssen. Hier wie dort können wir uns die jeweilige Unterstellung plausibel machen, mehr aber auch nicht.

Hinzukommt aber nun auf Seiten der zeitlichen Messung die Schwierigkeit, dass man, wie es scheint, einen Vorgang doch nicht an einen anderen Vorgang *anlegen* kann, nicht einmal in einem Sinn, der irgendwie entfernt *analog* wäre zu dem Sinn, in dem man einen Maßstab an eine Kante *anlegen* kann. *Das* ist der springende Punkt bei Augustinus' Problem. Nun, in der Praxis sind wir zufrieden, wenn wir sichergestellt haben, dass der (in seiner Länge) zu messende Vorgang *gleichzeitig* mit dem messenden Vorgang beginnt und *gleichzeitig* mit diesem aufhört. Das sehen wir schon als hinreichend dafür an, dass der ganze zu messende Vorgang mit dem messenden Vorgang *simultan* ist, also an diesem letzteren sozusagen „anliegt“ (und dieses Wort ist wirklich in Anführungszeichen zu setzen).

Bei der Simultanitätsannahme haben wir es mit einer Unterstellung zu tun, die sehr wohl problematisiert werden kann. Wie könnten wir nachprüfen, dass diese Unterstellung richtig ist? Wir müssten überprüfen, dass nicht nur Anfang und Ende des zu messenden Vorgangs

¹⁷ Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 115. Wittgenstein selbst scheint – ohne Augustinus zu nennen – auf Augustinus' Problem einzugehen (freilich keineswegs verständnisvoller als sein Jünger Peter Hacker): Siehe Wittgensteins Aussagen zur *Zeitschätzung*: *Philosophische Untersuchungen*, § 607 und § 608.

und des messenden Vorgangs gleichzeitig sind, sondern auch dass jeder Phase des zu messenden Vorgangs eine mit ihr gleichzeitige Phase des messenden Vorgangs entspricht, *und umgekehrt*. Eine derartige Überprüfung können wir aber in ihrer Vollständigkeit nicht durchführen; wir können nur stichprobenweise die Gleichzeitigkeit von Phasen der beiden Vorgänge feststellen. Damit geben wir uns zufrieden; wir müssen es.

Das in augustinischer Perspektive Wichtigste ist nun aber, dass wir in der Messung der Länge eines Vorgangs letztlich darauf angewiesen sind, die Verlaufsspur des zu messenden Vorgangs *neben* der Verlaufsspur des messenden Vorgangs *im Gedächtnis* zu behalten. Nur so können wir der – wenn auch nur sehr partiell festgestellten – Simultanität der beiden Vorgänge versichert bleiben und mit einem gewissen Recht das Messergebnis als richtig annehmen. Diese Angewiesenheit verschwindet keineswegs bei einer automatisch erfolgenden Zeitmessung. Wir verlassen uns dann zwar blind auf die Apparatur, in unserem Gedächtnis sind keine Verlaufsspuren des messenden und des zu messenden Vorgangs eingezeichnet; aber wir können uns vernünftigerweise nur deshalb blind auf die Apparatur verlassen, weil wir in anderen Fällen die Plausibilität der Messergebnisse bestätigt gefunden haben, die die Apparatur oder eine zu ihr baugleiche Apparatur liefert, und zwar durch Abgleich mit dem Gedächtnisprotokoll, mit den darin eingezeichneten Verlaufsspuren. Beispielsweise finden wir auf einem Papierstreifen, den der Drucker der Uhr am Morgen ausspuckt, festgehalten, dass der zu messende Vorgang um 2 Uhr 23 und 22 Sekunden begann und um 3 Uhr 10 und 17 Sekunden endete. Dem entnehmen wir, obwohl wir nicht dabei gewesen waren, sondern fest schliefen, ohne Weiteres die Länge des Vorgangs. Aber das können wir vernünftigerweise nur deshalb tun, weil wir in nicht wenigen anderen Fällen nicht nur die Zuverlässigkeit des Datenspeichers der Uhr überprüft haben, sondern auch die Zuverlässigkeit der Uhr selbst (oder einer baugleichen Uhr), und zwar unter essenzieller Heranziehung unseres Gedächtnisses. In allen diesen Überprüfungsfällen verlief – *so weit*, wie wir das feststellen konnten: *so weit*, wie es in unserem Gedächtnis *festgehalten* ist – der durch die Uhr erzeugte messende Vorgang mit immer gleicher Taktlänge exakt simultan mit dem zu messenden Vorgang (welcher beispielsweise auch ein eigenes Erlebnis sein kann); unser Gedächtnis liefert uns zudem keinen Grund, etwas anderes als das anzunehmen. (In der Praxis überlässt man die Überprüfung der Zuverlässigkeit der Uhr selbstverständlich gerne den Leuten, die sie gebaut haben, verlässt sich also auf Autorität.)

Die Unentbehrlichkeit des messenden Subjekts, seiner Wahrnehmung und insbesondere seines Gedächtnisses bei der Messung von Zeitlängen tritt somit zu Tage. Das ist an sich noch nichts Besonderes. Eine letztliche Subjektabhängigkeit ist bei *allen* Messungen gegeben; es sind eben *wir*, die messen, nicht irgendwelche Apparaturen an unserer Stelle (obwohl wir *mit deren Hilfe* messen). Im Fall der Zeitlängenmessung geht aber die Subjektabhängigkeit offenbar so weit, dass das Phänomen der zeitlichen Extension, der Zeitlänge – dessen, was in der Zeitlängenmessung gemessen wird –, für uns gar nicht da wäre ohne das Gedächtnis. Erst das Gedächtnis – nicht schon die aktuelle Wahrnehmung: die gibt uns nur *das Fließen* (genau genommen gäbe sie ohne jedwede Beteiligung des Gedächtnisses nicht einmal *das*) – liefert auf der Grundlage der in es eingezeichneten Verlaufsspuren den einschlägigen Gehalt: *die in Abschnitte zerfallende eindimensionale Ausdehnung* – ein von der räumlichen Ausdehnung abgenommenes, vom Raum auf die Zeit übertragenes *Bild* der zeitlichen Ausdehnung: *die Linie, die Leine*, an die wir die vergangenen, erinnerten Momentanereignisse wie Schnappschüsse jedes an seinem Ort in den (gefühl) richtigen Abständen aufhängen. Nirgendwo sonst als im Gedächtnis ist für uns die statische zeitliche Reihe *in ihrer Ausdehnung* da.

Aber beachten wir nun: Wollen wir nur mit Worten im Literalsinn – ohne die Verwendung von räumlichen Metaphern – beschreiben, wie zeitliche Ausdehnung für uns im Gedächtnis gegeben ist, so türmen sich gewaltige Schwierigkeiten auf. Es ist ja *nicht* im wörtlichen Sinne so, dass Verlaufsspuren in unserem Gedächtnis eingeschrieben sind, wie es Schlittenspuren im Schnee sind; oder dass da ein langer Korridor im Geiste ist, der sich weit hinten ins Dun-

kel verliert und nach vorne das Subjekt auf kürzeste Distanz mit absoluter Schwärze konfrontiert. Das sind alles Bilder, Vergleiche, Metaphern. Wir beschreiben bereits mit *räumlichen Metaphern* das subjektive gedächtnismäßige Zeiterleben, das die Grundlage ist für die Erfassung und Darstellung objektiver Zeiterstreckung; und die Erfassung und Darstellung objektiver Zeiterstreckung ihrerseits geschieht wiederum unter Verwendung *räumlicher Metaphern*, nun aber mehr oder weniger *mathematisierter* solcher Metaphern. Anders als so, nämlich ohne räumliche Metaphern, können wir offenbar gar nicht sagen, was Zeit *in ihrer Erstreckung* ist, weder in unserem Erleben noch objektiv. Das scheinbar Selbstverständliche und Alltägliche entzieht sich der nichtmetaphorischen Rede; die Zeit *in ihrer Erstreckung* ist etwas, das *in literaler Rede* nicht mitgeteilt werden kann.

Die ausgedehnte, statische Zeit – das, was McTaggart die B-Reihe genannt hat – tritt neben die fließende, unausgedehnte Zeit – also neben das, was McTaggart die A-Reihe genannt hat¹⁸ – *nur* im Gewande des Räumlichen (es ist uns offenbar unmöglich, ihr diese Verkleidung zu nehmen); und die *Zeitstasis* tritt neben die *Zeitkinesis* auch nur – *in unserem Geiste*. Das ist, im Effekt, die für ihn gültige Erkenntnis, zu der Augustinus schließlich gelangte. In seinen eigenen Worten sagt er diese Erkenntnis wie folgt. Zunächst ihre Ankündigung:

[Es wollte] mich dünken, Zeit sei Ausdehnung und nichts anderes: aber wessen Ausdehnung, weiß ich nicht. Es sollte mich wundernehmen, wäre es nicht der Geist selbst [*ipsius animi*].¹⁹

Und dann:

Was also ist es, was ich da messe? Wo ist die kurze Silbe, mit der ich messen will? Wo ist die lange, die ich messen will? Beide sind verklungen, verfliegen, vorbei, sie ‚sind‘ nicht mehr. [...] Nicht die gehörten Silben selbst, die nicht mehr ‚sind‘, messe ich, ich messe etwas in meinem Gedächtnis, was dort als Eindruck haftet [*quod infixum manet*].

In dir, mein Geist [*anime meus*], messe ich die Zeiten. [...] Der Eindruck [*affectionem*], der von den Erscheinungen bei ihrem Vorüberziehen [*res praetereuntes*] in dir [mein Geist] erzeugt wird und dir zurückbleibt, wenn die Erscheinungen vorüber sind, der ist es, den ich messe als etwas Gegenwärtiges, nicht das, was da, den Eindruck erzeugend, vorüberging; nur ihn, den Eindruck, messe ich, wenn ich Zeiten messe. Also sind entweder die Eindrücke die Zeiten, oder ich messe die Zeiten überhaupt nicht.²⁰

Soweit Zeit statisch, also extensiv ist, ist sie nach Augustinus offenbar *im Subjekt, nur im Subjekt* – was freilich nicht hindert, dass man mittels Uhren zu intersubjektiven, und wenigstens in diesem Sinne *objektiven*, Feststellungen über Zeitlängen kommen kann. Dabei bindet man mittels Wahrnehmung und Gedächtnis und im Vertrauen auf die kontinuierliche Regelmäßigkeit der Uhr, der man sich bedient, *statische, extensive Zeit* und *kinetische, nichtextensive* zusammen. Wie das geschieht, habe ich bereits beschrieben. Augustinus kommt der Sache insofern sehr nah, als er, in einem Schlag mit seiner Subjektivierung der statischen Zeit deutlich macht wie kinetische (A-theoretische) und statische (B-theoretische) Zeit innerlich zusammenhängen (wenn man will, kann man hier auch von *zwei* Aspekten der *einen* Zeit sprechen): Im Fließen der Zeit schreiben die Vorgänge mittels der Wahrnehmung ihre bleibenden Verlaufsspuren ins Buch des Geistes ein. Anhand von diesen können wir die zeitlichen Längen der Vorgänge ablesen. Durch Übung lässt sich dabei eine nicht geringe Genauigkeit erreichen. Aber auch wenn wir eine Uhr zur Hand haben, bleibt die Heranziehung des

¹⁸ Siehe dazu: John M. E. McTaggart, „The Unreality of Time“, in: Robin Le Poidevin, Murray MacBeath (Hg.), *The Philosophy of Time*, Oxford 1993, 23–34.

¹⁹ Augustinus, *Confessiones*, XI.26.

²⁰ Augustinus, *Confessiones*, XI.27.

Gedächtnisses mit den in es eingeschriebenen Verlaufsspuren zunächst unerlässlich (bis man der Uhr blind vertraut).

Augustinus drückt sich nun aber in dem Punkt nicht korrekt aus, dass er sagt, dass man, wenn man Zeiten misst, nicht die einschreibenden Vorgänge misst, sondern die im Geist eingeschriebenen Verlaufsspuren, die *Eindrücke*. Richtig wäre es gewesen zu sagen, dass man die einschreibenden Vorgänge allerdings misst, nämlich deren Zeiten, deren zeitliche Längen, dass das aber letztlich nur *mittels* ihrer im Gedächtnis eingeschriebenen „stehenden“ Verlaufsspuren erkenntnisrational möglich ist – wie ich ausgeführt habe; diese Verlaufsspuren selbst aber misst man nicht.

Das am Schluss des obigen Zitats zum Ausdruck kommende Dilemma besteht ebenfalls nicht. Natürlich messe ich und maß auch Augustinus die Zeiten, aber die Verlaufsspuren im Geiste sind dennoch nicht *die Zeiten*. Richtig ist es aber zu sagen, dass die Verlaufsspuren im Geiste für uns die einzige Grundlage sind, von einer statischen, extensiven, B-theoretischen Zeit zu sprechen, und von den Zeiten, aus denen sie zusammengesetzt ist. Auch hieraus noch könnte man mit einiger Plausibilität schließen, dass jedenfalls *die statische Zeit* im Geiste (im Subjekt) und nur im Geiste (Subjekt) ist – die These, zu der Augustinus offenbar gelangte. Zwingend ist diese idealistische Konklusion freilich nicht. Ich mache darauf aufmerksam, dass sie im diametralen Gegensatz steht zu dem, was die meisten Philosophen *heutzutage* für richtig halten. Sie subjektivieren nicht wie Augustinus den statischen, sondern im Gegenteil den kinetischen Aspekt der Zeit; ja, manche negieren den kinetischen Aspekt sogar und plädieren für eine *vollständige Geometrisierung* der Zeitbegriffe, wie das in den Theoriebildungen der modernen Physik üblich ist. Sie plädieren dafür freilich nicht aus bloß wissenschaftspragmatischen Gründen, sondern weil sie es für die ultimative metaphysische Wahrheit halten. Phänomenologisch und im Sinne einer Epistemologie, die keine Voraussetzungen ungeprüft stehen lässt, gibt es aber keinerlei Grundlage dafür, den statischen Aspekt der Zeit über den kinetischen zu erheben, schon gar nicht dafür, vom Nichtsein des kinetischen Aspekts auszugehen. Das kann man von Augustinus lernen.

Nun noch etwas anderes, was man in der Philosophie der Zeit schon von Augustinus lernen kann. Augustinus' Überlegungen zur Zeitmessung haben uns zu der Frage geführt, wie man eigentlich mittels einer Uhr die Länge eines Vorgangs misst. Die Feststellung der Gleichzeitigkeit des Beginns *des zu messenden Vorgangs* mit dem Beginn *des messenden Vorgangs* ist Bestandteil jeder Zeitlängenmessung. Aber wie stellt man *Gleichzeitigkeit* fest, insbesondere dann, wenn die Ereignisse, deren Gleichzeitigkeit festgestellt werden soll, an räumlich getrennten Orten stattfinden? Die Frage sollte allen, die sich schon einmal mit Einsteins Spezieller Relativitätstheorie beschäftigt haben, bekannt vorkommen.

Nun, Augustinus wusste – wie Einstein – das Prinzip, nach dem man die Gleichzeitigkeit von räumlich getrennten Ereignissen feststellt (oder gegebenenfalls auch *herstellt*).²¹ Denn in den *Bekanntnissen* schildert er eine bemerkenswerte Anwendung jenes Prinzips. Wir lesen (und das Folgende ist eine Zusammenstellung von Zitaten aus einem zweieinhalb Druckseiten langen Text):

Auch mit den Astrologen, ihrer falschen Wahrsagerei, ihren gottvergessenen Verrücktheiten war ich schon fertig geworden. [...] Du [Gott] also hast mich mit einem Freund versorgt, einem wahrhaft nicht lässigen Befrager der Astrologen, selber zwar in dieser Wissenschaft nicht sehr beschlagen, der aber, wie gesagt, ein neugieriger Frager war und auch einiges davon verstand – was er, wie er sagte, von seinem Vater gehört hatte: aber wie sehr es dazu angetan war, die gute Meinung über jene Kunst gründlich zu zerstören, das ahnte er nicht. [...] Von seinem Vater habe er, Firminus, auch gehört, daß zu derselben Zeit, als die Mutter mit ihm schwanger ging, auch eine Magd bei jenem [zuvor erwähnten] Freunde des Vaters in gleichen Umständen war. [...] Und nun habe es sich

²¹ Sowohl Einstein als auch Augustinus scheinen in dieser Hinsicht weiter zu sein als Wittgenstein: siehe § 350 der *Philosophischen Untersuchungen*.

gefügt, [...] daß beide Frauen gleichzeitig niederkamen [...] Als nämlich die Frauen in die Wehen fielen, ließen beide [der Vater des Firminus und der Freund des Vaters] einander wissen, was bei jeder zu Hause vorging, und sie hielten Boten bereit, die sie gegenseitig sich zuschicken wollten, um zu melden, sobald geboren wäre, was schon unterwegs war [...]. Und nun begegneten sich, wie er [Firminus] erzählte, die Boten beiderseits in so genau gleicher Entfernung von beiden Häusern, daß der Vater und der Freund nicht umhin konnten, die gleiche Gestirnsstellung und die gleiche Geburtsminute in genauer Übereinstimmung aufzuzeichnen. Und dennoch ging es mit Firminus, der aus einer in der Heimat angesehenen Familie stammte, auf den hellgetünchten Pfaden der Welt prächtig voran, er kam zu Reichtum, er stieg zu Ehren auf, während jener Sklave, dem das Standesjoch in nichts erleichtert wurde, im Herrendienst blieb, wie Firminus bezeugte, der ihn kannte.²²

Ich überlasse es den Lesern, ihre intellektuelle Phantasie in der Frage spielen zu lassen, was Anhänger der Astrologie alles vorbringen könnten, um dem negativen Resultat dieses (von seinen Protagonisten unintendierten) *experimentum crucis* zu entgehen. Aber aus ihm kann man vor allem eine Operationalisierung des Gleichzeitigkeitsbegriffs für räumlich getrennte Ereignisse herauslesen. Im Anschluss an die gleich folgende Darstellung des Schemas dieser Operationalisierung wird u. a. auch der wohl beste Einwand, den Anhänger der Astrologie gegen das *experimentum* vortragen können, gut sichtbar sein. Hier ist das Schema der Operationalisierung:

Die Ereignisse A und B finden an getrennten Orten statt. Vom Ort des Ereignisses A wird koinzident mit dem Eintritt dieses Ereignisses entlang der Strecke zwischen den beiden Ereignisorten ein Signal ausgesandt. Vom Ort des Ereignisses B wird koinzident mit dem Eintritt des Ereignisses entlang derselben Strecke (aber in umgekehrter Richtung) ebenfalls ein Signal ausgesandt. Treffen sich die beiden Signale genau in der Mitte der Strecke (was ein dort platzierter Beobachter feststellen kann), dann waren die beiden Ereignisse genau gleichzeitig, sonst nicht.

Ich weise zunächst darauf hin, dass es keine Gleichzeitigkeitsfeststellungen ohne Beobachter gibt. Um nämlich die Gleichzeitigkeit von Ereignissen festzustellen, muss man stets auch die Koinzidenz von Ereignissen feststellen. Eine Koinzidenzfeststellung ohne Beobachter gibt es aber nicht. Wenn man eine zuverlässige, geeignete Maschine hat, dann kann zwar diese Maschine die Koinzidenzfeststellung übernehmen, aber ihre Zuverlässigkeit musste doch zuvor durch den Abgleich mit eigenen Koinzidenzfeststellungen des Beobachters überprüft werden. Auch im Fall der Feststellung – der *Messung* – von Gleichzeitigkeit und Koinzidenz kann man also mit Augustinus sagen: „In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten.“ Und zwar geschieht dies anhand von Koinzidenzwahrnehmungen, in denen wir eben zwei Ereignisse als koinzident *wahrnehmen*. Nicht immer werden Ereignisse, die wir als *so geartet* wahrnehmen, es auch sein, aber es genügt – *es muss genügen* –, auch für wissenschaftliche Zwecke, wenn in der Mehrzahl der Fälle es sich im Großen und Ganzen so verhält.

Koinzidente Ereignisse sind stets auch gleichzeitige Ereignisse; das Umgekehrte gilt aber nicht. Ereignisse, die an getrennten Orten stattfinden, sind gegebenenfalls gleichzeitig, koinzident sind sie aber niemals. Dementsprechend kann es auch keine wahrheitshaltigen Koinzidenzwahrnehmungen für räumlich getrennte Ereignisse geben (aber möglicherweise gibt es manchmal Visionen, in denen räumlich getrennte Ereignisse als *quasi*-koinzident erlebt werden – und tatsächlich *gleichzeitig* sind). Daraus erwächst die Frage, wie man die Gleichzeitigkeit räumlich getrennter Ereignisse feststellt. Das obige Operationalisierungsschema ist eine Antwort auf diese Frage, und Augustinus ist zwar wohl nicht der Erste gewesen, der von *dieser* Antwort intellektuell Gebrauch gemacht hat (er war es sicher nicht, wenn die Geschichte von den beiden Geburten keine fiktive ist); aber er scheint der Erste gewesen zu sein, der je-

²² Augustinus, *Confessiones*, VII.6.

ner Antwort, wenn auch nur *implizit*, literarischen Ausdruck verliehen hat – lange vor der Entstehung der modernen Physik.

Beachten wir, dass gemäß jenem Operationalisierungsschema eine Gleichzeitigkeitsfeststellung für räumlich getrennte Ereignisse *drei* Koinzidenzfeststellungen involviert: 1. die Feststellung der Koinzidenz der Aussendung des A-Signals *mit dem Ereignis A*; 2. die Feststellung der Koinzidenz der Aussendung des B-Signals *mit dem Ereignis B*; 3. die Feststellung der Koinzidenz des Eintreffens des A-Signals *mit dem Eintreffen des B-Signals* (in der Streckenmitte). Die Feststellung *nichtlokaler* Gleichzeitigkeit wird eben gemäß dem betrachteten Operationalisierungsschema auf die Feststellung *lokaler* Gleichzeitigkeit (das heißt: von *Koinzidenz*) *zurückgeführt*. Aber dieser Zurückführung liegt eine große stillschweigende Voraussetzung zugrunde.

Es ist dies die *Gleichgeschwindigkeitsvoraussetzung* für die beiden involvierten Signale, für das A-Signal und das B-Signal. In der Geschichte, die Augustinus erzählt, spielen die Rolle dieser Signale die beiden Botenläufer. Und hier hätte ein Verteidiger der Astrologie sehr gut einhaken können. War es denn ausgemacht, dass die beiden Botenläufer gleich schnell liefen? Vielleicht waren die beiden Geburtsergebnisse gar nicht gleichzeitig, sondern schienen es nur zu sein, weil der Bote, der das an sich spätere Ereignis meldete, um gerade so viel schneller als der andere Bote lief, wie nötig war, um das koinzidente Eintreffen der Boten in der Streckenmitte trotz Ungleichzeitigkeit der Geburtsergebnisse *dennoch* herbeizuführen. Ja, so *muss* es gewesen sein, hätte ein Verteidiger der Astrologie sagen können, denn sonst wären ja doch die nachfolgenden Schicksale der beiden Neugeborenen nicht so verschiedenartig ausgefallen (und er hätte vielleicht hinzugefügt, dass schon kleine Unterschiede zwischen den beiden Geburtsterminen erhebliche Unterschiede im späteren Schicksal ausmachen können). Wer könnte den Verteidiger der Astrologie da widerlegen? Augustinus hätte ganz gewiss seine Schwierigkeiten gehabt; über das Maß der Wahrung einer gewissen Plausibilität für seine angebliche Widerlegung der Astrologie wäre er nicht hinausgekommen.

Man hätte schon damals – unter geeigneten Bedingungen – Lichtsignale statt Botenläufer verwenden können. Und wir wissen heute, dass der Einwand des Verteidigers der Astrologie bei Verwendung von Lichtsignalen nicht sticht – allerdings *nicht* etwa deshalb, weil sich die Gleichgeschwindigkeitsvoraussetzung bei Lichtsignalen *beweisen* lässt (ein solcher Beweis gelingt bei Lichtsignalen ebenso wenig wie bei Botenläufern); sondern weil wir keinerlei Anhaltspunkt haben, anzunehmen, dass Lichtsignale im Vakuum oder im Beinahevakuum der Luft – gleichgültig, in welche Richtung sie sich bewegen – jemals eine andere Geschwindigkeit haben als 299792458 m/s. Aber Augustinus hätte bei Verwendung von Lichtsignalen im geschilderten *experimentum* unser Wissen von der konstanten endlichen Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichts gar nicht haben müssen, um *in der damaligen Wissenssituation* die Astrologie überzeugend widerlegt zu finden, ging man doch (nicht unbegründet) von einer *unendlichen* Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichts in alle Richtungen aus. Doch womöglich wären die beiden Geburtsergebnisse bei Verwendung von Lichtsignalen ja gar nicht als gleichzeitig festgestellt worden ...

Literatur

Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse/Confessiones*, Lateinisch und Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Joseph Bernhart, Frankfurt am Main 1987.

Augustinus, Aurelius: *Alleingespräche*, Paderborn 1955.

Bennett, Maxwell; Hacker, Peter: „The Conceptual Presuppositions of Cognitive Neuroscience: A Reply to Critics“, in: Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle, *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*, mit Einleitung und Nachwort von Daniel Robinson, New York, NY, 2007, 127–162.

McTaggart, John M. E.: „The Unreality of Time“, in: Robin Le Poidevin, Murray MacBeath (Hg.), *The Philosophy of Time*, Oxford 1993, 23–34.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, neu durchgesehen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1984, 225–580.