

Kristóf Nyíri

Die konservative Zeitanschauung

1. **Zur Metaphysik der Zeit**
 - 1.1. **Zeit als Illusion?**
 - 1.2. **Das Weltbild der Zeitlosigkeit**
 - 1.3. **Zeit als Wirklichkeit**
2. **Geschichte und Zeitbewußtsein**
 - 2.1. **Die Zeit der Tradition**
 - 2.2. **Eschatologisches Zeitbewußtsein**
 - 2.3. **Bürgerlich-konservatives Zeitbewußtsein**
 - 2.4. **Postmodernes Zeitbewußtsein**
3. **Heroischer Konservatismus**

Was bewahrt der Konservative? Das Leben – sein eigenes Leben. Doch das Leben ist endlich, die Zeit vergeht. Was der Konservative jenseits seines eigenen Lebens bewahren kann und bewahrt, ist die Möglichkeit des Lebens der folgenden Generationen. Daher die Verpflichtung des Konservatismus für den Wert der Familie; für die Bewahrung einer unbeschädigten Natur; für die Bewahrung der eigenen Kultur; und die Bewahrung jener Religion, ohne welche die eigene Kultur nicht fortbestehen kann. Die Geschichte kennt keine Kultur, die ohne eine erhaltende Religion fortbestanden wäre; noch freilich eine solche Kultur, die ihren Fortbestand bewahrt hätte, obwohl ihre Mitglieder die Werte einer anderen Kultur zu vertreten begonnen hatten. Gegen die »Demagogie der unbeschränkten Demokratie« argumentierend, gegen jene argumentierend, »die einen Anteil aus dem Reichtum unserer Gesellschaft für sich verlangen, ohne sich der Disziplin zu unterwerfen, die die Grundlage dieses Reichtums ist«, schrieb F. A. von Hayek: »Der Einzelne wird dadurch ein Mitglied der Gesellschaft und wird dadurch zu Ansprüchen berechtigt, daß er die Regeln der Gesellschaft befolgt. Gänzlich widersprechende Ansichten mögen ihm Rechte in anderen Gesellschaften geben, aber nicht in unserer. Für die Wissenschaft der Anthropologie mögen alle Kulturen oder Sitten gleich gut sein, wir aber halten unsere Gesellschaft dadurch aufrecht, daß wir die anderen als weniger gut betrachten.«¹

Es gilt seit Heidegger als ein Gemeinplatz, daß das Seinsproblem ein Zeitproblem ist. Die Analyse der konservativen Seinsauffassung ist zugleich eine zeitphilosophische Herausforderung. So wie unser eigenes Leben im Flusse der Zeit vergeht, findet die Aufeinanderfolge der Generationen im Flusse der Zeit statt. Wenn der Konservative das Leben bewahrt, steht er zugleich mit der Macht der Zeit im Kampf. Die konservative Weltan-

¹ Friedrich August von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Bd. 3, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, S. 172.

schauung läßt sich nur zusammen mit der konservativen Zeitanschauung verstehen. Im Folgenden versuche ich eine Charakteristik dieser Zeitanschauung zu erstellen.

1. Zur Metaphysik der Zeit

1.1. Zeit als Illusion?

In der Geschichte der Zeitphilosophie herrscht seit zweieinhalbtausend Jahren – von den Anfängen bis heute – der Gedanke, daß das Vergehen der Zeit nichts Wirkliches, sondern bloßer Schein sei. Diesen Gedanken vertraten Platon, Augustinus, Kant, aber auf eigene Art auch Wittgenstein oder gar Heidegger; und freilich McTaggart und alle, die im zwanzigsten Jahrhundert nach ihm kamen.

Platon schreibt Heraklit die Worte zu, daß »alles davongeht und nichts bleibt«, daß »alles Seiende einem strömenden Flusse« gleiche und daß man »nicht zweimal in denselben Fluß steigen« könne,² er ergreift indessen ihm gegenüber Partei für Parmenides, als er hinter der Erscheinungswelt der Veränderung eine andere Welt, jene der zeitlosen Ideen postuliert. An den Gegensatz Heraklit–Parmenides wird wiedererinnert in den ersten Sätzen des 1999 erschienenen Buches *Das Ende der Zeit* des Physikers Julian Barbour, heute wohl der extremste Fürsprecher des Gedankens einer unbeweglichen Welt. Barbour weist auf das Gemälde *Schneesturm mit Dampfschiff vor Hafeneinfahrt* von William Turner hin, das für ihn eine dramatische bildliche Repräsentation des heraklitischen Stromes und zugleich eine Widerlegung der heraklitischen Auffassung ist. Dieses Bild, betont Barbour, ist ein statisches; seit es geschaffen wurde, hat es sich an keinem Punkt verändert; es ist unbeweglich, erweckt aber die Illusion der Bewegung.³ Die aus dem Turner-Gemälde zu



J. M. W. Turner, *Steamer in a Snowstorm*, 1842

² Platon, *Kratylos*, 402a.

³ Julian Barbour, *The End of Time: The Next Revolution in Our Understanding of the Universe* (1999), London: Phoenix, 2000, S. 1.

ziehende Lehre verallgemeinernd, schreibt Barbour: »Die Aufgabe besteht nicht darin, die Zeit zu studieren, sondern in dem Aufzeigen dessen, wie die Natur den Eindruck der Zeit erzeugt.« Unser Gehirn, nimmt Barbour an, repräsentiert die zeitlose Welt jederzeit gleichsam mittels mehrerer Standfotos, die die Welt in verschiedenen Anordnungen zeigen; ihre abweichenden Inhalte miteinander vergleichend erleben wir diese Standfotos insgesamt als bewegte Bilder – *unser Gehirn führt ein Kino für uns vor*. Platon, meint Barbour, hatte geradezu recht, als er das Sein als wirklich, das Werden aber als bloßen Schein darstellte.⁴

Wenn auch von der verkehrten Seite, berührt Barbour mit seinem Turner-Hinweis doch einen wesentlichen Zug unseres Zeitbegriffs: Daß nämlich unsere Zeitvorstellung in fundamentaler Weise auf gewisse unserer Bilderlebnisse aufbaut. Wir können uns von der Zeit nur mittels Metaphern einen Begriff bilden, vor allem mittels Metaphern der räumlichen Bewegung, d. h. letzten Endes mittels *Bildern* der räumlichen Bewegung.⁵ Platon betrachtete die Zeit selbst als ein Bild: Laut seiner vielsagender Formulierung ist die Zeit *ein bewegliches Bild der Unvergänglichkeit*.⁶ Acht Jahrhunderte später stellt Augustinus der Unvergänglichkeit, der Ewigkeit, wieder die Metapher der fließenden Zeit gegenüber, als er schreibt, daß »eine lange Zeit nicht lang werde als nur durch viele vorübergehende Augenblicke, die nicht zugleich verfließen können«, daß aber »in der Ewigkeit nichts vorübergehe, sondern in ihr alles stets gegenwärtig sei; dagegen keine Zeit ganz gegenwärtig sei«,⁷ oder daß wir die Zeit kurz nennen können, »wenn in der Vergangenheit etwa zehn Tage verflossen sind«⁸. Aber diese fließende Zeit scheint für Augustinus letzten Endes begrifflich unfaßbar zu sein. Wie er in der wohl meistzitierten Passage der Philosophie der Zeit sagt: "Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand darnach fragt, weiß ich es, wenn ich es aber einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht; mit Zuversicht jedoch kann ich wenigstens sagen, daß ich weiß, daß, wenn nichts verginge, es keine vergangene Zeit gäbe, und wenn nichts vorüberginge, es keine zukünftige Zeit gäbe. Jene beiden Zeiten also, Vergangenheit und Zukunft, wie kann man sagen, daß sie sind, wenn die Vergangenheit schon nicht mehr ist und die Zukunft noch nicht ist? Wenn dagegen die Gegenwart immer gegenwärtig wäre und nicht in die Vergangenheit Übergänge, so wäre sie nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also die Gegenwart nur darum zur Zeit wird, weil sie in die Vergangenheit übergeht, wie können wir da sagen, daß sie ist..."⁹ *Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand darnach fragt, weiß ich es, wenn ich es aber einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht*. Laut dem heutigen kognitionswissenschaftlichen Standpunkt, den Platon im *Philebos* übrigens eindeutig vorwegnahm,¹⁰ hat das menschliche Denken sowohl eine verbale als eine visuelle – allgemeiner:

⁴ Ebd., S. 17, 29 und 45. o.

⁵ Andererseits bauen unsere Bilderlebnisse in fundamentaler Weise auf die Zeitlichkeit der Bilder. Stehbilder sind keine eindeutigen Bedeutungsträger, bewegte Bilder können indessen durchaus eindeutig sein; d. h. nur das in der Zeit geschehende Bild ist vollständig. Und unsere Augen tasten freilich auch Stehbilder in der Aufeinanderfolge der Zeit ab.

⁶ *Timaios*, 37d.

⁷ *Bekenntnisse*, Buch XI, Kap. XI, übers. Otto F. Lachmann.

⁸ *Bekenntnisse*, Buch XI, Kap. XV, übers. Alfred Hofmann.

⁹ *Bekenntnisse*, Buch XI, Kap. XIV, übers. Otto F. Lachmann.

¹⁰ Vgl. meine Leipziger Antrittsvorlesung »Wörter und Bilder«, *Humboldt-Nachrichten – Berichte des Humboldt-Vereins Ungarn*, No. 29, Dezember 2007, S. 31.

eine perzeptuelle – Dimension.¹¹ Und wenn in unserem Zeitdenken eben die perzeptuelle Dimension die bestimmende ist, so ist die Verlegenheit von Augustinus verständlich: Denn er besaß zwar gewisse sich auf die Zeit beziehende perzeptuelle Vorstellungen, verfügte aber nicht – ebenso wenig wie wir heute – über eine in Wörtern faßbare, genaue Definition der Zeit. Die Lösung, die Augustinus in dieser Lage wählte, war die Verneinung des äußerlich-objektiven Seins der Zeit, die Auffassung derselben als ein bloß inneres Erlebnis: »In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten... der Eindruck, den die vorübergehenden Dinge auf dich machen, bleibt auch, wenn sie vorübergegangen sind, und ihn messe ich, wenn ich die Zeiten messe.«¹²

Eine Art augustinischen Subjektivismus kennzeichnet auch jenes – sowohl im neunzehnten als auch im zwanzigsten Jahrhundert stark wirkende – zeit- und raumphilosophische Paradigma, welches Kant ausgearbeitet hatte, um die menschliche Erkennbarkeit der von Naturgesetzen geregelten Welt des von ihm derart bewunderten Newton zu erklären. Naturgesetze sind in der Auffassung von Kant allgemeingültige und notwendige Wahrheiten, zu deren Entdeckung die auf das bloß Einzelne und Zufällige gerichtete sinnliche Wahrnehmung durchaus unzureichend ist. Die Naturgesetze können wir laut Kant dadurch erkennen, daß wir selbst die grundlegenden ordnenden Prinzipien – wie z. B. das Kausalprinzip, und vornehmlich die allgemeinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit – auf den Gegenstand der Erkenntnis projizieren. "*Die Zeit ist nichts Objektives und Reales*", schreibt Kant bereits in seiner Inauguraldissertation aus dem Jahre 1770, "sondern eine subjektive, durch die Natur des menschlichen Geistes notwendige Bedingung, wonach alles Sinnliche nach einem bestimmten Gesetze einander beigeordnet wird. Sie ist eine *reine Anschauung*."¹³ Obwohl allerdings die Zeit subjektiv ist, ist sie dennoch die Grundlage jeder Objektivität, jeder Gegenständlichkeit; sie ist überhaupt der Rahmen, in dem für uns die Gegenstände erscheinen können. Kant geht bereits 1770 die ersten Schritte auf jenem Weg eines Seiltanzes ohne Seil der labil-schillernden begrifflichen Unterscheidungen, der dann zum Schwindel der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁴ führt. Die Inauguraldissertation fährt dann so fort: »Obgleich nun die Zeit, an sich und absolut gesetzt, eine Einbildung [ens imaginarium] ist, so ist sie doch ... ein höchst wahrer Begriff und die über alle möglichen Gegenstände der Sinne ins Unbegrenzte sich erstreckende Bedingung anschaulicher Vorstellung.«¹⁵ Entsprechende Passagen aus der zweiten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft*: »Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. ... Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestün-

¹¹ Siehe meinen Aufsatz »Bilder aus der Perspektive der natürlichen Theologie«, in Theo Hug und Andreas Kriwak (Hrsg.), *Visuelle Kompetenz: Beiträge des interfakultären Forums Innsbruck Media Studies*, Innsbruck: Innsbruck University Press, 2010, S. 285–306. Der Text ist eine etwas gekürzte deutsche Fassung meiner Schrift »Images in Natural Theology« (http://www.hunfi.hu/nyiri/Nyiri_Glasgow_tlk.pdf), die im *Oxford Handbook of Natural Theology* erscheint (Hrsg. von Russell Re Manning, Oxford: Oxford University Press, 2011).

¹² *Bekenntnisse*, Buch XI, Kap. XXVII, übers. Otto F. Lachmann.

¹³ »*Tempus non est obiectivum aliquid et reale, ... sed subiectiva condicio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus.*« (Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 14, Punkt 5.) Die deutsche Übersetzung entnehme ich Eislers *Kant-Lexikon*.

¹⁴ Erste Ausgabe (A) 1781, zweite Ausgabe (B) 1787.

¹⁵ *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 14, Punkt 6.

de, oder den Dingen als objective Bestimmung anhänge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt...«¹⁶

Auch Kant nimmt einen Zusammenhang zwischen Zeit und Bild wahr. Laut einer vielzitierten Formulierung von ihm können wir an die Zeit nicht denken, ohne in Gedanken eine gerade Linie zu ziehen (»die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll«).¹⁷ Und der Zeitaspekt spielt eine Hauptrolle im sozusagen bildphilosophischen Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* – im berühmt-berüchtigten Schematismus-Kapitel.¹⁸ »Das reine Bild ... aller Gegenstände der Sinne ... überhaupt«, schreibt hier Kant, »[ist] die Zeit«,¹⁹ und das heißt: wenn wir uns von Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge nicht irgendein abstraktes Bild machen können, so können wir auch von der Ordnung der gegenständlichen Welt keine Vorstellung haben. Auch taucht an dieser Stelle die Fluß-Metapher auf: »Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren.«²⁰ In einem späteren Teil der *Kritik der reinen Vernunft* trägt dieselbe Metapher eine entgegengesetzte Aussage: »die Zeit aber, mithin alles was im inneren Sinne ist, [fließt] beständig.«²¹ Ob wir allerdings die Zeit nun als fließend oder eben als unwandelbar betrachten müssen, ist dieselbe in der Philosophie Kants eine Dimension nicht der Welt an sich, sondern bloß der gegenstandsschaffenden Tätigkeit unseres erkennenden Ichs.

Auf Kant werde ich, die Fluß-Metapher der Zeit analysierend, in Punkt 1.3. dieses Aufsatzes noch zurückkommen. Wir wollen nun anhand dieser Metapher einen Blick auf Wittgenstein werfen. »Das Unmittelbare«, schreibt er in sein Notizbuch am 11. Okt. 1929, »ist in ständigem Fluß begriffen. (Es hat tatsächlich die Form eines Stroms).«²² Obwohl sich Wittgensteins Bemerkung auf unsere Bewußtseinsprozesse bezieht, läßt sich dieselbe auch aus zeitphilosophischer Sicht verwerten – insbesondere die Zeichnung, die er dieser Bemerkung hinzufügt, und die ich weiter unten im 3. Punkt erörtere. Man muß indessen sehen, daß sich Wittgensteins Denken nicht so sehr auf die Natur der Zeit richtet als vielmehr auf die Frage, welche *Mißverständnisse* es denn sind, die die Philosophie überhaupt dazu bringen, sich mit der Zeit zu beschäftigen? »[M]an [kann] nicht sagen«, schreibt er, »die Zeit fließt«, wenn man mit ›Zeit‹ die Möglichkeit der Veränderung meint.«²³ Die Zeit als Träger oder Medium der Veränderung ist eine Illusion; und bereits 1932 faßt Wittgenstein die Fluß-Metapher als einen zu solcher Illusion führenden Irrweg auf. Wie er sich (vor seinen Studenten in Cambridge) ausgedrückt hat: bloß dadurch, daß ein Satz »englisch klingt«, nehmen wir ohne weiteres an, derselbe sei »sinnvoll«. »So reden wir zum Beispiel vom Fluß der Zeit und nehmen an, daß es sinnvoll sei, von ihrem Fluß zu reden, nach der Analogie der Flüsse. ... Die Diskussion vom ›Fluß der Zeit‹ zeigt, wie die philosophischen Probleme entstehen. Philosophische Schwierigkeiten werden

¹⁶ B 46 und B 49.

¹⁷ B 154.

¹⁸ Eine ausführlichere Erörterung der Problematik des Schematismus-Kapitels liefere ich in meinem Beitrag »Kritik des reinen Bildes: Anschauung, Begriff, Schema«, in H. Lenk und R. Wiehl (Hrsg.), *Kant Today / Kant aujourd'hui / Kant heute*, Münster: LIT, 2006, S. 71–84.

¹⁹ B 182.

²⁰ B 183.

²¹ B 291.

²² MS 107, S. 159.

²³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen* (1930), § 52.

dadurch verursacht, daß man die Sprache nicht praktisch gebraucht, sondern erweitert... Man bildet Sätze und fragt sich dann, was sie bedeuten könnten.«²⁴ Ähnlich im *Braunen Buch*, wo Wittgenstein zur Frage des Vergehens der Zeit sagt: »Es ist klar, daß [diese Frage] dann am leichtesten in unserm Geiste auftauchen wird, wenn uns beim Nachdenken über die Zeit das Bild des Kommens und Gehens, des Vorbeifließens, gefangen hält; wenn wir in erster Linie immer an Geschehnisse denken, in denen es ein solches Vorbeiziehen wirklich gibt. Wie etwa, wenn wir an einem Fluß stehen, auf dem Holz geflößt wird: die Stämme ziehen an uns vorüber, die, welche vorüber sind, sind alle rechts von uns, die noch kommen, links. Wir gebrauchen diesen Vorgang nun als Gleichnis für *alles* Geschehen. Ja das Gleichnis ist in die Ausdrücke unserer Sprache gelegt... Wir sprechen vom Lauf der Ereignisse, – aber auch vom Laufe der Zeit, – des Flusses, auf welchem die Stämme an uns vorbeiziehen. (›Die Zeit ist da‹, ›die Zeit ist längst vorbei‹, ›es kommt die Zeit‹, etc., etc.) Und so kann mit dem Wort ›Zeit‹ das Bild eines ätherischen Flusses untrennbar verbunden sein, mit den Worten ›Vergangenheit‹ und ›Zukunft‹ das Bild von Gebieten, aus deren einem die Ereignisse in das andere ziehen (›das Land‹ der Zukunft, der Vergangenheit.) Und doch können wir natürlich keinen solchen Strom finden und keine solchen Örter. Unsere Sprache läßt Fragen zu, zu denen es keine Antwort gibt. Und sie verleitet uns diese Fragen zu stellen durch die Bildhaftigkeit des Ausdrucks. Eine Analogie hat unser Denken gefangen genommen und schleppt es unwiderstehlich mit sich fort.«²⁵

Mit der Beschreibung der Fluß-Metapher beginnt und mit ihrer Zurückweisung wird fortgesetzt der klassische, gegen die Wirklichkeit der Zeit argumentierende Aufsatz von J. J. C. Smart aus dem Jahre 1949.²⁶ Der Gedankengang von Smart stand möglicherweise unter dem Einfluß von Wittgenstein,²⁷ und gewiß unter dem Einfluß von McTaggarts 1908 erschienener Schrift »Die Irrealität der Zeit«.²⁸ McTaggarts Argumentation ist von peinlicher Einfalt. Im Kern zusammengefaßt: Wenn die Zeit wirklich ist, dann sind die in ihr stattfindenden Ereignisse einerseits vergangen, gegenwärtig und zukünftig (die McTaggartsche sogenannte »A-Reihe« der Zeit), andererseits stehen sie im Verhältnis von »früher« und »später« (die sogenannte »B-Reihe«). Die B-Reihe allein reicht nicht aus, um die Natur der Zeit auszudrücken, sie muß begrifflich durch die Unterscheidung vergangen–gegenwärtig–zukünftig ergänzt werden, wobei aber laut McTaggart letztere Unterschei-

²⁴ Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932–1935, hrsg. von Alice Ambrose (Oxford: Basil Blackwell, 1979), S. 13 und 15.

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Preliminary Studies for the »Philosophical Investigations«: Generally Known as the Blue and Brown Books*, hrsg. von Rush Rhees (1958; Nachdruck Oxford: Basil Blackwell, 1964, S. 107 f.), hier zitiert nach der erweiterten Fassung in Ludwig Wittgenstein, *Eine Philosophische Betrachtung* (Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Bd. 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970, S. 156).

²⁶ Smart, »The River of Time«, *Mind*, Neue Folge, Jg. 58, Nr. 232, S. 483–494, deutsche Übersetzung in Walter Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe (Hrsg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, S. 106–119.

²⁷ Typoskripte des *Blue Book* und des *Brown Book* waren in den 1940-er Jahren im angelsächsischen Sprachgebiet ohne allzu grosser Mühe zugänglich.

²⁸ J. Ellis McTaggart, »The Unreality of Time«, *Mind*, Neue Folge, Jg. 17, Nr. 68, S. 457–474, deutsche Übersetzung in Zimmerli und Sandbothe (Hrsg.), S. 67–86. Auf den Strom der Zeit weist McTaggart in einer Fußnote hin: »insofern man sich das Selbst überhaupt als in Bewegung vorstellt ... stellt man sich das Selbst als ein solches vor, das sich zusammen mit dem Punkt der Gegenwartigkeit den Strom der Ereignisse von ›vergangen‹ zu ›zukünftig‹ entlang bewegt« (Zimmerli und Sandbothe, Hrsg., S. 81).

«Vergangen», »gegenwärtig« und »zukünftig«, schreibt er, »sind inkompatible Bestimmungen. Jedes Ereignis muß entweder das eine oder das andere sein, aber kein Ereignis kann mehr als eines sein. ... Wenn M vergangen ist, ist es gegenwärtig und zukünftig gewesen. Wenn es zukünftig ist, wird es gegenwärtig und vergangen sein. Wenn es gegenwärtig ist, ist es zukünftig gewesen und wird vergangen sein. Demnach sind alle drei inkompatiblen Terme präzifizierbar für jedes Ereignis, was offensichtlich im Widerspruch dazu steht, daß sie inkompatibel sind...«²⁹ Folglich, behauptet McTaggart, sei die Zeit unwirklich. Obwohl gegenüber McTaggarts Argumentation immer wieder vernichtende Kritiken veröffentlicht wurden,³⁰ ist diese bis zum heutigen Tage von entscheidendem Einfluß auf die angelsächsische und deutsche analytische Philosophie. Dieser Einfluß ist kaum bloß jener – zweifellos eigenartigen – mentalen Einstellung zuzuschreiben, von welcher die in der analytischen Subkultur sozialisierten Philosophen meistens gekennzeichnet sind. Ich selbst kann mir denselben in erster Linie mit der – zufälligen und scheinbaren – geistesgeschichtlichen Parallele erklären, die zwischen McTaggarts Auffassung einerseits und der Minkowskischen Interpretation der speziellen Relativitätstheorie andererseits entstanden ist. Fast zur gleichen Zeit, als McTaggarts Aufsatz veröffentlicht wurde, hielt Minkowski, am 21. September 1908, seinen sofort berühmt gewordenen Vortrag »Raum und Zeit«. Er begann mit folgenden Worten: »Die Anschauungen über Raum und Zeit, die ich Ihnen entwickeln möchte, sind auf experimentell-physikalischem Boden erwachsen. Darin liegt ihre Stärke. Ihre Tendenz ist eine radikale. Von Stund' an sollen Raum für sich und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren.«³¹

Minkowskis Gedanke wurde vom Mathematiker Hermann Weyl fortgeführt, als er 1918 schrieb: »[D]er Schauplatz der Wirklichkeit [ist] nicht ein dreidimensionaler Euklidischer Raum ..., sondern die vierdimensionale Welt, in der Raum und Zeit in unlöslicher Weise miteinander verbunden sind. ... Sie ist ein vierdimensionales Kontinuum, weder »Raum« noch »Zeit«; nur das an einem Stück dieser Welt hinwandernde Bewußtsein erlebt den Ausschnitt, welcher ihm entgegenkommt und hinter ihm zurückbleibt, als *Geschichte*, als einen in zeitlicher Entwicklung begriffenen, im Raume sich abspielenden Prozeß.«³² Auf Weyl wies anerkennend Heidegger in seinem Aufsatz *Der Begriff der Zeit*, 1924 hin: »Weil die Relativitätstheorie sich auf die Fundamente der Zeitbestimmung besinnt, muß in ihrer Arbeit »die Zeit« selbst scharfer sichtbar werden. Insbesondere zeigen die Arbeiten von *H. Weyl*, der bei seinen grundsätzlichen Überlegungen durch die Phaenomenologie geschult ist, eine Tendenz, die Mathematik immer ursprünglicher nach dem Zeitphaenomen zu richten.«³³ Nach dem *Zeitphaenomen*? Konnte Heidegger Weyl mißverstanden haben? Wie wir sogleich sehen werden, ist hier keinesfalls von einem Mißverständnis die

²⁹ Ebd. S. 78 f.

³⁰ Einen Überblick dieser Kritiken liefere ich in meinem Aufsatz »Hundred Years After: How McTaggart Became a Thing of the Past«, in T. Czarnecki et al. (Hrsg.), *The Analytical Way: Proceedings of the 6th European Congress of Analytic Philosophy*, London: College Publications, 2010, S. 47–64.

³¹ Hermann Minkowski, *Raum und Zeit*. Vortrag, gehalten auf der 80. Naturforscher-Versammlung zu Köln, am 21. September 1908. Leipzig und Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1909, S. 1.

³² Hermann Weyl, *Raum–Zeit–Materie* (1918). Fünfte, umgearbeitete Auflage. Berlin: Julius Springer, 1923, S. 218.

³³ Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2004, S. 79, Anm. 9.

Rede. Der Autor von *Sein und Zeit* hat die Minkowski–Weylsche Deutung der Relativitätstheorie in der Tat akzeptiert, ja in die Grundlagen seiner Zeitphilosophie eingebaut.

In den Schriften des jungen Heidegger wird die Relativitätstheorie immer wieder erwähnt. So bereits in seinem 1915 gehaltenen Vortrag »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«, wo sich der – mathematisch ganz und gar nicht ungebildete³⁴ – Autor auf Einsteins 1905-er Arbeit beruft, die zeitphilosophische Relevanz der Relativitätstheorie allerdings noch bezweifelt: bei dieser Theorie, meint er hier, handelt es sich nicht um die Zeit an sich, sondern um »das Problem der *Zeitmessung*«, und die Darstellung der Zeit als gleichsam eine vierte Raumdimension bestärkt nur die Anschauungsweise der klassischen Physik, die »die eigentliche Zeit in ihrem Fluß [zerstört] und sie erstarren [läßt]. Der Fluß gefriert, wird zur Fläche, und nur als Fläche ist er zu messen.«³⁵ Demgegenüber heißt es am Anfang seines Vortrages »Der Begriff der Zeit«, 1924: »Das Interesse dafür, was die Zeit sei, ist in der Gegenwart neu geweckt durch die Entwicklung der physikalischen Forschung... Der jetzige Stand dieser Forschung ist fixiert in der Einsteinschen Relativitätstheorie. Einige Sätze daraus: Der Raum ist an sich nichts; es gibt keinen absoluten Raum. ... Auch die Zeit ist nichts. Sie besteht nur infolge der sich in ihr abspielenden Ereignisse. Es gibt keine absolute Zeit, auch keine absolute Gleichzeitigkeit. – Man übersieht leicht über dem Destruktiven dieser Theorie das Positive, daß sie gerade die Invarianz der Gleichungen, die die Naturvorgänge beschreiben, gegenüber beliebigen Transformationen nachweist.«³⁶ Daß diese Passage grundsätzlich nicht als eine ironische betrachtet werden darf,³⁷ soll ein Zitat aus Heideggers 1925-er Marburger Vorlesungen belegen: »In der *Physik* kam die Revolution durch die *Relativitätstheorie*, die keinen anderen Sinn hat als die Tendenz, den ursprünglichen Zusammenhang der Natur, so wie er unabhängig von jeder Bestimmung und Befragung besteht, herauszustellen. Die Theorie, die sich als Relativitätstheorie bezeichnet, ist eine Theorie der Relativitäten, d. h. eine Theorie der Zugangsbedingungen und Auffassungsweisen, die so gestaltet werden sollen, daß in diesem Zugang zur Natur, in bestimmter räumlich-zeitlicher Messungsart, die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze gewahrt bleibt. Sie will keinen Relativismus, sondern umgekehrt: Ihre eigentliche Absicht ist gerade, das An-sich der Natur zu finden, auf dem Umwege über das Gravitationsproblem, konzentriert als Problem der Materie.«³⁸

³⁴ Vgl. István M. Fehér, *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja* [Martin Heidegger: *Der Lebensweg eines Denkers im zwanzigsten Jahrhundert*], 2., erw. Ausgabe, Budapest, Göncöl Kiadó, 1992, S. 18. f., Anm. 3.

³⁵ Siehe Martin Heidegger, »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«, *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik* 161 (1916), neu abgedruckt in Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1978, S. 423 f. Noch 1919 tritt Heidegger als Vertreter des »Ansich des strömenden Erlebens des Lebens« auf, siehe Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1987, S. 116.

³⁶ Martin Heidegger, »Der Begriff der Zeit«, gehalten aufgrund des oben in Anm. 33 angeführten längeren Aufsatzes, die zitierte Passage siehe auf S. 109.

³⁷ Auch dann nicht, wenn *Der Begriff der Zeit* folgende Formulierung ebenfalls enthält: »Dieses Rechnen mit der Zeit macht sie aber nie zum »Raum«. Zeit läßt sich nicht verräumlichen" (ebd., S. 79).

³⁸ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1979, 3., durchgesehene Auflage 1994, S. 5. Hier zieht also Heidegger die Resultate der allgemeinen Relativitätstheorie bereits ebenfalls in Betracht.

Sowohl im *Begriff der Zeit* als auch im *Sein und Zeit* wird die Fluß-Metapher der Zeit von Heidegger bereits konsequent und scharf zurückgewiesen, und zwar sowohl als eine philosophische (»theoretische«) Formel, als auch als eine das alltägliche Leben leitende Anschauung. Die für die alltägliche Anschauung wie es heißt »natürliche« Auslegung läßt uns sagen: »die Zeit vergeht«; die alltägliche Anschauung sucht die Zeit im *Jetzt*, das aber »fließt und flieht«; für den alltäglichen Mensch besagt: »[v]ergangen ...: *jetzt* nicht mehr; zukünftig: *jetzt* noch nicht«. ³⁹ Dieser Anschauung entspricht laut Heidegger auch der traditionell gewordene philosophische Zeitbegriff als »abfließende[s] Nacheinander«, ⁴⁰ als die »theoretische Vorstellung eines kontinuierlichen ›Jetzt-Flusses‹«. ⁴¹ Für »das vulgäre Zeitverständnis« zeigt sich die Zeit »als eine Folge von ständig ›vorhandenen‹, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als ›Fluß‹ der Jetzt, als ›Lauf der Zeit‹.« ⁴² Diesem Zeitverständnis gegenüber faßt Heidegger die Zeit als »Erstreckung«, »Erstrecktheit«, ⁴³ als »Spanne« ⁴⁴ auf, die »Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart« aber als gleichsam Nebeneinandergeordnetheiten, *Ek-stasen* der Zeitlichkeit. ⁴⁵ Wie sich William Barrett in seinem grundlegenden Aufsatz ausdrückt, ist für Heidegger die Zeit im wesentlichen ein *Zeitfeld*, die ekstatische Zeitlichkeit ist in Wirklichkeit eine *horizontale* Zeitlichkeit. ⁴⁶ Sprechen wir es aus: die ekstatische Zeit ist in Wirklichkeit eine *statische* Zeit; für Heidegger *vergeht* die Zeit *nicht*; die Vorstellung der vergehenden Zeit ist für Heidegger eine Wahnvorstellung.

1.2. Das Weltbild der Zeitlosigkeit

Heidegger sieht einen Zusammenhang zwischen der Vorstellung der vergehenden Zeit – dem alltäglichen Zeitverständnis – und dem alltäglichen, üblichen, die Wirklichkeit des Seins nicht zur Kenntnis nehmenden menschlichen Leben. Der Mensch, der ein solches Leben lebt, wird von Heidegger dem authentischen Menschen gegenübergestellt und als »uneigentlich«, inauthentisch, bezeichnet. Der inauthentische Mensch flüchtet vor der Endlichkeit der Zeit, nämlich vor seiner eigenen Endlichkeit, vor dem Tode; er will sich möglichst viel von jener Zeit zusammenraffen, »die noch kommt und ›weitergeht‹«; aber er hat eben niemals für nichts genügend Zeit, ⁴⁷ er *zerstreut* die Zeit. ⁴⁸ Demgegenüber »bleibt es die Auszeichnung der Zeitlichkeit eigentlicher Existenz, daß sie in der Entschlossenheit nie Zeit verliert und ›immer Zeit hat‹«. ⁴⁹ Das authentische Leben ist sich im klaren über den auf ihn wartenden Tod, sein Sein ist durch das klare Bewußtsein des kommenden Todes gekennzeichnet, seine Taten sind bereits jetzt gleichsam durch die Rahmenbedingungen jener gewissen Zukunft bestimmt: das Werk *Sein und Zeit*, wie ich

³⁹ *Der Begriff der Zeit*, S. 77. Im Manuskript steht am Seitenrand: »Fluß der Zeit«.

⁴⁰ Ebd., S. 79.

⁴¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Niemeyer, 1967, S. 410.

⁴² Ebd., S. 422. o.

⁴³ Siehe bes. ebd., S. 374 und 409.

⁴⁴ Ebd., S. 409. Heidegger verwendet hier auch die Ausdrücke »Spannweite« und »Gespanntheit«, letzteren Ausdruck aber nur in der Bedeutung von *ausgespannt*, nicht von *Spannung*.

⁴⁵ Siehe bes. ebd., S. 328 f. und 422 f.

⁴⁶ William Barrett, »The Flow of Time«, in der von Richard M. Gale herausgegebenen Sammlung *The Philosophy of Time: A Collection of Essays*, London: Macmillan, 1968, S. 356 f.

⁴⁷ *Sein und Zeit*, S. 425 und 410.

⁴⁸ Ebd., S. 390.

⁴⁹ Ebd., S. 410.

darauf unten im Punkt 2.2 noch zurückkomme, vertritt eine Art innerweltlicher Eschatologie. Laut Heidegger bildet die Fluß-Metapher der Zeit die Weltanschauung des uneigentlichen Menschen ab. Dieser Gedanke Heideggers wird ausgezeichnet paraphrasiert – aber wie ich dies im Punkt 3 andeuten werde, auch zurückgewiesen – von William Barrett: »The inauthentic individual ... cowering before his own possibilities, lets time slip away and experiences it only as a passive flow of his being. Here ... time is seen as a sequence, and one before which the individual stands impotent. In its flow it sweeps the individual away with it. Or else it seems to flow too sluggishly and then he restlessly counts off the slow heavy minutes. He turns away from its brutal flow in diversion ..., and so for a short time he can ... forget that the flow is always there, whether threatening in its speed or frightful in its sluggishness. Like a man on shipboard looking out over the stern at the foaming wake, he has turned his back on the future and he sees time as a wave rushing backward into the past.«⁵⁰

Die eschatologische Zeitlosigkeit ist keine Zeitlosigkeit der Ewigkeit. In Heideggers statischer Zeitauffassung hat nicht nur das Nacheinander der Augenblicke, sondern auch der statische Augenblick keinen Platz: »der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ›stehenden Jetzt‹ (nunc stans)« entspringt ebenso dem »vulgären Zeitverständnis«, wie die Vorstellung der vergehenden Zeit.⁵¹ In der Geschichte der Zeitphilosophie ist dieser Standpunkt eine Ausnahme: dem Schein vom Vergehen der Zeit – wir konnten das bereits bei Augustinus beobachten – wird üblicherweise die Wirklichkeit der ewigen Zeit, eben die Ewigkeit gegenübergestellt. So auch bei McTaggart, der ein Jahr vor dem Erscheinen seines *Mind*-Aufsatzes⁵² einen Vortrag vor einer kalifornischen philosophischen Gesellschaft mit dem Titel »Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit« hielt. »All existence which presents itself as part of our ordinary world of experience«, schrieb hier McTaggart, »presents itself as temporal. But ... we have reason to believe that some reality which exists, exists timelessly – not merely in the sense that its existence endures through unending time, but in the deeper sense that it is not in time at all. ... I do see a possibility of showing that the timeless reality would be, I do not say unmixedly good, but very good, better than anything which we can now experience or even imagine. I do see a possibility of showing that all that hides this goodness from us – in so far as it is hidden – is the illusion of time.«⁵³ Dies ist also der weltanschauliche Hintergrund, gegen dem die einleitende Passage des *Mind*-Aufsatzes gedeutet werden muß: »zu allen Zeiten [hat sich] der Glaube an die Irrealität der Zeit als einzigartig verlockend erwiesen. – In der östlichen Philosophie und Religion stellen wir fest, daß diese Doktrin von zentraler Bedeutung ist. Und im Westen, wo Philosophie und Religion weniger eng verbunden sind, stellen wir fest, daß die gleiche Doktrin sowohl bei Philosophen als auch bei Theologen immer wiederkehrt. Die Theologie hält sich nie über einen längeren Zeitraum von der Mystik fern, und beinahe jede Mystik leugnet die Realität der Zeit.«⁵⁴

⁵⁰ Barrett, a. a. O., S. 363.

⁵¹ *Sein und Zeit*, S. 427.

⁵² Siehe oben, Anm. 28.

⁵³ »The Relation of Time and Eternity«, im Band J. Ellis McTaggart, *Philosophical Studies*, hrsg. von S. V. Keeling, London: Edward Arnold, 1934, S. 135.

⁵⁴ McTaggart, »Die Irrealität der Zeit«, a. a. O., S. 67.

Sieben Jahre vor dem Erscheinen von McTaggarts *Mind*-Aufsatz schrieb der amerikanische Philosoph-Psychologe William James folgendermaßen über die religiöse, und des näheren über die mystische Erfahrung: »Es gibt einen nur den Frommen bekannten Gemütszustand«, schreibt James, »in welchem der Wille, sich selbst zu behaupten und durchzusetzen, der Bereitschaft gewichen ist, zu schweigen und ein Nichts in den Fluten und Wasserbächen Gottes zu sein. In dieser Gemütsverfassung ist das, was wir am meisten fürchteten, für uns zur Erlösung geworden, und die Stunde unsres moralischen Todes hat sich in die Geburtsstunde unsrer Seele verwandelt. Die Zeit der Spannung in unsrer Seele ist vorüber; sie ist dem Zustande glücklicher Ruhe, tiefbefriedigten Aufatmens und dem Gefühl der Ewigkeit gewichen, das keine Angst um eine drohende Zukunft mehr kennt.«⁵⁵ Von den zahlreichen Bekenntnissen, die James hier sammelt, wollen wir folgende anführen: »Ich habe mehrmals gefühlt, daß ich eine Zeitlang in vertrautem Verkehr mit der Gottheit stand. Diese Erlebnisse kamen unerbeten und unerwartet... Einmal hatte ich ein solches Erlebnis, als ich auf dem Gipfel eines hohen Berges stand; ich erblickte eine ... Landschaft, die sich in die weite, gewölbte Fläche des Ozeans verlor, der bis zum Horizont reichte; und unter mir sah ich nichts, als eine unendliche Masse weißer Wolken... Ich hatte die Empfindung, als hätte ich mein eignes Selbst verloren; begleitet aber war dieses Empfindung von einer inneren Erleuchtung, die mich einen tieferen Sinn des Lebens erkennen lehrte.«⁵⁶ Die Weltanschauung der Zeitlosigkeit, das Erlebnis der ewigen Gegenwart,⁵⁷ steht hier in der Gestalt der Erhabenheit der Natur, des Erlebnisses des Naturschönen vor uns. Doch während es nicht schwierig ist, zum zitierten Erlebnis eine künstlerische Darstellung zu finden – man denke nur an Friedrichs »Wanderer über dem Nebelmeer« (1818) – kann diese Darstellung gewiß nicht als eine gleichsam unmittelba-

⁵⁵ William James, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens* (1902), übers. von Georg Wobbermin, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907, S. 43.

⁵⁶ Ebd., S. 65 f.

⁵⁷ Die Ewigkeit wird als die *existentielle Form* der Zeit behandelt bei dem orthodoxen Theologen Pavel Nikolaevich Evdokimov in seinem Buch *Die Kunst des Ikons*. »Die Ewigkeit«, schreibt er, »können wir erleben im Augenblick, in der »ewigen Gegenwart««, welches Erlebnis aber eben nicht identisch ist mit dem Erlebnis der »angehaltenen Zeit«: »Die angehaltene Zeit ist das fürchterlichste Bild.« Als die beiden anderen Formen der Zeit erwähnt er die *zyklische Zeit*, »deren graphisches Bild der geschlossene Kreis ist, die Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt«, bzw. die *geschichtliche Zeit*, »deren Bild die endlos weitergehende Linie ist« (Paul Evdokimov, *L'Art de L'Icone: Théologie de la Beauté*, Paris: Desclée De Brouwer, 1972, hier nach der amerikanischen Ausgabe zitiert: *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, Redondo Beach, CA: Oakwood Publications, 1990, S. 129). Auf die Frage der geschichtlichen Zeit komme ich weiter unten in Punkt 2.3, auf den Begriff der zyklischen Zeit in Punkt 2.1 zurück. Fundamentale Analysen zum letzteren Begriff liefert die Ägyptologie. *Zyklische Zeit*, »das drohende Stehenbleiben der Zeit«, und eine Art Ewigkeit sind die Themen von László Kákósy, »Az egyiptomi időfogalom« [»Der ägyptische Zeitbegriff«, 1974], neu abgedruckt in Kákósy, *Az alexandriai időisten: Válogatott tanulmányok (1957–1998)*, Budapest: Osiris, 2001, S. 137–144; das Verhältnis von zyklischer und linearer Zeit wird tief-schürfend analysiert von Jan Assmann in seinem *Ägypten: Eine Sinngeschichte* (1996), Frankfurt/M.: Fischer, 1999, siehe bes. S. 26–31; grundlegend zum Thema ist freilich auch Assmanns früheres Buch *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1975. Eine auch aus bildphilosophischer Sicht inspirierende Darlegung der Problematik des ägyptischen Zeitbegriffes liefert Attila Márton Farkas, *Filozófia előtti filozófia: Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban [Philosophie vor dem Zeitalter der Philosophie: Symbolisches Denken im alten Ägypten]*, Budapest: Typotex, 2003.



Caspar David Friedrich, »Wanderer über dem Nebelmeer«

re Metapher der Ewigkeit bezeichnet werden in dem Sinne, in welchem die sich vorwärtsbewegende Linie als eine unmittelbare Metapher der vergehenden Zeit bezeichnet werden kann. Findlay hat zweifellos recht, wenn er schreibt, daß »the constant striving towards time-transcendence in the thought of metaphysicians and logicians ... bears witness to the partial understanding of something that they cannot hope to illustrate.«⁵⁸ Die Betonung fällt bei Findlay allerdings nicht auf die Nicht-Illustrierbarkeit der Ewigkeit, sondern auf deren partielle Erfassbarkeit: »The notion of an experience in which all time, without loss of order, and without precise anticipation of later stages in earlier ones, can be compressed into a single luminous instant, is a notion towards which we are constantly tending. We know obscurely, and if only by analogy, what sort of state it would be. ... Eternity, of whose perfection Time is the ever imperfect image. ... The arguments of Parmenides and McTaggart may be invalid, but what they seek to establish may at some level be significant and true.«⁵⁹ Diesen Begriff der Ewigkeit, bei dem er gegen Ende seines Aufsatzes anlangt, setzt Findlay zwei anderen Deutungen der Ewigkeit gegenüber, die er am Anfang des Aufsatzes berührt: einerseits der Auffassung von Ewigkeit als »unbegrenzt langer« Zeit – diese Ewigkeit, meint er, wäre aus philosophischer Sicht ziemlich uninteressant – und andererseits jener Auffassung, gemäß der die Ewigkeit etwas wäre, »in which there is no earlier or later, no past and no future, and no long drawn out process of development or persistence, but only what is wholly other than Time, and of which we have not had the slightest experience, and can form not the most indefinite conception.«⁶⁰ Die moderne Physik, unterstreicht Findlay, hat jedenfalls keine solchen Entdeckungen

⁵⁸ J. N. Findlay, »Time and Eternity«, *The Review of Metaphysics*, 1978–79, S. 11.

⁵⁹ Ebd., S. 10 f. und 13.

⁶⁰ Ebd., S. 3.

gemacht, die uns dazu zwingen würden, unsere Auffassung über das Zukünftige, das Gegenwärtige und das Vergangene zu ändern, oder diese als »bloß psychologisch oder subjektiv« zu sehen. »[E]ven the researches of Einstein«, schreibt Findlay, »do not forbid us to talk in terms of local time.«⁶¹

Von Einstein ist übrigens bekannt, daß obwohl er die Minkowski–Weylsche Umdeutung seiner Theorie akzeptierte, er sich mit derselben emotionell nur schwer identifizieren konnte. Anfang der 1950-er Jahre in Princeton gab er dem Philosophen Carnap zu, daß »das Problem des Jetzt« ihm ernsthafte Sorgen macht. »Die Erfahrung des Jetzt«, erklärte er, »bedeutet etwas Besonderes für den Menschen, etwas wesentlich Verschiedenes von der Vergangenheit und der Zukunft, aber diesen wichtigen Unterschied gibt es innerhalb der Physik nicht, und kann es auch nicht geben.«⁶² Carnap spricht von einer schmerzhafter Resignation Einsteins; doch diese Resignation scheint bald zu eine Art Beruhigung geworden zu sein. Wie er 1955, aus dem Anlaß des Todes seines Jugendfreundes Michele Besso, und einige Wochen vor seinem eigenen Tod, der Familie schrieb: »Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion. ... [Michele] ist ...mir [nun] auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts...«⁶³

Die Vertreter der Weltanschauung der Zeitlosigkeit – ausgenommen, nochmals, die Vertreter der eschatologischen Zeitlosigkeit – versuchen auch im allgemeinen einen Seelenzustand der Ruhe und der stillen Gelassenheit auszustrahlen. Wie Donald C. Williams in seinem Aufsatz »The Myth of Passage« – eine klassische philosophische Kritik der Lehre der vergehenden Zeit – schreibt, ist die statische vierdimensionale Raum-Zeit-Auffassung nicht nur »the true and literal description of what the enthusiastic metaphors of passage have deceptively garbled«, dieselbe befreit uns auch von "that sad anxiety to *keep going* futureward".⁶⁴ Äußerst lehrreich sind die Betrachtungen von Derek Parfit, zitiert von Richard Gale in seinem Aufsatz »Time, Temporality, and Paradox«. Parfit postuliert »a passive, contemplative sort of chap, named ›Timeless‹ who is not concerned with being an agent but only with finding a psychologically satisfying way of viewing the world around him. Timeless is someone ›who takes life's pleasures as they come. And, to the extent that we are like this ... we would be happier if we lacked the bias towards the future. We would be much less depressed by aging and the approach of death. If we were like Timeless, being at the end of our lives would be more like being at the beginning. At any point within our lives we could enjoy looking either backward or forward to our whole lives. ... I have claimed that, if we lacked the bias towards the future, this would be better for us.«⁶⁵

⁶¹ Ebd., S. 6 und 3.

⁶² P. A. Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, IL: Open Court, 1963, S. 37.

⁶³ Einsteins Brief zitiere ich hier anhand Stefan Klein, *Zeit: Der Stoff aus dem das Leben gemacht ist: Eine Gebrauchsanleitung* (2006), Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008, S. 266.

⁶⁴ Donald C. Williams, »The Myth of Passage« (1951), neu abgedruckt in dem von Gale herausgegebenen Band *The Philosophy of Time* (siehe oben Anm. 46), S. 109 und 112.

⁶⁵ Richard M. Gale, »Time, Temporality, and Paradox«, in ders., Hrsg., *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Oxford: Blackwell Publishers, 2002, S. 75 f. Gale zitiert hier aus Parfits Band *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984, S. 176 f.).

Ähnlich äußert sich der am Anfang meines Aufsatzes erwähnte Julian Barbour. »At the personal level«, sagt er, »thinking about these things has persuaded me that we should cherish the present. That certainly exists, and is perhaps even more wonderful than we realize. *Carpe diem* – seize the day... ... Immortality is here. Our task is to recognize it.«⁶⁶ Und wieder ähnlich der ebenfalls theoretische Physiker Paul Davies, der in seinem Artikel »Jener geheimnisvolle Fluß« diese Frage stellte: »what if science were able to explain away the flow of time? Perhaps we would no longer fret about the future or grieve for the past. Worries about death might become as irrelevant as worries about birth. Expectation and nostalgia might cease to be part of human vocabulary. Above all, the sense of urgency that attaches to so much of human activity might evaporate.«⁶⁷

1.3. Zeit als Wirklichkeit

Doch die Wissenschaft kann uns schwerlich davon überzeugen, daß wir dem Dahinschwinden der Gegenwart in die Vergangenheit keine Bedeutung beimessen sollten. Unser Kampf gegen die Vergänglichkeit ist eine primordiale menschliche Reaktion; die Sorge um die Zukunft und die Trauer um das Vergehen sind primordiale menschliche Zustände. In den uralten Kulturen ist der Tod kein Schicksalsereignis des Einzelnen, sondern – wie es Belting formuliert – »ein Schicksal der Gemeinschaft, die sich vor ihrer Dekomposition schützt«.⁶⁸ Und Belting hebt hervor, daß insbesondere die seßhaft werdende ackerbauende Kultur des Neolithikums sich durch die *Konservierung des Toten zum Bild* – mit der konservativen Tätigkeit des Bildermachens – gegen jene Störung des gemeinschaftlichen Lebens schützte, die der Tod des Einzelnen bedeutete: der mit dem Augenblick des Todes zum bloßen Bild des Toten gewordene Leichnam – das verwesende Bild – wurde durch ein bleibendes Bild ersetzt, das in der Gemeinschaft der Zurückgebliebenen von jetzt ab den Toten vertrat.⁶⁹ Ein solches Bild ist der bearbeitete *Schädel*, aber auch die *Steinmaske*, die das Gesicht des Toten bis zum Eintritt der völligen Verwesung (also bis zum Zeitpunkt, wo der Schädel bearbeitbar wurde) bedecken konnte;⁷⁰ und ein solches Bild ist freilich die *Mumie*.⁷¹

⁶⁶ Barbour, a. a. O., S. 15 und 335.

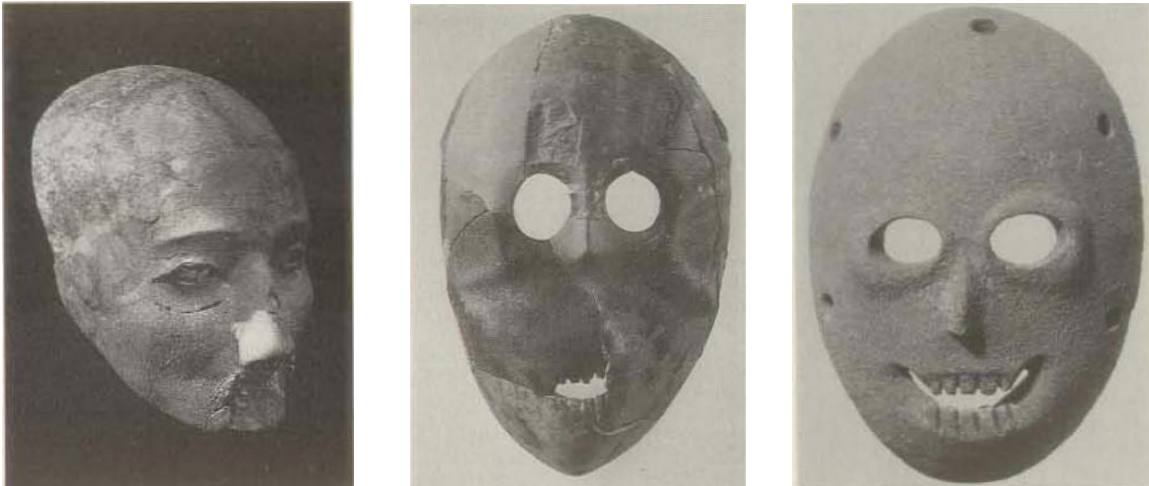
⁶⁷ Paul Davies, »That Mysterious Flow«, *Scientific American*, Jg. 16, Nr. 1 (2006 – Sondernummer *A Matter of Time*), S. 11.

⁶⁸ Hans Belting, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2001, S. 147.

⁶⁹ Ebd., S. 145 f. und 155, siehe insb. die Formulierung auf S. 146: »Das *Bildermachen* war ... wohl wichtiger als das *Bilderhaben*, weil man damit aktiv auf eine Störung in der Lebensgemeinschaft reagierte und gleichsam die Naturordnung wiederherstellte.«

⁷⁰ Ebd., S. 153.

⁷¹ »Die Mumie war ... ein Bild«, schreibt Belting, »in das die Leiche verwandelt wurde, seit den Ägyptern in der vierten Dynastie die chemische Konservierung des Leichnams gelang. ... In ihrer Herrichtung bot die Mumie das Bild eines unzerstörbaren Körpers«, ebd., S. 161.



Links: Totenschädel, Jericho, ca. 7000 v. Chr. – Mitte: Kalksteinmaske, Nakal Hemar, ca. 7000 v. Chr. – Rechts: Steinmaske, Hebron, ca. 7000 v. Chr. (Quelle: Belting.)

Die Bearbeitung des Totenschädels ist eine gegenwärtige Tätigkeit, die darauf abzielt, daß eine vergangene Person eine zukünftige Rolle spielen können. Die gegenwärtige Verknüpfung der in unseren Erinnerungen lebenden Vergangenheit mit der vorgestellten Zukunft bedeutet eine kontinuierliche seelische Aufgabe; hierin zu scheitern wäre ein Zeichen der Krankheit der Seele. In seinem eine beträchtliche psychiatrische Literatur zusammenfassenden philosophischen Aufsatz »Können wir in der Zeit glücklich sein?« hebt Theunissen hervor, daß »das Zusammenhalten von Zukunft und Vergangenheit in jedem Augenblick [Anstrengung] kostet«, und daß während die depressive Person sich der Zeit ausgeliefert fühlt, scheinen Schizophrene sich von der Zeit gleichsam abzuschneiden, die Zeit als Raum zu erleben.⁷² Der von Theunissen wiederholt angeführte amerikanischer Psychiater, Frederick Melges, zitiert in seinem Buch einen an Schizophrenie erkrankten, wie es heißt hervorragend intelligenten Physiker in seinen Dreißigern: »Time has stopped; there is no time. ... The past and future have collapsed into the present, and I can't tell them apart.«⁷³ Die statische Auffassung der Zeit ist, aus der Sicht des Psychiaters, ein Symptom der Schizophrenie.

Der Bericht, den der Patient von Melges lieferte, war offenbar gefärbt von Schriften, die er als Physiker gelesen hatte, und laut denen die Relativitätstheorie eine die Wirklichkeit der vierdimensionalen Raum-Zeit beweisende Weltbeschreibung sei. Doch sind solche Schriften irreführend. Denn wenn auch die Minkowski–Weylsche Deutung der ursprünglichen Theorie Einsteins heute Teil der wissenschaftlichen Allgemeinauffassung ist, beruht diese Deutung nur scheinbar auf naturwissenschaftlichen Grundlagen.⁷⁴ Ich möchte

⁷² Michael Theunissen, »Können wir in der Zeit glücklich sein?«, in ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991, S. 60 und 47 f. – Theunissen stützt sich hier u. a. auf Franz Fischers Aufsatz »Zeitstruktur und Schizophrenie« (1929), in welchem letzterer ausdrücklich darauf hinweist, daß in der Schizophrenie die Zeit »objektiviert« erscheint (siehe Theunissen, a. a. O., S. 68).

⁷³ Frederick Towne Melges, *Time and the Inner Future: A Temporal Approach to Psychiatric Disorders*, New York: John Wiley & Sons, 1982, S. xix.

⁷⁴ Wie darauf in seiner oben zitierten Bemerkung über Einstein auch Findlay aufmerksam macht.

da nur auf das Argumentationsmuster von Julian Barbour bereits mehrmals zitiertem Buch hinweisen. Die Hypothesen und tatsächlichen Argumente von Barbour bewegen sich nicht in den Dimensionen von Erfahrung und Experiment, sondern eben in denen der abstraktesten mathematischen Physik; und er selbst betont, daß es sich hier vorläufig in der Tat nur um Hypothesen handelt, deren Mathematik noch weitgehend unausgearbeitet ist. Und im Hintergrund von Barbour Formulierungen steht, wie wir gesehen haben, Platons Ideenlehre. Das heißt es kann hier keine Rede sein von einem naturwissenschaftlichen Beweis der Zeitlosigkeit. Es geht um mathematische Hypothesen, um ein mathematisches Instrumentarium, zu deren Interpretation der Physiker-Mathematiker aus der Philosophie seine Weltanschauung entlehnt. Aber das war ja schon die Situation bei Hermann Weyl selbst. In seiner ursprünglich 1928 erschienenen klassischen Arbeit *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaften* taucht die berühmte Aussage – »Die objektive Welt ist schlechthin, sie *geschieht* nicht«⁷⁵ – in einem ganz und gar philosophischen Kontext auf, sie gehört nicht zur Physik, sondern eben zur Metaphysik.⁷⁶ Auf einem Zauberkunststück beruht auch Minkowskis 1908-er Kölner Argumentation, wo er am Anfang seines Vortrags⁷⁷ verkündet, daß er »die Verhältnisse graphisch zu veranschaulichen suchen« werde. Er beginnt ein Diagramm zu zeichnen (drei weitere folgen noch während seines Vortrags) und sagt: »Ich könnte mit kühner Kreide vier Weltachsen auf die Tafel werfen.« Dem fügt er sogleich hinzu, daß wegen der »Anzahl 4« das Verständnis des Diagramms freilich eine beträchtliche Abstraktion voraussetzt, die aber »dem Mathematiker nicht wehe [tut]«. Durch das Zeichnen des Diagramms, fährt er fort, »erhalten [wir] alsdann als Bild sozusagen für den ewigen Lebenslauf des substantiellen Punktes eine Kurve in der Welt, eine *Weltlinie*...«⁷⁸ Nun besteht der Trick natürlich darin, daß das »Bild«, welches wir erhalten, überhaupt kein Bild ist, denn – der Leser soll mir verzeihen, wenn ich das Selbstverständliche erkläre – ein vierdimensionales Diagramm läßt sich weder zeichnen, noch im Geiste verbildlichen, noch vorstellen. Minkowski hat ein mathematisches Instrument entworfen, das er aber als eine wahre Beschreibung der wirklichen Welt präsentierte. Wie Arnheim sich in seiner Arbeit *Visual Thinking* ausdrückte: während man zum Verstehen der Zeitauffassung der speziellen Relativitätstheorie näher kommen kann dadurch, daß man sich die Bilder des ruhenden und des sich bewegenden Systems abwechselnd vorstellt, ist die vierte Raumdimension eine durch Denkmodelle nicht veranschaulichbare »rein mathematische Konstruktion«.⁷⁹

⁷⁵ Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaften*, 7. Aufl., München: Oldenbourg Verlag, 2000, S. 150. Weiter heißt es hier: »Nur vor dem Blick des in der Weltlinie meines Leibes empor-kriechenden Bewußtseins ›lebt‹ ein Ausschnitt dieser Welt ›auf‹ und zieht an ihm vorüber als räumliches, in zeitlicher Wandlung begriffenes Bild.«

⁷⁶ Wie Barrett in seinem oben zitierten Aufsatz bemerkt: »If it were only the popularizers who were at fault, their conclusions would not much matter; but eminent scientists as well, on holiday from their strict calling, are still pleased to ride roughshod over direct experience. ›The first step in explaining relativity theory‹, writes Hermann Weyl, ›must always consist in shattering the dogmatic belief in the temporal terms past, present, future‹« (Barrett, a. a. O., S. 370).

⁷⁷ Siehe oben, Anm. 31.

⁷⁸ Minkowski, a. a. O., S. 2.

⁷⁹ Rudolf Arnheim, *Visual Thinking*, Berkeley: University of California Press, 1969, S. 288–291, deutsche Übersetzung: *Anschauliches Denken: Zur Einheit von Bild und Begriff*, Köln: Dumont, 2001, S. 271–273. Ich möchte hier auch noch Arthur Fine anführen, laut dem »to claim genuine reality for ... the four-dimensional space-time manifold« solche Gedanken zu akzeptieren heißt, die »not only ... boggle the mind of the average man in the street ..., they boggle most contemporary scientific minds as well«. Wie Fine die

Es steht also kein naturwissenschaftliches Hindernis im Wege der Ausarbeitung einer philosophischen Strategie, welche die alltägliche Auffassung der Wirklichkeit der Zeit – des wirklichen Vergehens der Zeit –, die auf das Vergehen der Zeit bezogene alltägliche Metaphorik, nicht lächerlich machen, sondern eben in ihre Rechte wiedereinzusetzen bemüht ist. Diese Strategie, die doch bereits durch ihre common-sense Ausrichtung eine konservative ist, dürfte auf vier theoretische Hauptpfeiler gegründet werden: auf die James–Münsterbergsche Psychologie, gemäß deren Ausrichtung wir das Vergehen der Zeit gleichsam als leibliches Gefühl erleben; auf Arnheims Bildtheorie, welche Verbindungen sieht zwischen unseren leiblich-motorischen Empfindungen, unseren Gesten, unserer inneren Bilderzeugung und schließlich unseren sprachlichen Bildern; auf die in wesentlichen Hinsichten in Arnheims Fußstapfen tretende Lakoff–Johnsonsche Metapherntheorie; und auf C. D. Broads in den 1920-er/30-er Jahren ausgearbeiteten, in letzter Zeit insbesondere durch John Perry durchaus überzeugend vertretenen zeitphilosophischen Standpunkt, laut dem die Zukunft, gegenüber der tatsächlichen Wirklichkeit der Gegenwart und der in ihren Wirkungen und in unseren Erinnerungen lebenden Wirklichkeit der Vergangenheit, eine bloß vorgestellte Wirklichkeit besitzt – die Zukunft gibt es noch nicht.

Der Aufsatz »Die Wahrnehmung der Zeit« von William James ist 1887 erschienen⁸⁰ und wurde 1890 als Kapitel XV des Bandes *Principles of Psychology* in leicht überarbeiteter Form wiederabgedruckt. Die Zeitwahrnehmung als ein Resultat von körperlichen Empfindungen behandelt James im Unterkapitel »We Have No Sense for Empty Time«; das Kapitel selbst beginnt mit einer Analyse der Erscheinung vom *Bewußtseinsstrom*.⁸¹ Unser Bewußtsein, schreibt hier James, schrumpft niemals zu einem einzigen Punkt zusammen, »[i]mmer ist die Kenntnis [*knowledge*] von irgendeinem anderen Teil des Bewußtseinsstroms – vergangen oder zukünftig, nah oder abgelegen – mit unserer Kenntnis von dem gegenwärtigen Ding verbunden. ... Dieses Nachklingen der alten Objekte und das Heranströmen der neuen sind die Keime von Erinnerung und Erwartung, der retrospektive und der prospektive Zeitsinn [*sense of time*]. Sie verleihen dem Bewußtsein jene Kontinuität, ohne die es nicht ein Strom genannt werden könnte.«⁸² Der Hinweis auf den »retrospektiven« bzw. den »prospektiven« Zeitsinn überleitet bereits zum Begriff der »scheinbaren Gegenwart«, *specious present*, den zwar nicht James prägte, aber zweifellos er allgemein verbreitet gemacht hat. Dieser Begriff soll ausdrücken, daß die als ausdehnungslos vorgestellte Gegenwart eine philosophische Abstraktion ist, der in unserer unmittelbaren Erfahrung nichts entspricht. Wie James schreibt, die Fluß-Metaphorik nunmehr mit zwei

Frage sieht, ist »the majority opinion among working, knowledgeable scientists«, daß die Relativitätstheorie (Fine bezieht sich hier sowohl auf die spezielle, als auch auf die allgemeine Relativitätstheorie) »a magnificent organizing tool« ist, aber nicht als eine wirkliche Grundlage von »realist existence and non-existence claims« gedeutet werden kann. (Arthur Fine, »The Natural Ontological Attitude« [1984], neu abgedruckt in Martin Curd und J. A. Cover, Hrsg., *Philosophy of Science: The Central Issues*, New York: Norton, 1998, S. 1194.)

⁸⁰ In der Zeitschrift *Journal of Speculative Philosophy*, Jg. 1886, Oktober.

⁸¹ Eine ausführliche Diskussion dieser Erscheinung liefert bereits ein früheres Kapitel (»The Stream of Thought«) des Bandes, siehe William James, *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt, 1890, Bd. 1, S. 224–290.

⁸² Ich zitiere hier anhand der deutschen Übersetzung des Aufsatzes »Die Wahrnehmung der Zeit«, in Zimmerli und Sandbothe (Hrsg.), S. 31–66, diese Passage auf S. 32.

ganz anderen Bildern ergänzend: »Die praktisch erkannte Gegenwart ist keine Messerschneide, sondern ein Sattelrücken mit einer gewissen ihm eigenen Breite, auf den wir uns gesetzt finden und von dem aus wir nach zwei Seiten in die Zeit hineinblicken. Die Einheit des Aufbaus unserer Zeitwahrnehmung ist eine *Dauer [duration]*, die einen Bug und ein Heck – gewissermaßen ein rückwärts- und ein vorwärtsblickendes Ende – hat. Nur innerhalb dieses *Dauer-Blocks* wird die Relation der *Sukzession* ... wahrgenommen.«⁸³ Der von James eingeführte Begriff eines »retrospektiven« und »prospektiven« Zeitsinns hatte eine eindeutige und entscheidende Wirkung auf *Husserls* Zeitauffassung.⁸⁴ Wie es an einer zentralen Stelle der 1913 erschienenen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* heißt: »Jedes Erlebnisjetzt hat notwendig seinen Horizont des Vorhin. Das kann aber prinzipiell kein leeres Vorhin sein... ... die Erlebnisvergangenheit ist kontinuierlich erfüllt. Jedes Erlebnisjetzt hat aber auch seinen notwendigen Horizont des Nachher, und auch das ist kein leerer Horizont... ... Der Erlebnisstrom ist eine unendliche Einheit, und die *Stromform* ist eine *alle Erlebnisse eines reinen Ich notwendig umspannende* Form... [die] *drei* Dimensionen des Vorher, Nachher, Gleichzeitig... ... [sind eingebunden in] den *ganzen, seinem Wesen nach einheitlichen* und in sich streng abgeschlossenen *Strom* zeitlicher Erlebniseinheiten.«⁸⁵ Husserl hat sich jahrzehntelang mit der Fluß-Metapher abgequält, ist diese doch mit dem Paradoxon behaftet, daß man immer die Frage stellen kann, mit welcher Geschwindigkeit denn der Fluß der Zeit fließt.⁸⁶ Einer seiner Lösungsversuche: »Dieser Fluß«, schreibt er, »ist ... nichts zeitlich ›Objektives‹. Es ... hat die absoluten Eigenschaften eines *im Bilde* als ›Fluß‹ zu Bezeichnenden... Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen.«⁸⁷

Wir kommen nun zum Unterkapitel »We Have No Sense for Empty Time« des Buches *Principles of Psychology*. Die These von James: wir haben nicht »so etwas wie einen Spezialsinn für reine Zeit... Man sitze«, schrieb James, »mit geschlossenen Augen da und richte, vollkommen von der Außenwelt abstrahierend, die Aufmerksamkeit ausschließlich auf den Verlauf der Zeit...« Was nehmen wir wahr? Keine »reine Reihe von Zeiträumen«, keine »leere Dauer«, sondern »[u]nsere Herzschläge, unsere Atmung, die Pulsschläge unserer Aufmerksamkeit, Fragmente von Wörtern oder Sätzen, die durch unsere Phantasie ziehen«. Wir nehmen Prozesse und Rhythmen wahr. Ein »Bewußtsein von *Veränderung*

⁸³ Ebd., S. 35.

⁸⁴ Zu unserem Thema gehört auch die Wirkung, und diese scheint durchaus bedeutend zu sein, die James auf *Bergsons* Zeitphilosophie ausgeübt hat. Ich liefere eine detaillierte Diskussion dieses Zusammenhanges in meinem Vortrag »Die Verräumlichung der Zeit« (siehe http://www.hunfi.hu/nyiri/Nyiri_FU_2009.htm) siehe auch die Einleitung zu meinem im Erscheinen begriffenen Band *Zeit und Bild* (Bielefeld: transcript, Mai 2012).

⁸⁵ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage, hrsg. von Walter Biemel (Husserliana, Bd. III), Haag: Martinus Nijhoff, 1950, S. 199 ff.

⁸⁶ Wie Kurt Röttgers in seinem Buch *Kritik der kulinarischen Vernunft* schreibt: »Die Paradoxie gerinnt in der Formel vom »urtümlich stehenden Strömen« (Husserliana XV. Den Haag 1973, S. 637), in der das zeitkonstituierende Bewußtsein zugleich als unzeitlich und als zeitlich gesetzt sein muß, wenn man einen unendlichen Regreß vermeiden will...« (Bielefeld: transcript Verlag, 2009, S. 14).

⁸⁷ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm (Husserliana, vol. X), Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 75.

ist ... die Bedingung, von der unsere Wahrnehmung des Fließens der Zeit abhängt; aber es gibt keinen Grund zur Annahme, daß die Veränderungen der leeren Zeit ausreichend sind, um das Bewußtsein von Veränderung zu erwecken. Die Veränderung muß in irgendeiner Weise konkret sein: eine äußerlich oder innerlich wahrnehmbare Reihe oder ein Prozeß der Aufmerksamkeit bzw. des Wollens.«⁸⁸ Im Text des *The Principles of Psychology* folgt hier eine neu eingefügte Anmerkung: James weist auf Hugo Münsterbergs 1889 veröffentlichte Untersuchungen über den Zeitsinn hin, laut denen, falls zwischen zwei Sinneseindrücken weniger als eine Drittel Sekunde vergeht, wir die Zeit entlang der Verblässung des Erinnerungsbildes des ersten Eindrucks empfinden; längere Zeitabschnitte hingegen ausschließlich mittels Gefühlen von Muskelspannungen und -entspannungen um und in unseren Augen, Ohren, im Kopf, im Hals, usw.⁸⁹ »Spannungsempfindungen in den verschiedensten Organen, ausgelöst durch wirklich erfolgende Muskelkontraktionen oder durch die Erinnerung an solche«, schrieb Münsterberg, »sind der einzige Maßstab, der unserem unmittelbaren Zeitgefühl zu Gebote steht.«⁹⁰ Wie James sich ausdrückt: *muscular feelings can give us the object »time« as well as its measure*, »Muskelgefühle können uns sowohl den Gegenstand ›Zeit‹ als auch sein Maß geben.«⁹¹

Man braucht freilich keine Laboratoriumsbedingungen, um die Muskelspannungen zu erfahren, die unseren Kampf gegen die Zeit anzeigen. In seinem 2006 erschienenen Buch *Zeit: Der Stoff aus dem das Leben gemacht ist*, gibt Stefan Klein eine anschauliche Beschreibung jener Art von Situation, welche wir alle kennen. »Sie sitzen im Taxi zum Flughafen. ... Ihr Wagen steht eingeklemt im morgendlichen Berufsverkehr vor einer Ampel. ... Ihr Puls beschleunigt sich, Ihre Hände werden feucht. Grün. ›Fahren Sie‹, herrschen Sie den Taxichauffeur an. Dabei sehen Sie doch selbst, daß er nicht kann. – ... Sie wären jetzt bereit, aus dem Taxi zu springen und zu rennen. ... Menschen [reagieren] nicht nur auf das, was sie wahrnehmen; sie malen sich überdies die Zukunft aus. ... Und selbst ein Blick auf den Kalender und ein kurzer Gedanke daran, was bis zum Urlaubsbeginn noch alles zu erledigen bleibt, kann genügen, um uns in einen Zustand handfester Panik zu versetzen.«⁹² Bereits ein Blick auf den Kalender genügt, um in uns besondere Muskelspannungen zu erzeugen.

Der von Muskelspannungen zu höheren kognitiven Prozessen führende Weg ist das große Thema vom späteren Werk des Kunstpsychologen Rudolf Arnheim. Arnheim ist freilich durchaus bekannt als ein bahnbrechender Kritiker der sog. linguistischen Wende in der Philosophie und Psychologie des zwanzigsten Jahrhunderts. In seinem zuerst 1954 erschienenen Buch *Art and Visual Perception*⁹³ wird eine hochinteressante Forschungstradition zusammengefaßt und weitergebaut, welche Zusammenhänge zwischen Muskel-

⁸⁸ James, »Die Wahrnehmung der Zeit« (siehe oben, Anm. 80), S. 44 ff., vgl. James, *The Principles of Psychology*, S. 619 f.

⁸⁹ James, *The Principles of Psychology*, S. 620 f.

⁹⁰ Hugo Münsterberg, *Beiträge zur experimentellen Psychologie*, Heft 2: *Zeitsinn – Schwankungen der Aufmerksamkeit – Augenmaß – Raumsinn des Ohres*, Freiburg i. B.: Mohr, 1889, S. 20.

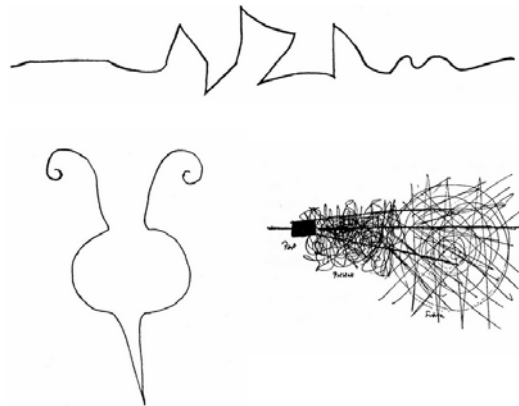
⁹¹ James, *The Principles of Psychology*, S. 637.

⁹² Klein, a. a. O. (siehe oben, Anm. 63), S. 207 f.

⁹³ Rudolf Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, Berkeley: University of California Press, 1954. Erw. und rev. Ausgabe 1974. Deutsche Übersetzung: *Kunst und Sehen: Eine Psychologie des schöpferischen Auges*, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

empfindungen und spezifischen inneren kinästhetischen Körperbildern untersucht; in seiner Arbeit *Visual Thinking*⁹⁴ zeigt er die inneren Bilder als die Grundlagen der sprachlichen Bedeutung auf. Wie er hier schreibt: »Der Wert der Sprache für das Denken kann ... nicht auf einem Denken in Worten beruhen. Es muß sich vielmehr um Hilfeleistungen handeln, deren sich das Denken bedienen kann, während es in einer geeigneteren Materialsphäre, etwa mit Vorstellungsbildern, arbeitet.«⁹⁵ Dieser Sphäre läßt sich näherkommen, zeigt Arnheim, mit Hilfe der *deskriptiven Gebärden*, welche ihrerseits als die Vorläufer von *Linienzeichnungen* betrachtet werden können. »[D]ie Anschauungsqualitäten von Form und Bewegung«, schreibt Arnheim, sind »in den Denkvorgängen selber enthalten ..., die sich in den Gebärden abbilden, ja ... diese Qualitäten [sind] selber das Medium ..., in dem sich das Denken abspielt. Natürlich handelt es sich hier nicht immer nur um visuelle Eigenschaften. Die Muskelempfindungen beim Stoßen, Ziehen, Vordringen und Widerstandleisten sind ein wesentlicher Bestandteil des Gebärdenspiels.«⁹⁶ Arnheim hebt hervor, daß deskriptive Gebärden, wie auch Linienzeichnungen, die Träger nicht nur konkreter, sondern auch durchaus abstrakter Bedeutungen sein können. Solche Zeichnungen sind z. B. jene »schematischen Kritzeleien«, schreibt er, »mit denen Lehrer und Vortragende auf der Tafel Konstellationen aller Art versinnbildlichen – physikalische oder soziale, psychologische oder auch rein logische.«⁹⁷

Arnheim bat in mehreren Experimenten seine Studenten zu versuchen, durch spontane Kritzeleien bestimmte Begriffe darzustellen. Eine Gruppe hatte die Aufgabe, die Begriffsdreierheit *Vergangenheit*, *Gegenwart*, *Zukunft* zu zeichnen. Ich stelle hier drei der Zeichnungen dar, die ersten beiden mit Kommentierungen von Arnheim.



»Zeit« – Kritzeleien von Arnheims Studenten

⁹⁴ Siehe oben, Anm. 79.

⁹⁵ *Anschauliches Denken*, S. 219. Dies ist übrigens die Passage, die eingangs Lakoff zitiert, als er in einem 2006 veröffentlichten Essay über die grundlegende und dann verdrängte Wirkung berichtet, die Arnheims *Visual Thinking* in den 1970-er Jahren auf ihn hatte. Siehe George Lakoff, »The Neuroscience of Form in Art«, in Mark Turner (Hrsg.), *The Artful Mind: Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity*, New York: Oxford University Press, 2006, S. 154.

⁹⁶ *Anschauliches Denken*, S. 116 f.

⁹⁷ Ebd., S. 116.

Die erste Zeichnung: eine kontinuierliche Linie. Sie deutet eine »geradlinige und vielleicht leere Vergangenheit«, schreibt Arnheim, »große und ausdrucksvolle Formen für die Gegenwart und kleiner, unbestimmtere für die Zukunft. ... Hier ist also das Leben als ein ununterbrochener Zeitverlauf dargestellt.« Die zweite: ein Muster, das – in der Deutung von Arnheim – »eine allmähliche, unten mit dem Augenblick der Geburt beginnende Entfaltung« beschreibt. Zwischen Vergangenheit und Gegenwart läßt sich eine klare Scheidung beobachten, aber »der große Umfang des Gegenwärtigen ist doch wenigstens teilweise als die Wirkung des vorausgehenden Wachstums begriffen. Die richtungslose Rundheit der Gegenwart unterbricht zwar die Gerichtetheit des Zeitvektors, doch kann man sagen, daß die statische Situation in der Mitte der Zeichnung ... von einer Bewegung durchquert wird, die in der Vergangenheit entspringt und in die offene Zukunft führt, so wie ein Fluß durch einen See strömt.« Die dritte Zeichnung ist strukturell ganz anderer Art, und die Erklärung wird vom jungen Zeichner selbst gegeben: »Die *Vergangenheit* ist kompakt und vollendet, beeinflusst aber noch die Gegenwart und Zukunft. Die *Gegenwart* ist vielfältig und nicht nur das Resultat der Vergangenheit und der Zugang zur Zukunft, und überschneidet sie also beide, sondern besitzt auch ein ihr eigenes Wesen... Die *Zukunft* ist am wenigsten begrenzt, aber doch von Vergangenheit und Gegenwart beeinflusst. – Eine Linie läuft durchs ganze, denn alle drei haben ein gemeinsames Element: die Zeit.«⁹⁸

Arnheim behauptet also nicht bloß, daß unsere verbalen Konstruktionen – unmittelbare Bezeichnungen, Idiome, Metaphern – dadurch eine Bedeutung besitzen, daß sie mentale Bilder vermitteln, sondern auch, daß jene Bilder aus leiblichen, physischen Erfahrungen entstehen, aus unserer physischen Berührung mit der Wirklichkeit. Die Kritzeleien, die den Fluß der Zeit abbilden, erraten eben etwas davon, was die Zeit wirklich ist. Damit geht Arnheim einerseits viel weiter, als sich Lakoff und Johnson später jemals vorgewagt haben – ich komme auf die letzteren gleich zurück –, andererseits gibt er mit der Hervorhebung der *offenen Zukunft* gleichsam eine anschauliche Illustration einer der zentralen Thesen der C. D. Broad'schen Zeitphilosophie. Broad, der ab 1923 in Cambridge McTaggart's nachfolger war, gilt zugleich als einer der wirksamsten Kritiker von McTaggart's Zeitphilosophie. »When an event, which was present, becomes past«, schreibt Broad, »it does not change or lose any of the relations which it had before; in simply acquires in addition new relations which it *could* not have before, because the terms to which it now has these relations were then simply non-entities. – It will be observed«, fährt Broad fort, »that such a theory as this accepts the reality of the present and the past, but holds that the future is simply nothing at all. Nothing has happened to the present by becoming past except that fresh slices of existence have been added to the total history of the world.« Diesen Anwachs der »the sum total of existence« nennt Broad *Werden* [becoming].⁹⁹ »[T]he laws of logic«, betont Broad, »apply to a fixed universe of discourse... But the universe of actual fact is continually increasing through the becoming of fresh events; and changes in truth, which are mere increases in the *number of truths* through this cause, are logically unobjectionable.« Entgegengesetzt zu dem, was McTaggart dachte, sagt

⁹⁸ Ebd., S. 121 f.

⁹⁹ C. D. Broad, *Scientific Thought*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1923, S. 66 f.

Broad, »no event ever does have the characteristic of futurity«, und daraus folgt, daß sich der Satz des ausgeschlossenen Dritten auf zukünftige Ereignisse nicht bezieht.¹⁰⁰ In ihrer grundlegenden Arbeit *Metaphors We Live By*¹⁰¹ erörtern Lakoff und Johnson »zwei Unterarten« der DIE ZEIT GEHT AN UNS VORBEI Metapher. In dem einen Fall, schreiben sie, »bewegen wir uns, und die Zeit steht still; in dem anderen bewegt sich die Zeit, und wir stehen still.«¹⁰² Diese beiden Metaphern sind, wie sich die Autoren ausdrücken, »nicht konsistent (das heißt, sie setzten sich nicht zu einem einzigen Bild zusammen)«, aber sie sind dennoch *kohärent*, sie »passen zusammen.«¹⁰³ Die Idee, daß Metaphern visuelle Bildern erwecken können,¹⁰⁴ daß aber »ein einziges konsistentes konkretes Bild«¹⁰⁵ nicht notwendigerweise entstehen wird, wenn sich verschiedene »kohärente aber nicht konsistente« Metaphern überschneiden,¹⁰⁶ kehrt in *Metaphors We Live By* häufig zurück. Und Lakoff und Johnson hoben bereits in diesem Band hervor, daß die letzte Quelle unserer fundamentalen Metaphern die an physische Gegenstände, insbesondere die an unseren eigenen Körper knüpfenden Erfahrungen sind.¹⁰⁷ Einige Jahre später wurde diese Betonung der Bewegungsempfindung, des Motorischen, noch prägnanter. In seinem Buch *Women, Fire, and Dangerous Things* weist Lakoff darauf hin, daß »ein großer Teil mentaler Bilder kinästhetisch« sei, und daß dies in noch höherem Maße im Fall der sogenannten *Bildschemen* (»image schemas«) zutrifft.¹⁰⁸ Der Begriff des Bildschemas wird von Johnson in seiner Arbeit *The Body in the Mind* mit der Formel »a recurring, dynamic pattern of our perceptual interactions and motor programs« eingeführt,¹⁰⁹ wobei das Schema ZWINGENDE KRAFT als Beispiel dient und Johnson unterstreicht, daß der Begriff von »Kraft« aus unserer *körperlichen Erfahrung* der Kraft stammt, der Erfahrung der Hindernisse, die wir antreffen und die Kraft auf uns ausüben, aus der Erfahrung »of being moved by external forces, such as wind, water, physical objects, and other people«,¹¹⁰ aus der Erfahrung, daß etwa »[w]hen a crowd starts pushing, you are moved ... by a force you

¹⁰⁰ Ebd., S. 83 und 81. – Broad's Standpunkt wird durch eine glänzende Argumentation wiederbelebt durch John Perry in seinem Aufsatz »How Real Are Future Events?«, in F. Stadler und M. Stöltzner (Hrsg.), *Time and History / Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M.: ontos verlag, 2006, S. 13–30.

¹⁰¹ George Lakoff – Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

¹⁰² *Metaphors We Live By*, S. 44. Eine ähnliche Beobachtung taucht bereits bei Kant auf. Diese Formulierung findet sich in seinem Nachlaß: »Von der Zeit haben wir die laufende (gegenwärtige), die verlaufene, verflossene (vergangene) und die kommende (künftige) Zeit. Hier fließt die Zeit, die Dinge sind stehend. Aber: ein Ding dauert, es hat verlebt etc. etc., setzt die Zeit als ruhig voraus. Ewigkeit. Das Daseyn entweder überhaupt oder eines Dinges. Ein Ding legt viel Zeit zurück und hat viel vor sich. Es kann sein Daseyn in der Zeit nicht bevestigen, es geht im Fluge durch sie, oder die Zeit flieht.« (Akademie-Ausgabe, Bd. XVIII, S. 152.)

¹⁰³ *Metaphors We Live By*, S. 44.

¹⁰⁴ Siehe z. B. ebd., S. 168.

¹⁰⁵ Ebd., S. 105.

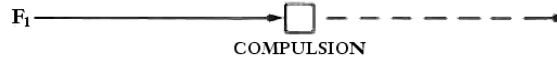
¹⁰⁶ Ebd., S. 94.

¹⁰⁷ Ebd., S. 25.

¹⁰⁸ George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987, S. 446.

¹⁰⁹ Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987, S. xiv.

¹¹⁰ Ebd., S. 45.



ZWINGENDE KRAFT (nach Johnson)

seem unable to resist«,¹¹¹ und aus unserer Erfahrung, daß auch wir fähig sind auf die uns widerstehenden Gegenstände Kraft auszuüben, manchmal sogar sie durchzudringen. Ich meine, daß auch die Erfahrung des *Vergehens der Zeit* das Erfahren irgendeiner äußeren Kraft bedeutet. Wir alle kennen das Erlebnis, welches man ohne Übertreibung als das Gefühl von rohen Muskelspannungen in unserem Kampf gegen die Zeit nennen kann.¹¹² Zum Schema ZWINGENDE KRAFT könnte diese Metapher wohl gut passen: DAS VERGEHEN DER ZEIT IST EINE PHYSISCHE KRAFT.

Das Vergehen der Zeit heißt, daß die Gegenwart zur Vergangenheit wird und die Zukunft zur Gegenwart. Doch wie wir gesehen haben, ist die zweite Hälfte dieser Formel irreführend. Die Zukunft, streng genommen, existiert ja nicht. Statt zu sagen: die Zukunft wird zur Gegenwart, sollten wir uns vielmehr – Broad folgend – so ausdrücken: es entstehen immer wieder neue Gegenwarten, oder noch genauer: wir erschaffen, aus der Sicht unseres eigenen Lebenslaufes, immer wieder neue Gegenwarten. Aus dem Erschaffen neuer Gegenwarten besteht unser Kampf mit der Zeit. Das Herbeiführen der Zukunft benötigt physische Kraft. Das Bild vom Fluß der Zeit ist eine besondere, zusammengesetzte Metapher, die in einer einzigen Synthese vereinigt einerseits die Erfahrung des Vergehens der Zeit als eine physische Kraft, und andererseits jene Erfahrung, daß die Gegenwart allmählich in die Vergangenheit weiterzieht. Beide Erfahrungen sind real.¹¹³ Die Metapher *Fluß der Zeit* bildet eine eigenartige und wesentliche Dimension der Wirklichkeit selbst ab.

2. Geschichte und Zeitbewußtsein

In seinem bereits zitierten Aufsatz schreibt Theunissen: »Darin, daß wir uns von Zeit beherrscht fühlen, wird uns ihre Realität erfahrbar. ... [es besteht eine] Unauflöslichkeit des Zusammenhangs von Zeit und Zeiterfahrung. ... Es ist *die* Zeit, die eine Zeit, die über uns herrscht. Deren Pluralisierung mißversteht als Verschiedenheit von Zeiten, was in Wahrheit bloß ein Unterschied in der Wahrnehmung der einen und selben Zeit ist.«¹¹⁴

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ich behandle diese Frage ausführlicher in meinem Vortrag »Film, Metaphor, and the Reality of Time«, *New Review of Film and Television Studies*, Jg. 7, Nr. 2 (Juni 2009), S. 109–118. Der Text des Vortrags ist auch über meine Homepage erreichbar: http://www.hunfi.hu/nyiri/Nyiri_Bristol_Film_and_Time.pdf.

¹¹³ Ich bin weitgehend mit der Formulierung von Walter Mesch einverstanden, laut der »die Rede vom Vergehen der Zeit keineswegs auf Philosophen beschränkt ist, sondern in der gewöhnlichen Sprache in vielen Varianten Verwendung findet. Dies dürfte kaum zu verstehen sein, wenn darin nicht irgendwelchen Erfahrungen Ausdruck verliehen wäre, die man im gewöhnlichen Leben machen kann.« (Walter Mesch, »Wittgenstein über das Vergehen der Zeit«, in Uwe Meixner und Peter Simons, Hrsg., *Metaphysik im postmetaphysischen Zeitalter* című kötetben, 22. Internationales Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel: ÖLWG, 1999, Bd. 2, S. 47.)

¹¹⁴ Theunissen, a. a. O. (siehe weiter oben, Anm. 74), S. 42.

Die Zeit ist unabhängig von unserer jeweiligen Lebenswelt, unsere Zeiterfahrung jedoch nicht. Unser Kampf mit der Zeit bedeutet in je verschiedenen geschichtlichen Zeitaltern die Beantwortung von je verschiedenen Herausforderungen. Die Bewahrung des Lebens weist eine jeweils andere Aufgabe dem konservativen Menschen zu in den vormodernen – traditionellen – Gesellschaften, in der von dem Gedanken des Fortschritts durchdrungenen modernen bürgerlichen Gesellschaft, und in dem eines Zukunftsbildes ermangelnden postmodernen Zeitalter. Im weiteren versuche ich, das Zeitbewußtsein von diesen drei Zeitaltern kurz zu charakterisieren, und auch ein drittes – sich in keinem Zeitalter zu Hause fühlendes – Zeitbewußtsein zu berühren: das eschatologische Zeitbewußtsein.

2.1. Die Zeit der Tradition

Dem kaum als einfach anmutenden Problembereich der Tradition läßt sich zunächst am besten durch schlichte Wörterbuchdefinitionen näherkommen. Die Ausdrücke »Überlieferung« und »Tradition« werden ausführlich erläutert im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm. »Überlieferung«, erfahren wir hier, bedeutete ursprünglich *Übergabe*, etwa im Sinne von »überlieferung der geisel in ire heimet XYLANDER Polybius (1574)«, bekam aber später einen spezifischeren Sinn: »mündliche mittheilung von geschlecht zu geschlecht, entsprechend dem theol. begriffe der tradition, der *schriftlichen* entgegengesetzt«. Auf der anderen Seite wird Goethes Formulierung zitiert »von gedruckten überlieferungen«. Ein weiteres Goethe-Zitat: »indem wir nun von überlieferung sprechen, sind wir unmittelbar aufgefordert, zugleich von autorität zu reden, denn genau betrachtet, so ist jede autorität eine art überlieferung«. Das Wort »Tradition« gab es im Deutschen vor dem 16. Jahrhundert nicht, und bis zum 18. Jahrhundert beschränkte sich dessen Gebrauch fast ausschließlich auf die religiöse Sphäre: »im kampf der reformation gegen die katholische kirche ins deutsche aufgenommen; anfänglich meistens von der einzelnen religiösen vorschrift oder einrichtung, die in confessioneller polemik als zusatz zu dem göttlichen gebot hingestellt wird«. Ab Mitte des 18. Jahrhunderts bekam der Ausdruck seinen sekulären Sinn von »mündlich und schriftlich überlieferte kunde von geschichtlichen begebenheiten« und im 19. Jahrhundert die breitere Bedeutung »das herkömmliche in haltung und handlung, das sich in socialen und geistigen gemeinschaften, in culturellen überlieferungszusammenhängen aller art fortpflanzt«. Johnson, in seinem *Dictionary of the English Language*, 1755 abgeschlossen und hier anhand der Ausgabe von 1832 zitiert, führt zunächst diese Bedeutung an: »The act or practice of delivering accounts from mouth to mouth without written memorials; communication from age to age« (mit einer lehrreichen Hooker-Illustration: »To learn it, we have tradition; namely, that so we believe, because both we from our predecessors, and they from theirs, have so received«); und zweitens: »Any thing delivered orally from age to age.« Laut dem 1864 neu herausgegebenen Webster heißt *tradition*: »The act of delivering into the hands of another«, sowie: »The unwritten or oral delivery of opinions, doctrines, practices, rites, and customs, from father to son, or from ancestors to posterity; the transmission of any opinions or practice from forefathers to descendants by oral communication, without written memorials«. Als die *theologische* Bedeutung des Ausdrucks gibt der Webster: »That body of doctrine and discipline, or any article thereof, supposed to have been put forth by Christ or his apostles, and not committed to writing«. Und schließlich einige hauptsächliche Bedeutungen laut *Oxford English Dictionary*: »The action of handing over (something ma-

terial) to another; delivery, transfer«, »Delivery, *esp.* oral delivery, of information or instruction. Now *rare*«, und »The action of transmitting or ›handing down‹, or fact of being handed down, from one to another, or from generation to generation; transmission of statements, beliefs, rules, customs, or the like, *esp.* by word of mouth or by practice without writing.« Und als eine »mehr vage« Bedeutung gibt *OED*: »A long established and generally accepted custom or method of procedure, having almost the force of a law; an immemorial usage; the body (or any one) of the experiences and usages of any branch or school of art or literature, handed down by predecessors and generally followed.« Wir wollen hier auch noch die von Lord Acton gegebene Definition anführen: »A tradition is a belief or practice transmitted from one generation to another and accepted as authoritative, or deferred to, without argument.«¹¹⁵

Die lateinischen Ausdrücke »traditio« und »tradere« kommen an etwa fünfhundert Stellen der Vulgata vor. Zwei lehrreiche Passagen: »Denn vor allem habe ich euch überliefert [tradidi], was auch ich empfangen habe« (1 Kor 15,3), und: »Seid also standhaft, Brüder, und haltet an den Überlieferungen [traditiones] fest, in denen wir euch unterwiesen haben, sei es mündlich, sei es durch einen Brief« (2 Tess 2,14). Die Bibel macht keinen terminologischen Unterschied zwischen *mündlicher* und *schriftlicher* Überlieferung. Tatsächlich ist aber diese Differenz fundamental; das *OED* verfährt durchaus richtig, wenn es zwischen den engeren und weiteren Bedeutungen von »Tradition« unterscheidet; und Johnson hat die glückliche Wahl getroffen, als er die *mündliche* Überlieferung als die grundlegende Dimension der Tradition darstellte. Kein Einwand dürfte die Formel treffen, die Hartland in seinem Aufsatz »Folklore« gab: »It is now well established that the most civilized races have all fought their way slowly upwards from a condition of savagery. Now, savages can neither read nor write; yet they manage to collect and store up a considerable amount of knowledge of a certain kind. ... The knowledge, organization, and rules thus gathered and formulated are preserved in the memory, and communicated by word of mouth and by actions of various kinds. To this mode of preservation and communication, as well as to the things thus preserved and communicated, the name of Tradition is given.«¹¹⁶

Wir dürfen indessen nicht außer acht lassen, daß Hartland (wie auch das *OED*) nicht nur von durch *Wörter* vermittelten Traditionen spricht, sondern auch von der Überlieferung von Organisationen, Regeln und »Sachen«. Regeln, Verfahrensweisen, Materialien und Gegenstände zu tradieren heißt: *praktisches Wissen* zu überliefern. *Bildliche* Darstellungen können der Überlieferung sowohl von praktischem als auch von theoretischem Wissen dienen – auf das Verhältnis von Bildlichkeit und Konservatismus werde ich im gegenwärtigen Aufsatz wiederholt zurückkommen. Die primäre – ausgezeichnete und eigenartige – Funktion der mündlichen Tradition hingegen ist eben die Bewahrung von *theoretischem* Wissen unter den Verhältnissen der präliteralen Gesellschaften. Um diese

¹¹⁵ H. B. Acton, »Tradition and Some Other Forms of Order«, *Proc. of the Ar. Soc.*, N. S. III, 1953, S. 2. – Es sind größtenteils die hier zitierten Definitionen, mit denen ich in meinem Band *Tradition and Individuality: Essays* (Dordrecht: Kluwer, 1992) das Kapitel »›Tradition‹ and Related Terms: A Semantic Survey« einleitete.

¹¹⁶ Edwin Sidney Hartland, »Folklore: What Is It and What Is the Good of It?« (1899), widerabgedruckt in R. M. Dorson (Hrsg.), *Peasant Customs and Savage Myths*, London: Routledge & Kegan Paul, 1968, Bd. I, S. 231.

Funktion erfüllen zu können, muß sich der überlieferte Text gewissen Anforderungen fügen, die der besseren Memorisierbarkeit der gesprochen-flüchtigen Rede dienen: einerseits muß sie eine erzählerische, sich in Melodie, Rhythmus und Reim kleidende Form annehmen, andererseits darf ihr Wahrheitsgehalt nicht bezweifelt werden – würde doch der Zweifel eben jene unvermittelte Hingabe des Zuhörers zerstören, ohne welche das Einschärfen des Gehörten nur unvollkommen erfolgen könnte.¹¹⁷ Die Unbezweifelbarkeit des übermittelten Textes wird durch die Fiktion einer *unveränderten Weitergabe von Generation zu Generation*, ja eines letzten Endes *göttlichen Ursprungs* legitimiert. Tatsächlich ist aber eine unveränderte Weitergabe der Tradition ganz und gar dysfunktionell – eine *funktionelle* Tradition muß sich *in ihrem Gehalt an die Gegenwart anpassen*. Das heißt, daß die Tradition kein objektives Bild der Vergangenheit vermitteln kann, ja eine geschichtliche Vergangenheit als solche überhaupt nicht kennt. Havelock schreibt von einer »gegenwärtigen Tradition, die in die Vergangenheit und, wie angenommen, auch in die Zukunft reicht: die Ausdrucksweise, in der die drei Perioden beschrieben werden, begründet ihre Identität, nicht ihre Differenz.«¹¹⁸ Das »Individuum in einer nicht-literalen Gesellschaft«, schreiben Jack Goody und Ian Watt in ihrer klassischen Studie, »[sieht] die Vergangenheit fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart.«¹¹⁹ Die grundlegende wissensspeichernde und -abrufende Tätigkeit von primär mündlichen Gesellschaften besteht im Zitieren – d. h. im *Wiederholen* – von Texten. Wiederholen heißt noch einmal durchleben: die Erfahrung der Zeit im Medium der primären Mündlichkeit ist zyklisch, nicht linear.¹²⁰ Und eine zyklische Auffassung der Zeit wird dem Menschen nahegelegt durch die tägliche Bewegung der Sonne, die Mondphasen, die Jahreszeiten, und die Aufeinanderfolge der Generationen in der Natur. Die Idee der linearen Zeit wird erst im Zeitalter der *vollendeten Schriftlichkeit*, also im Zeitalter des *Buchdrucks* – in der europäischen Neuzeit, im »modernen« Zeitalter – bestimmend, wenn auch nicht allein herrschend. Die vormoderne konservative Aufgabe heißt noch nichts anderes, als die Bewahrung der Unbeschädigtheit des Kreislaufs des Lebens.

Jan Assmann beschrieb in einer meisterhaften Zusammenfassung¹²¹ die gleichzeitige und dennoch ungleichmäßige Gegenwart der zyklischen und linearen Zeitauffassungen im mittelalterlichen Christentum (wo die Kirche in der zum Heil führenden sakralen linearen Geschichte eine Hauptrolle spielt, während die diesseitigen Ereignisse einem zyklischen Muster folgen), im alten Mesopotamien (mit immer wieder auftauchenden Versuchen retrospektiver politischer Chroniken), und freilich in Ägypten (wo die Königslisten seltene

¹¹⁷ Ich übernehme hier einige Formulierungen aus meinem Aufsatz »Historisches Bewußtsein im Informationszeitalter«, in Dieter Mersch und Kristóf [J. C.] Nyíri (Hrsg.), *Computer, Kultur, Geschichte: Beiträge zur Philosophie des Informationszeitalters*, Wien: Edition Passagen, 1991, siehe S. 66 f.

¹¹⁸ Eric Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, CT: Yale University Press, 1986, S. 58.

¹¹⁹ Jack Goody und Ian Watt, »Konsequenzen der Literalität«, in Jack Goody (Hrsg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981, S. 54.

¹²⁰ Die breiteren Aspekte des Themas behandle ich ausführlicher in meinem Aufsatz »Time and Communication«, in F. Stadler und M. Stöltzner (Hrsg.), *Time and History / Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M.:ontos verlag, 2006, S. 301–316.

¹²¹ Assmann, *Ägypten: Eine Sinngeschichte* (siehe oben, Anm. 57), S. 27–38.



Mäander-Muster, nach dem Heidegger-Studenten Heinrich Rombach. Wie Rombach schreibt: »Der Mäander findet sich fast überall, wo Ackerbau getrieben wird. ... er ... symbolisiert ... die Ahnenfolge (die Tradition).« (Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit, Freiburg: Herder, 1977, S. 83)

Peruanisches Gewebe aus einem Grab (ca. 1000 n. Chr., nach Rombach). Rombachs Deutung von diesem »Mäander«-Muster: »Je zwei Streifen, von unten nach oben (hell) gelesen, ergeben einen Zweig mit Blättern. Leben, Wachstum. Von oben nach unten (dunkel) gelesen: Untergang und Tod. Nur beides zusammen, Leben und Tod, ergibt das Ganze.« (Leben des Geistes, S. 83)

und unbedeutende Episoden waren innerhalb einer überwiegend zyklischen Weltanschauung. Den Ägyptern, wie auch den Mesopotamiern, standen lineare Schriftsysteme durchaus zur Verfügung; doch der schriftkundige Ägypter war zur gleichen Zeit von einer Welt *bildhafter Gestalten* umgeben, von einer Welt von Bildern und Ideogrammen (Hieroglyphen). *Was* diese Bilder darstellen, ist die Idee der sich wiederholenden Zeit, wie ja auch der kanonische, durch Jahrtausende bewahrte Stil der ägyptischen Kunst¹²² ebenfalls die Idee einer keine Veränderung bringenden Zeit nahelegte: die Verbindung mit der Vergangenheit bedeutete Wiederholung, nicht Kontinuität. Wir wollen kurz die Frage aufwerfen: liegt es wohl in der Natur der bildlichen Kommunikation selbst, daß diese eher das Bild der zur Bewegungslosigkeit zu erstarren scheinenden, als das der vorwärtstreibenden Zeit stärkt? Bekannt ist die Auffassung, laut der das in Bildern Überlieferte eine größere Macht besitzt, als das in Texten Tradierte; daß eine Kultur, in der das Bild über den Text herrscht, sozusagen fügsamer ist, weniger bereit im Muster der Ereignisse Veränderungen einzuleiten, als jene, in der das Bild dem Text gegenüber eine untergeordnete Rolle spielt. Wir müssen allerdings auch bemerken, daß sich die Ägypter regelmäßig der Möglichkeit der *sequentiellen* bildlichen Darstellung – gleichsam der Bilderreihe – bedienten. Nun

¹²² Siehe Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck, 1992, S. 171–174.

kann freilich eine Reihe von Bildern durchaus geeignet sein zum Erzählen nicht nur von in der Zeit sich wiederholenden, sondern auch von in der Zeit vorwärtsschreitenden Ereignissen – zum Erzählen progressiver Narrativen –, ja sogar zum Darstellen sich miteinander vermengender Zeitebenen. Wozu indessen eine Bilderreihe kaum geeignet ist, ist das Andeuten der eschatologischen Zeitauffassung.

2.2. Eschatologisches Zeitbewußtsein

Die eschatologische Zeitauffassung – jene Auffassung, gemäß der die letzte Zukunft bereits dermaßen hier mit uns ist, daß sie tatsächlich den bestimmenden Rahmen des gegenwärtigen Lebens liefert – muß sich kein Bild machen von einer eigentlichen zeitlichen *Veränderung*. Weiter oben habe ich den jungen Heidegger erwähnt als den Vertreter von einer Art *innerweltlicher Eschatologie*. Ich möchte hier auf Heideggers im Wintersemester 1920/21 gehaltenen religionsphänomenologische Vorlesungen hinweisen, insbesondere auf das Kapitel »Charakteristik der urchristlichen Lebenserfahrung«. Wenn der 1924-er Aufsatz *Der Begriff der Zeit*¹²³ von der Heidegger-Forschung – mit Recht – als die Urfassung vom *Sein und Zeit* bezeichnet wird, so kann dieses Kapitel geradezu als der *Schlüssel* zum frühen Hauptwerk betrachtet werden.

Heidegger zitiert aus dem ersten Brief an die Korinther: »Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat.. ... Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht ..., wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht.«¹²⁴ Die Inhalte des Lebens bleiben, schreibt Heidegger, aber sollen anders gesehen werden: etwas hat sich radikal verändert. Nicht das *Was* zählt nunmehr, sondern das *Wie*. »[D]er Christ«, sagt Heidegger, »lebt ständig im Nur-Noch... Die zusammengedrückte Zeitlichkeit ist konstitutiv für die christliche Religiosität: ein ›Nur noch‹; es bleibt keine Zeit zum Hinausschieben.«¹²⁵ Es ist nicht zu übersehen, daß gerade diese Formel der »zusammengedrückten Zeitlichkeit« im Begriff »Sein zum Tode« des Buches *Sein und Zeit* erscheint. Der Übergang ist im Vortrag »Der Begriff der Zeit« ganz klar zu erkennen. »Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit?« – fragt hier Heidegger,¹²⁶ und die Antwort ist bejahend. »Das Ende meines Daseins, mein Tod", schreibt er, ist »die äußerste Möglichkeit [m]einer selbst... ... Diese äußerste Seinsmöglichkeit ist vom Charakter des Bevorstehens in Gewißheit... ... Dieses Vorbei, zu dem ich als dem meinigen vorlaufen kann, ist kein Was, sondern das Wie meines Daseins schlechthin.« Unsere Zukunft ist in unserer Gegenwart gegenwärtig; sie ist bereits geschehen.

Die Verhältnisse anders sehen und eben dadurch radikal zu verändern: dies ist der Grundgedanke jener innerweltlichen Eschatologie, die die Arbeit *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Georg Lukács vertritt. Lukács beginnt seinen Gedankengang mit einer For-

¹²³ Siehe oben, Anm. 33.

¹²⁴ 1 Kor 7,20, 1 Kor 7,29–31.

¹²⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1995, S. 116 und 118 f.

¹²⁶ Martin Heidegger, »Der Begriff der Zeit« (siehe oben, Anm. 36), S. 111, 116 und 117.

mel, die der junge Marx 1843 zu Papier gebracht hat: »Es wird sich ... zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.«¹²⁷ Im zentralen Aufsatz von *Geschichte und Klassenbewußtsein* – im Aufsatz »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats« – kehrt diese Formel in dieser Gestalt wieder: »Nur wenn das Bewußtsein des Proletariats jenen Schritt zu zeigen imstande ist, dem die Dialektik der Entwicklung objektiv zu-drängt, ohne ihn jedoch kraft der eigenen Dynamik leisten zu können, erwächst das Bewußtsein des Proletariats zum Bewußtsein des Prozesses selbst, erscheint das Proletariat als das identische Subjekt-Objekt der Geschichte, wird seine Praxis ein Verändern der Wirklichkeit.«¹²⁸ Lukács hat sehr gründlich das Werk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* von Ernst Troeltsch studiert. In seinem Exemplar hob er betont jene Formulierung von Troeltsch hervor, laut der die mittelalterlichen Sekten, eine Art *absolutes Naturrecht* vertretend, »den Kompromiß mit der Welt [verwerfen]«. Das absolute Naturrecht »kann die Ungleichheit der Menschen einschließen an Stellung, Beruf, Einfluß, Besitz und die Ungleichheiten nur in der Liebe, in einem ... Liebeskommunismus auslöschen. Es kann aber auch die Gleichheit und Gleichberechtigung aller Individuen bedeuten und dann zu demokratisch-kommunistischen Ideen führen. So oder so steht das neutestamentliche Gottesgesetz und absolute Naturrecht im Gegensatz gegen die bestehenden Verhältnisse« – und nimmt die Idee der »demokratisch-sozialistischen Revolution« vorweg.¹²⁹

Durch die Arbeit von Troeltsch zieht als ein Hauptgedanke die Gegenüberstellung der eschatologisch-revolutionären Sekte und der mit der Welt sich notgedrungen aussöhnenden, konservativen christlichen *Kirche*. Nur die Kirchen sind fähig, heißt es, eine Massenwirkung auszuüben, indem sie Kompromisse zwischen den christlichen Idealen und der diesseitigen Ordnung aufbauen und aufrechterhalten. Die Askese der Sekten ist revolutionär, besteht aber bloß in einem Sich-Abgrenzen von der Welt; gegenüber jener »heroischen« Askese, schreibt Troeltsch, die eine besondere Leistung von einigen außergewöhnlichen Mitgliedern der Kirche ist.¹³⁰

2.3. Bürgerlich-konservatives Zeitbewußtsein

Zur alltäglichen Askese der mittelalterlichen Kirche gehörten die auch nachts und bei Tagesanbruch streng ausgeführten klösterlichen Gebete. Die Ordnung ihres Einhaltens wurde durch die im dreizehnten Jahrhundert erfundene mechanische Uhr unterstützt. Anfangs noch ohne Zifferblatt, war diese Uhr, wie es Landes formuliert, eigentlich eine »automa-

¹²⁷ Brief aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, zitiert in Lukács's Schrift »Was ist orthodoxer Marxismus?« (1923), siehe Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied: Luchterhand, 1968, S. 172.

¹²⁸ Ebd., S. 385.

¹²⁹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923, 379. o.

¹³⁰ »... nicht heroische, ihrem Wesen nach auf Einzelfälle sich beschränkende Sonderleistung eines besonderen Standes und Mortifikation der Sinnlichkeit im Interesse einer Unterstützung des höheren religiösen Aufschwungs, sondern einfach im alten biblischen Sinne Zurückhaltung von der Welt«, ebd., S. 373.

tisierte Glocke«, ¹³¹ die die Zeit im Raum des Klosters und später im öffentlichen Raum der mittelalterlichen Stadt mitteilte. Das vierzehnte Jahrhundert ist das Zeitalter der Verbreitung von Glockentürmen, die zunehmend zum Leben der städtischen Gesellschaft gehörten. »Die regelmäßigen Glockenschläge«, schreibt Mumford, »brought a new regularity into the life of the workman and the merchant«, das Nachsinnen über die Ewigkeit wurde durch die mit der Zeit kalkulierende Praxis ersetzt. ¹³² Mumford unterscheidet zwischen »mechanischer Zeit« und »organischer Zeit«. Wie er sich ausdrückt: »[M]echanical time is strung out in a succession of mathematically isolated instants... [While] mechanical time can ... be speeded up or run backward, like the hands of a clock or the images of a moving picture, organic time moves in only one direction – through the cycle of birth, growth, development, decay, and death...« ¹³³ Die Zeiger der mechanischen Uhr gehen im Kreis umher, die neue Zeitwirtschaft legt aber bereits die Idee der linearen Zeit nahe. Es ist diese Idee, die durch das Wiederaufleben der Schriftlichkeit im mittelalterlichen Europa vorbereitet, und dann durch den Buchdruck bestimmend gemacht wird.

Newtons Vision vom kontinuierlichen linearen Fluß der Zeit, und freilich die begeisterte Unterstützung dieser Vision seitens Locke, wäre unvorstellbar gewesen ohne das Bild jener »konstanten und regelmäßigen Aufeinanderfolge« von »Ideen« ¹³⁴, welches durch das Lesen einer gedruckten Zeile charakteristischerweise entsteht. Zugleich war es die Kultur des Buchdrucks, in der sich der Begriff des *Fortschritts* und das moderne historische Bewußtsein gestalteten. Die Kultur der Mündlichkeit vermittelt kein objektives Bild der Vergangenheit; nur durch die Schrift trennen sich Legende und Faktum, beginnt der Sinn für die geschichtliche *Entfernung* zu entstehen. Die Handschriftenkultur – mit dem Phänomen des lauten Lesens und mit den durch das manuelle Kopieren verursachten unvermeidlichen Textverschlechterungen – bewahrt allerdings noch ihre Nähe zur Kultur der Mündlichkeit. Die volle Entfaltung des historischen Bewußtseins spielt sich erst im Zeitalter des Buchdrucks ab. Wie Elizabeth Eisenstein schrieb: »Bevor man die Idee des ›Fortschritts‹ zu erklären versucht, sollte man sich näher den Vervielfältigungsprozeß ansehen, welcher nicht bloß eine Folge von verbesserten Editionen ermöglichte, sondern auch eine kontinuierliche Ansammlung von festgehaltenen Aufzeichnungen. ... der Kommunikationswandel geht dem Anfang des modernen historischen Bewußtseins um gut ein Jahrhundert voraus. Die Vergangenheit konnte nicht in eine feste Entfernung gesetzt werden, solange ein einheitlicher räumlicher und zeitlicher Rahmen noch nicht aufgebaut worden war.« ¹³⁵ Oder wie Sven Birkerts doch so mitreißend formulierte: »unser Sinn der Vergangenheit ... ist in irgendeiner wesentlichen Weise durch das Buch und die physische Ansammlung von Büchern in Bibliotheksräumen vertreten. Durch den Anblick eines einzigen Bandes oder einer Masse von Bänden bauen wir ein Bild der vergangenen Zeit

¹³¹ David S. Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, 2. Aufl., Cambridge, MA: Belknap Press, 2000, S. 81.

¹³² Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, 2. Aufl., New York: Harcourt Brace & Co., 1963, S. 14.

¹³³ Ebd., S. 16.

¹³⁴ John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg: Felix Meiner, 2000, II, xiv, 12.

¹³⁵ Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, Bd. I, S. 124 und 301.

als eine wachsende Ablegerung von Sedimenten; wir Erfassen einen Sinn ihrer Tiefe und Dimensionalität.«¹³⁶

Der dem Gedankensystem des Fortschritts verpflichtete moderne Bürger konnte noch der Meinung sein, daß er ein klares Zukunftsbild besitzt; seine Taten waren von der Überzeugung geleitet, daß indem man jenem Gedankensystem folgt, sich die Fortschrittsideale in die Wirklichkeit umsetzen lassen. Demgegenüber bestand die konservative Aufgabe im bürgerlichen Zeitalter eben im Aufzeigen dessen, daß der lebendigen Praxis abstrakte Theorien aufzuzwingen katastrophale Folgen haben kann; daß die Gestaltung der Zukunft aus einer genauen Kenntnis der Gegenwart und vielmehr noch der Vergangenheit, die auf die Gegenwart wirkt, hervorgehen muß. Bekannt ist die Formulierung »At once to preserve and to reform«, vom klassischen Vertreter des bürgerlichen Konservatismus, Edmund Burke. Diese Formulierung steht in seiner Arbeit *Reflections on the Revolution in France*, in jenem langen Abschnitt, wo Burke die Vorzüge der von der *Zeit* vorangebrachten *langsamen Umgestaltung*, bzw. des »slow but well-sustained progress« betont und auf Umsicht und Vorsicht als Bestandteile der Weisheit hinweist.¹³⁷

Um es nochmals hervorzuheben: das historische Bewußtsein, das heißt – wir wollen hier auch die Formeln von J. H. Plumb anführen – die Fähigkeit »to see things as they were in their own time«, »the consciousness of a different past«, der »wish to understand the past in its own terms«,¹³⁸ konnte sich nicht ausbilden vor der allgemeinen Verbreitung des gedruckten Buches, d. h. vor dem siebzehnten Jahrhundert. Und kaum dreihundert Jahre später, mit dem Aufkommen von telegrafischen Zeitungsberichten, läßt sich bereits der Abbau dieses Bewußtseins feststellen. Das historische Bewußtsein setzt eine bestimmte zeitliche Sicht voraus. Bis zu den 1860er Jahren herrschte auch noch in der Tageszeitung die *Spalte* über die Nachrichten; die Zeitung vermittelte irgendwelche zeitliche Perspektive. Danach aber wurde die Zeitung, um McLuhan zu zitieren, »a mosaic of unrelated scraps in a field unified by a dateline. ... there can be no point of view in a mosaic of simultaneous items«, nämlich in einem *Mosaik von telegrafischen Nachrichten*.¹³⁹

2.4. Postmodernes Zeitbewußtsein

Das Telegraf veränderte die Zeiterfahrung auch in einer ganz unmittelbaren Weise. Die genaue Bestimmung der geographischen Länge und die Anfertigung von Weltkarten setzte ursprünglich den Transport von hochgenauen Zeitmessern voraus. Nach 1866, als das erste transatlantische Kabel gelegt wurde, wurde es möglich, Uhren zu synchronisieren, die voneinander in großer Entfernung waren. 1880 waren bereits alle bewohnten Kontinente miteinander durch Kabel verbunden.¹⁴⁰ Lokalzeiten wurden zu Elementen im um-

¹³⁶ Sven Birkerts, *The Gutenberg Elegies: The Fate of Reading in an Electronic Age*, Boston: Faber and Faber, 1994, S. 129.

¹³⁷ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford: Oxford University Press, 1993, S. 196–198.

¹³⁸ J. H. Plumb, *The Death of the Past*, London: Macmillan, 1969, S. 82 und 118 f.

¹³⁹ Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York: McGraw-Hill, 1964, S. 249.

¹⁴⁰ Peter Galison, *Einstein's Clocks, Poincaré's Maps: Empires of Time*, London: Hodder and Stoughton, 2003, S. 132–144.

fassenden Rahmen der Globalzeit; es entstand die Praxis von fast-echtzeitlicher Kommunikation zwischen zu verschiedenen Zeitzonen gehörenden Menschen. Das von Castells beklagte Phänomen der »Vermengung von Zeitebenen«¹⁴¹ nahm mit der Telegrafie seinen Anfang, mit dem Medium, das als erstes eine Trennung zwischen der Bewegung von Information und der Bewegung von Menschen ermöglichte. Das zweite derartige Medium ist die Telefonie, durch die eine tatsächlich echtzeitliche Fernkommunikation entsteht und die enge Bandbreite des Telegrafs durch die weit größere Bandbreite der menschlichen Stimme abgelöst wird.

1895 führten die Gebrüder Lumière ihren Kinematograph vor. Damit entstand eine neue, sehr kräftige neue Metapher vom Weitergehen der Zeit.¹⁴² Bergson hat sie grundlegend angewendet; Wittgenstein war, in den frühen 1930-er Jahren, in dieselbe geradezu vernarrt. In Bergsons Werk *Schöpferische Entwicklung* nimmt etwa 40 Seiten die Argumentation ein¹⁴³ laut der, wie es heißt, man durch die Kinematograph-Metapher (»der kinematographische Film ... [rollt] sich auf ...und [bringt] die verschiedenen Photographien des Schauspiels dazu ..., sich Stück für Stück aneinanderzufügen«) eine Erklärung für unsere Unfähigkeit findet, hinter der Reihe von Momentaufnahmen das zeitliche Werden zu entdecken; man zu einer einleuchtenden Deutung der platonischen unbeweglichen Ideen kommt; und man freilich auch für den Bergsonschen Begriff der *durée* Stellung nehmen kann: »wenn die Zeit nicht eine Art von Kraft ist, warum ... ist nicht alles auf einmal gegeben wie auf dem kinematographischen Film?“¹⁴⁴ Jene implizite Erfahrung der Zeit, die der Film vermittelte – sei es der stumme oder der Tonfilm –, war zweifellos nicht die durch die geschriebene und insbesondere die gedruckte Sprache gegebene. Was die expliziten filmischen Zeiterfahrungen betrifft, wohlbekannt sind freilich die Techniken der verlangsamten und beschleunigten, oder gar rückwärts laufenden Aufnahme. Das Fernsehen, mit den immer schnelleren Schnitten, zersetzt weiter die geordnete Aufeinanderfolge der Zeit. Und als Resultat des Satellitenfernsehens »TV's electronic time zones are competing increasingly with ... our internal biological clocks to determine our sense of time«.¹⁴⁵ Was mit dem Telegraf begonnen hat und mit dem Kurzwellenradio und Ferngespräch fortgesetzt wurde – das Aufeinanderprallen von verschiedenen Lokalzeiten – trat mit dem globalen Fernsehen in eine neue Phase. Die letzte Phase bedeutet, offenbar, das Entstehen von Computernetzwerken.

Ich muß hier allerdings bemerken, daß der Rechner bereits vor dem Erscheinen des Weltnetzes unsere Zeiterfahrung umgeformt hat.¹⁴⁶ In einem der fundierenden Analysen des Themas hieß es bei Bolter, daß für den Computerprogrammierer die Zeit endlich, diskret,

¹⁴¹ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. I), Oxford: Blackwell, 1996, S. 433.

¹⁴² Douwe Draaisma, *Why Life Speeds Up As You Get Older: How Memory Shapes Our Past*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, S. 57–59.

¹⁴³ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris: Alcan, 1907. Ich zitiere hier anhand der Ausgabe *Schöpferische Entwicklung*, Jena: Diederichs, 1921, S. 307–348.

¹⁴⁴ Ebd., S. 309 und 342.

¹⁴⁵ Jack Ofield, »Television«, in Samuel L. Macey (Hrsg), *Encyclopedia of Time*, New York: Garland, 1994, S. 593.

¹⁴⁶ Vgl. meinen Aufsatz »Historisches Bewußtsein im Informationszeitalter«, siehe oben, Anm. 117.

und – man denke an die Schleifen – zyklisch wird.¹⁴⁷ Dem füge ich hinzu, daß sich auch in der Welt des einfachen Computerbenutzers gewisse zeitliche Erlebnisse verändern. Eine besondere Bedeutung kommt hier den Auswirkungen der Textverarbeitung zu. Das gesprochene Wort ist geschmeidig, verflüchtigt sich jedoch im Moment des Aussprechens. Die geschriebene Sprache, und noch mehr die gedruckte, ist zwar bleibend, dafür aber starr. Demgegenüber ist der im Computer gespeicherte Text sowohl aufgehoben als auch veränderlich. Der abgerufene Text als solcher ist immer gleichzeitig, entbehrt jede Geschichtlichkeit. Uralte Dokumente, im Computer aufbewahrt, tragen keinen Stempel der Zeitlichkeit. Bilder, einer CD abgerufen oder vom Netz heruntergeladen, können gegebenenfalls über ihre eigene Geschichte erzählen, doch in ihrer digitalisierten Form sind sie Teil des Hier und Jetzt; zwischen Original und Kopie besteht kein Unterschied. Es läßt sich kaum annehmen, daß eine Umgebung zeitloser Dokumente ohne Wirkung auf unser Zeitgefühl sei.

Das postmoderne Zeitbewußtsein – das Bewußtsein der Formbarkeit und Mehrebenenstruktur der Zeit – wird heute grundlegend gestaltet durch das *Mobiltelefon*.¹⁴⁸ Die Macht der öffentlichen objektiven Zeit war gegen Ende des neunzehnten Jahrhundert kaum mehr anders erlebbar, als eine Tyrannei der Uhr. Wie Georg Simmel in seinem berühmten Aufsatz »Die Großstädte und das Geistesleben«, 1903, schrieb: »Die Beziehungen und Angelegenheiten des typischen Großstädtlers pflegen so mannigfaltige und komplizierte zu sein ..., daß ohne die genaueste Pünktlichkeit in Versprechungen und Leistungen das Ganze zu einem unentwirrbaren Chaos zusammenbrechen würde. – Wenn alle Uhren in Berlin plötzlich in verschiedener Richtung falschgehen würden, auch nur um den Spielraum einer Stunde, so wäre sein ganzes wirtschaftliches und sonstiges Verkehrsleben auf lange hinaus zerrüttet. – Dazu kommt ... die Größe der Entfernungen, die alles Warten und Vergebenskommen zu einem gar nicht aufzubringenden Zeitaufwand machen. – So ist die Technik des großstädtischen Lebens überhaupt nicht denkbar, ohne daß alle Tätigkeiten und Wechselbeziehungen aufs pünktlichste in ein festes, übersubjektives Zeitschema eingeordnet würden.«¹⁴⁹ Und in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts wurde die Herrschaft der Uhr geradezu dysfunktional auf vielen Gebieten der dezentralisierten Massengesellschaft, d. h. der postmodernen Gesellschaft. In seinem Buch *The Mobile Connection* erinnert Richard Ling daran, daß durch die Entwicklung von neuen Verkehrs- bzw. Transportsystemen und die zunehmend größer werdende Differenzierung der gesellschaftlichen Rollen die praktisch sofortige Koordination von kleineren, geographisch zerstreuten Gruppen immer notwendiger wurde.¹⁵⁰ Das Verlangen nach einer Möglichkeit der häufigen Zeitplanveränderung scheint in der postmodernen Welt bereits entstanden zu sein, als das Mobiltelefon, das vornehmliche Gerät der Programmveränderung unterwegs, auf den Schauplatz trat. Das Handy hat, zu einem nicht

¹⁴⁷ David J. Bolter, *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984, 100–123. o.

¹⁴⁸ Vgl. meinen Aufsatz »Time and the Mobile Order«, in Kristóf Nyíri (Hrsg.), *Mobile Studies: Paradigms and Perspectives*, Vienna: Passagen Verlag, 2007, S. 101–111.

¹⁴⁹ Georg Simmel, »Die Grosstädte und das Geistesleben«, im Band *Die Großstadt: Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung* (Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden, hrsg. von Th. Petermann, Bd. 9, 1903, S. 185–206).

¹⁵⁰ Richard Ling, *The Mobile Connection: The Cell Phone's Impact on Society*, San Francisco: Morgan Kaufmann, 2004, S. 62.

geringen Maß, nunmehr tatsächlich die Funktionen der Uhr übernommen. Die Koordination des gesellschaftlichen Zusammenwirkens in der Zeit beruht heute oft eher auf Mobilverhandlung, als auf dem Einhalten von vornherein bestimmten Zeitordnungen.¹⁵¹ Die Folge ist, schreibt Ling, daß »we move away from a type of linear conception of time in which meetings ... and assignments ... are fixed ... at various time points.«¹⁵²

3. Heroischer Konservatismus

Die Mobilzeit schafft eine neue Synthese zwischen der mechanischen Zeit (ich erinnere an Mumfords Terminologie) und der organischen Zeit; die Lebensnähe der Mobilzeitökonomie bricht die Alleinherrschaft der mechanischen Zeit. Uns in der Mobilzeit bewegend, entbehren wir allerdings in beträchtlichem Maße jener Möglichkeiten der Planbarkeit, Vorhersehbarkeit, welche sowohl die Naturzeit – mit ihrem Kreislauf – als auch die mechanische Zeit – mit ihrer Linearität – irgendwie doch darbietet. Die Benutzer des Mobiltelefons werden ständig von neuen Informationen erreicht, die sie zur Umgestaltung des Programms der nächsten Minuten/Stunden zwingen. Die Verhältnisse der Mobilzeitökonomie widerspiegeln wie ein Tropfen im Meer die Lage des postmodernen Konservativen: daß er nämlich über seinen jeweiligen der Bewahrung des Lebens dienenden nächsten Schritt unter solchen Umständen entscheiden muß, wo er bloß in der ständigen Veränderung der Lebensbedingungen sicher sein kann. Der Weg, den er beschreiten muß, ist nicht vorgezeichnet. Die abstrakten Ideale von Demokratie, Freiheit und Gleichheit weisen nunmehr in keine Richtung; der Beständigkeit des Bestehenden zu vertrauen wäre eine Torheit; die konservative Zeitanschauung ermangelt notwendigerweise jeglichen von vornherein gegebenen Zukunftsbildes.¹⁵³

Ein wirksames Zukunftsbild ist in der Tat und im strengen Sinne des Wortes eine *Anschauung*. In seinem bereits zitierten Buch lenkt Melges die Aufmerksamkeit, unter anderem auch Paivios kognitionswissenschaftliche Resultate anführend, auf die Bedeutung der visuellen Vorstellung zukünftiger Möglichkeiten¹⁵⁴ – darauf, daß »by seeing an array of sequences all at once the person may be in a better position to look ahead. Rather than his going through the sequences step by step, an overall picture of the sequences could be seen simultaneously as a pattern. ... Thus the simultaneous imaging of sequences may be basic to the process of anticipation.«¹⁵⁵ In jenen akuten psychotischen Zuständen, die Melges mit der Metapher »past, present, and future ... mixed up in a kaleidoscopic

¹⁵¹ Richard Ling und Birgitte Yttri, »Hyper-Coordination via Mobile Phones in Norway«, in James E. Katz und Mark Aakhus (Hrsg.), *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, S. 143–144. Siehe auch Lyn-Yi Chung und Sun Sun Lim, »From Monochronic to Mobilechronic: Temporality in the Era of Mobile Communication«, in dem von mir herausgegebenen Band *A Sense of Place: The Global and the Local in Mobile Communication*, Wien: Passagen Verlag, 2005, S. 267–280.

¹⁵² Ling, *The Mobile Connection*, S. 76.

¹⁵³ Ich bin Petra Aczél verbunden für die Gespräche, die ich mit ihr über die Themen gegenwärtigen Aufsatzes führen durfte. Ihr verdanke ich die »Zeitbild«/»Zeitanschauung« Gegenüberstellung. Der postmoderne Konservative kämpft tätig mit der Zeit: er empfängt nicht sosehr das Bild der Zeit, sondern schafft vielmehr deren immer wieder neue Anschauung.

¹⁵⁴ Melges, a. a. O. (siehe oben, Anm. 73), S. 17: »complex visual imagery of future possibilities«.

¹⁵⁵ Ebd., S. 27.

whirl« charakterisiert¹⁵⁶ – mit einer Metapher, die für uns nunmehr sozusagen das post-moderne Zeiterleben signalisiert – erweist sich gerade das visuelle Trennen zeitlicher Dimensionen als unmöglich. Die Verbindung von *Konservatismus* und *Bildlichkeit* habe ich im gegenwärtigen Aufsatz bereits mehrmals berührt. Ich wage jetzt den Versuch, diesen Problemkreis ganz kurz zu summieren.

Unsere mentale innere Bilderwelt und die uns umgebende Welt des Sichtbaren bestehen aus *bewegten Bildern*; unbewegte Bilder sind Extremfälle von bewegten Bildern. Das unbewegte Bild ist konservativ in dem Sinne, daß es eine gegebene Vorstellung, Gestalt, uraltes und neueres Wissen¹⁵⁷ in unabänderlicher Lage und mit unabänderlichem Inhalt festhält. In seinem Buch *Augustus und die Macht der Bilder* liefert Zanker eine faszinierende Beschreibung dessen, wie das Eindringen der griechischen bildenden Kunst in die römische Gesellschaft, ab dem 2. Jahrhundert v. Chr., die traditionellen Verhältnisse zersetzte; er zeigt aber auch, wie die zur Zeit der neuen, konsolidierten Macht entstehende visuelle Welt dann zum anhaltenden Frieden des Reiches beigetragen hat.¹⁵⁸ Die Mobilrevolution der vergangenen Jahre kommentierend schrieb 2005 der Wissenschaftshistoriker und Wissenschaftsphilosoph Ian Hacking: »The real future, the future future, mostly depends on which wins out, image or logic. If mobiles increasingly transmit pictures, they will be conservative... Incorporating pictures in mobiles is a wholly regressive movement, for it tries to re-install us in what is at present real, namely bodies in visual space.«¹⁵⁹ Kaum ein Jahr später, als Zeuge der Pariser Straßenunruhen, machte Hacking bereits die Beobachtung, daß als Folge der ins Netz gestellten Videos die Polizei weniger aggressiv vorging¹⁶⁰ – das bewegte Mobilbild wurde zur mobilisierenden Kraft... Gegenüber der begrenzten logischen Ausdrucksfähigkeit des isolierten Stehbildes können Bilderreihen, Aufeinanderfolgen von Bildern, Animationen, das bewegte Bild, als in der Tat vollwertige Bedeutungsträger aufgefaßt werden. Das bewegte Bild hält fest und zeigt, macht aber auch Aussagen. Zur Zeit von Burke konnte sich der Konservatismus noch leisten, mentale Bilder und überhaupt das Bildliche nicht in Betracht zu ziehen,¹⁶¹ für den

¹⁵⁶ Ebd., S. 4.

¹⁵⁷ In seinem Buch *The Creative Explosion* analysiert John Pfeiffer die Werkzeugrevolution des oberen Paleolithikums. Wie er hier schreibt, hatten die *Höhlenzeichnungen* nicht einfach eine rituell-religiöse oder gar künstlerische, sondern vielmehr eine wissensbewahrende Funktion. (John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion: An Inquiry into the Origins of Art and Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982, siehe bes. S. 121 ff. und 185 ff.)

¹⁵⁸ Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München: Beck, 1987. – Die sich in naturalistische Richtung entwickelnde griechische bildende Kunst (wie später auch die Kunst der europäischen Renaissance) war freilich durchaus bemüht, mit unbewegten Gestalten den Eindruck von Bewegung zu erwecken, wie ja man andererseits auch das unbewegte Bild nur mit bewegter Sicht aufnehmen kann (siehe oben, Anm. 5). Ich erörtere diese Frage ausführlich in meinem Aufsatz »Gombrich on Image and Time«, *Journal of Art Historiography* (<http://arthistoriography.wordpress.com/number-1-december-2009>), Nr. 1 (Dez. 2009), im Druck erschienen in Klaus Sachs-Hombach und Rainer Totzke (Hrsg.), *Bilder – Sehen – Denken: Zum Verhältnis von begrifflich-philosophischen und empirisch-psychologischen Ansätzen in der bildwissenschaftlichen Forschung*, Köln: Herbert von Halem Verlag, 2011, S. 9–32.

¹⁵⁹ Ian Hacking, "Genres of Communication, Genres of Information", in dem von mir herausgegebenen Band *Mobile Understanding: The Epistemology of Ubiquitous Communication*, Wien: Passagen Verlag, 2006, S. 29.

¹⁶⁰ Persönliche E-Mail-Mitteilung Hackings, 27. März 2006.

¹⁶¹ Auf die seelische Bilder nicht beanspruchende Bedeutungstheorie von Burke weise ich hin in meinem Vortrag »Tradition and Practical Knowledge« (1985), in Kristóf [J. C.] Nyíri und Barry Smith (Hrsg.),

postmodernen Konservativen ist das lebenserfüllte Bild und insbesondere das bewegte Bild, welches die unbekannte Zukunft probeweise zum Leben erweckt, ein unentbehrliches Medium des praktisch-theoretischen Denkens.

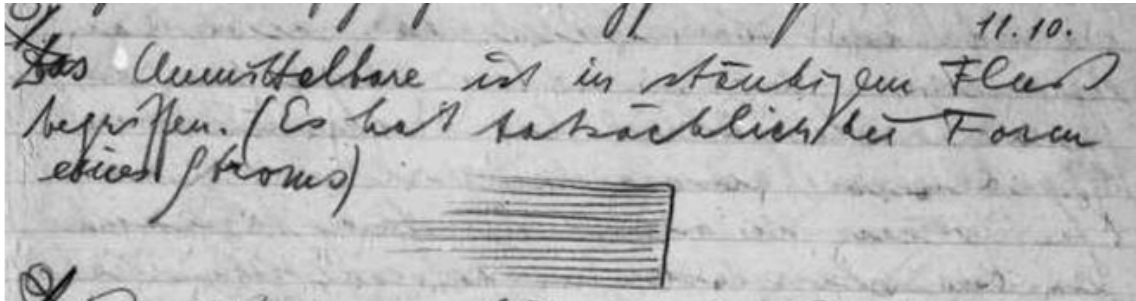
Der postmoderne Konservative kann sich in vielerlei Typen verkörpern, diese Typen sind gleichsam durch Familienähnlichkeiten verknüpft. Ich möchte hier jenen postmodernen Konservativen betrachten, der den Begriff »Familienähnlichkeit« zu einem philosophischen Begriff gemacht hat: Ludwig Wittgenstein. Zweifellos ist Wittgenstein ein die Modernität zurückweisender, sich in vormoderne Zeiten zurücksehrender Vertreter des Konservatismus; wenn ich ihn dennoch als einen postmodernen – postliteralen – Konservativen zu deuten wage, meine ich darin die Rechtfertigung zu finden, daß sich seine ganze spätere Philosophie gegen die Einflüsterungen der vollendeten *Schriftlichkeit* richtet; auf einer noch uranfänglicheren Ebene aber – in der Rolle eines neuen Philosophen der Bildlichkeit – gegen die Einflüsterungen der vollendeten *Verbalität*.¹⁶² Wittgenstein, jüdischer Abstammung, mütterlicherseits katholisch, väterlicherseits lutherisch, war kein Kirchgänger, doch war sein Leben von einer Art tiefer Religiosität durchdrungen. An Gott als Schöpfer der Welt glaubte er nicht,¹⁶³ umso mehr aber an Gott als einen strengen Richter. Er lebte in selbstaufgelegter Armut, in einer Art Askese, das Leben war für ihn Pflicht und Aufgabe, und die mehreren zehntausend Seiten seines handschriftlichen Nachlasses können nicht anders aufgefaßt werden, als ein Gestaltungsversuch im Dienste der von ihm mit derartigem Pessimismus betrachteten Zukunft. Obwohl seine spätere Zeitphilosophie von der Auffassung geprägt ist, daß das Zeitproblem ein scheinbares sei, hat Wittgenstein dem Kampf mit der Zeit keineswegs ausweichen können; und sein handschriftlicher Nachlaß zeugt davon, daß er manchmal auch aus philosophischer Sicht des

Practical Knowledge: Outlines of a Theory of Traditions and Skills, London: Croom Helm, 1988, wiederabgedruckt in meinem Band *Tradition and Individuality: Essays*, Dordrecht, Kluwer, 1992, siehe dort S. 54. – Mit zum Thema »Bildlichkeit und Konservatismus« gehört offenbar die oft gemachte Beobachtung, daß Zeichnungen, Gemälde und insbesondere Fotografien auch solche gegenständliche Details Jahrtausende, Jahrhunderte und Jahrzehnte hindurch für den Beschauer bewahren, die der damalige Künstler bzw. Fotograf bewußt überhaupt nicht festzuhalten trachtete. Das Bild ist, in diesem Sinne, tatsächlich zutiefst konservativ.

¹⁶² Ich habe mich während der Jahrzehnte in zahlreichen Schriften mit Wittgenstein beschäftigt, kehrte zu seinem Werk immer wieder zurück. Aus der Sicht gegenwärtigen Gedankenganges erlaube ich mir nur auf folgende meiner Veröffentlichungen hinzuweisen: »Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1972/4, S. 585–608; »Wittgenstein's New Traditionalism«, *Acta Philosophica Fennica*, 28/1–3 (1976), S. 503–512; »Konservative Anthropologie: der Sohn Wittgenstein« (in meinem Band *Am Rande Europas: Studien zur österreichisch-ungarischen Philosophiegeschichte*, Wien: Böhlau, 1988); »Post-Literacy as a Source of Twentieth-Century Philosophy«, *Synthese*, 2002/2, S. 185–199; »Wittgenstein's Philosophy of Pictures« (2001), in Alois Pichler und Simo Säätelä (Hrsg.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, no. 17, 2005, S. 281–312, wiederabgedruckt in A. Pichler und S. Säätelä (Hrsg.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Frankfurt/M.: ontos verlag 2006, S. 322–353.

¹⁶³ D. h. er glaubte nicht daran, daß die Welt irgendwann einen Anfang hatte. Aus dieser Sicht würde religionsphilosophisch die Zeitlichkeit Gottes folgen, und kosmologisch freilich die Bezweifelung des Urknalls. Für die Zeitlichkeit Gottes argumentiert Franz Brentano in seiner postum verlegten Schrift *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum* (hrsg. von Stephan Körner und Roderick M. Chisholm, Hamburg: Felix Meiner, 1976). Die Theorie des »Big Bang« wurde unlängst wieder einmal vom Physiker Sean Carroll in Zweifel gezogen, siehe sein Buch *From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time*, New York: Plume, 2010.

eigenartigen Drucks der Zeit bewußt wurde. »Dass uns die Zeiten übereinstimmend mit der Uhr einfallen; dass wir die Zeit *schätzen* können; ist ein Grund, warum, was die Uhr misst, die Zeit, so wichtig ist.«¹⁶⁴ Und gerade von Wittgenstein stammt eine Zeichnung (am Anfang meines Aufsatzes habe ich auf dieselbe bereits hingewiesen), die meines Erachtens in durchaus geeigneter Weise das Bild des mit der Gegenwart beginnenden und in die Vergangenheit weiterströmenden Zeitflusses vergegenwärtigt:



Aus Wittgensteins handschriftlichem Nachlaß: MS 107, S. 159

Die Gegenwart wird auf dieser Zeichnung durch eine scharfe, senkrechte Linie symbolisiert; was von der Linie rechts liegt, die *Zukunft*, kann nicht dargestellt werden, doch vom Druck ihres kontinuierlichen Entstehens empfangen wir geradezu eine leibliche Empfindung: der optischen Strömung der nach links ziehenden Linien widerzustehen, die senkrechte Linie an der gegebenen Stelle festzuhalten, erfordert eine ständige körperliche und seelische Kraftäußerung. In der Terminologie Heideggers – aber uns Heidegger nicht anschließend – können wir aus der Perspektive des postmodernen Konservatismus die Formel aufstellen, daß der *authentische* Mensch eben der sich gegen den Druck der unbekannteren Zukunft für das Leben der zukünftigen Generationen einsetzende Mensch ist. Wie Barrett schrieb: »We do in fact encounter time as passage in some of the most authentic of our experiences«.¹⁶⁵ Der authentische Mensch ist eben der konservative Mensch.

Wittgensteins Kulturpessimismus hatte starke Tolstojsche-Dostojewskische Quellen. Die *Brüder Karamasoff* hatte Wittgenstein im russischen Original gelesen – unzähligemal. Bekannt ist die Charakterisierung, die Dostojewski im Roman von den beiden Arten des *Heldentats* gibt: einerseits von der »in kurzer Zeit vollbrachten«, »schnellen«, andererseits von der *langsamen* Heldentat. Es gibt junge Leute, heißt es, die »sich nach einer Heldentat sehnen, und zwar »mit dem unbedingten Wunsch«, für diese »womöglich alles, selbst das Leben zu opfern. Nur sehen diese Jünglinge leider nicht ein«, schreibt Dostojewski, »daß das Opfer des Lebens in den meisten Fällen vielleicht das leichteste von allen Opfern ist, und daß, zum Beispiel, von seinem in Jugend schäumenden Leben fünf oder sechs Jahre schwerem, mühsamem Studium der Wissenschaft zu opfern – und wenn auch nur, um in sich die Kraft ... zur Ausführung derselben Heldentat, ... die zu erfüllen man sich vorgenommen hat, zu verzehnfachen –, daß solch ein Opfer vielen von ihnen

¹⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen: Kritisch-genetische Edition*, hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 517 f.

¹⁶⁵ Barrett, a. a. O. (siehe oben Anm 46), S. 375.

weit über ihre Kräfte geht.«¹⁶⁶ Die beiden Arten der Heldentat setzt Dostojewski in eine Parellele zu zwei Arten der *Liebe*: zu der »werktätigen« und der »schwärmerischen« Liebe. »[D]ie werktätige Liebe«, schreibt er, »ist im Vergleich zur schwärmerischen Liebe etwas grausames und abschreckendes. Die schwärmerische Liebe lechzt nach einer schnellen Heldentat, die man in kurzer Zeit vollbringen kann... Dabei kommt es tatsächlich so weit, daß man bereit ist, das Leben hinzugeben, wenn es nur nicht lange dauert, sondern schnell vollbracht ist, wie auf der Bühne, und alle es sehen und loben. Die werktätige Liebe dagegen, das ist Arbeit und Ausdauer, für einige sogar eine ganze Wissenschaft.«¹⁶⁷

Wittgensteins Konservatismus kann mit recht als ein *heroischer* Konservatismus aufgefaßt werden im »langsamen« Sinne des Heldentums. Wir müssen aber erkennen, daß obwohl sich der postmoderne Konservative in vielerlei Typen verkörpern kann, der postmoderne Konservatismus, unvermeidbar, *immer* ein heldenhafter, heroischer Konservatismus ist. Denn, um noch für einen Augenblick bei der Dostojewskischen Charakterisierung bleibend, bringt der postmoderne Konservatismus notwendigerweise Opfer für das »mühsame Studium«, für die »Wissenschaft« – braucht derselbe doch eine vollkommene wissenschaftliche-theoretische Rüstung, und breite technische Kenntnisse, um den aus der unbekanntem Zukunft auf die Gegenwart zuströmenden immer neuen Herausforderungen gegenüber wirksame praktische Antworten ausarbeiten zu können. Der postmoderne Konservatismus, im Gegensatz zum klassischen bürgerlichen Konservatismus, kann sich überhaupt keine Theoriefeindlichkeit leisten. Aber der postmoderne Konservatismus ist ein heroischer auch in dem Sinne, daß derselbe dem *Paradox der Traditionsbewahrung* in einer widersprüchlicheren Lage als je zuvor Herr werden muß. Vom konservativen Philosophen Hermann Lübke stammt die Formulierung, laut der »Traditionen ... erfahrungsbewährte Lebensformen [sind], die kraft generationenüberdauernder Geltung schließlich den Status kultureller Selbstverständlichkeiten gewinnen.«¹⁶⁸ Man könnte diese Formulierung die *breite* Definition von Tradition nennen; als eine Definition von Tradition im *engeren* Sinne des Wortes habe ich oben die Formel *wissensbewahrende Institution in präliteralen Kulturen* eingesetzt. Nun behält zwar die Tradition im breiteren Sinne auch im heutigen postmodernen Zeitalter ihre gemeinschaftserhaltende Funktion; doch unter den Verhältnissen des Multikulturalismus zeigt sich schärfer jenes Dilemma – ich erinnere an Gadamer's einschlägige Hinweise in seinem Werk *Wahrheit und Methode*, sowie an die Diskussion zwischen Gadamer, Apel und Habermas im Band *Hermeneutik und Ideologiekritik* –, daß nämlich »[d]ie reflektierte Aneignung der Tradition die naturwüchsige Substanz der Überlieferung bricht[; d]ie transparent gemachte Vorurteilsstruktur kann nicht mehr in der Art des Vorurteils fungieren.«¹⁶⁹ Wie sich seinerzeit Carl August Emke

¹⁶⁶ F. M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, übers. von E. K. Rahsin, München: R. Piper & Co. Verlag, 1923, S. 36.

¹⁶⁷ Ebd., S. 96.

¹⁶⁸ Hermann Lübke, »Neo-Konservative« in der Kritik«, *Merkur* 1983/6, S. 624.

¹⁶⁹ Das sind die Worte von Habermas. Er fährt fort: »Gadamer's Vorurteil für das Recht der durch Tradition ausgewiesenen Vorurteile bestreitet die Kraft der Reflexion, ... daß sie den Anspruch von Traditionen auch abweisen kann.« (Karl-Otto Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, 1971, S. 47–49.) Wie Scheler bereits wesentlich früher bemerkte: »Bewußte ›Erinnerung‹ stellt die Auflösung, ja die eigentliche Tötung der lebendigen Tradition dar.« (Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928, S. 29.) Oder wie Josef Pieper 1958 schrieb: »Sobald ich ein traditum annehme

ausgedrückt hat in seinem Essay »Zur Philosophie der Tradition«: die traditionsbewahrende Elite ist, verantwortungsvoll und bewußt, eher *flexible en raison*, als *ferme en coeur*, ihre Traditionsverehrung ist im Schillerschen Sinne *sentimental*, nicht *naiv*.¹⁷⁰ Der postmoderne Konservative steht vor der Aufgabe, eine elastische Vernunft und zugleich ein festes Herz zu bewahren; seine Verpflichtung dem Leben gegenüber muß vermitteltbewußt und zugleich unvermittelt-innerlich erlebt sein.¹⁷¹ Auf das Bewältigen dieser Herausforderung kann man sich generell vorbereiten – durch Lernen, Arbeit, entschlossene Freundschaften – doch zur Lösung der jeweiligen konkreten Aufgaben gibt es keine Formel. Wir müssen unsere authentische Zeitanschauung bewahren.

als etwas von mir selbst Nachgeprüftes und kritisch Gewußtes, verliert es, für mich, seinen Überlieferungscharakter.« (Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen – Geisteswissenschaften, Heft 72, Köln: Westdeutscher Verlag, 1958, S.16.)

¹⁷⁰ Siehe H. Wenke (Hrsg.), *Geistige Gestalten und Probleme*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1942, S. 256.

¹⁷¹ Hayek mußte diesem Paradox immer wieder in die Augen schauen, am bewegendsten vielleicht in seinem Essay »Individualism: True and False« (1945) wo er sich dahingehend äußerte, daß die »freie Gesellschaft« nicht Funktionsfähig ist, wenn seine Mitglieder nicht bereit sind, sich aus freiem Willen der Autorität von »Traditionen und Konventionen« zu unterwerfen. (F. A. Hayek, »Individualism: True and False«, in Hayek, *Individualism and Economic Order*, London: Routledge & Kegan Paul, 1949, siehe bes. S. 23 und 26.)