

# Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit\*

Von Friedrich-Wilhelm v. HERRMANN (Freiburg i. Br.)

## I. Augustinus und die Phänomenologie

Die philosophische Frage nach der Zeit ist in der Phänomenologie nicht nur eine bedeutsame Frage unter mehreren anderen ebenso gewichtigen Fragen. Innerhalb der mit den Namen Edmund Husserl und Martin Heidegger verknüpften Phänomenologie nimmt die Frage nach der Zeit einen führenden Rang ein für die Lösung der phänomenologischen Aufgabenstellung. Dort aber, wo sich die phänomenologische Frage nach der Zeit der Geschichte des philosophischen Zeitbegriffs zuwendet, Ausschau haltend nach der einen oder anderen Vorläuferschaft für die eigene Fragestellung, erfährt die augustinische Zeit-Untersuchung eine bevorzugte Würdigung.

So läßt Husserl seine ersten phänomenologischen Analysen des inneren Zeitbewußtseins aus dem Jahre 1905 mit einem ausdrücklichen Hinweis auf die augustinische Zeit-Untersuchung beginnen: „Die Analyse des Zeitbewußtseins ist ein uraltes Kreuz der deskriptiven Psychologie und der Erkenntnistheorie. Der erste, der die gewaltigen Schwierigkeiten, die hier liegen, tief empfunden und sich daran fast bis zur Verzweiflung abgemüht hat, war *Augustinus*. Die Kapitel 14–28 des XI. Buches der *Confessiones* muß auch heute noch jedermann gründlich studieren, der sich mit dem Zeitproblem beschäftigt. Denn herrlich weit gebracht und erheblich weiter gebracht als dieser große und ernst ringende Denker hat es die wissensstolze Neuzeit in diesen Dingen nicht. Noch heute mag man mit Augustinus sagen: „*si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.*“<sup>1</sup> Husserls Frage nach der Zeit gestaltet sich zu einer phänomenologischen Analyse des Zeitbewußtseins.

Am 26. Oktober 1930 hielt Heidegger im Kloster Beuron vor Mönchen, Klerikern und Novizen einen Vortrag unter dem Titel „Des heiligen Augustinus Betrachtungen über die Zeit (*Confessiones, liber XI*)“. Dieser Vortrag beginnt wie folgt: „In der abendländischen Philosophie sind uns drei bahnbrechende Besinnungen auf das Wesen der Zeit überliefert: die erste hat Aristoteles durchgeführt; die zweite ist das Werk des heiligen Augustinus, die dritte stammt von Kant.“<sup>2</sup>

\* Vorgetragen in der Philosophischen Gesellschaft zu Innsbruck am 14. Oktober 1991.

<sup>1</sup> E. Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, in: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917). Hua Bd. X, hg. von R. Boehm (Haag 1966) 3.

<sup>2</sup> M. Heidegger, Des hl. Augustinus Betrachtungen über die Zeit. *Confessiones lib. XI* (Beuron: Erzabtei St. Martin 26. X. 1930). Kopie eines Typoskripts, das Eigentum der Bibliotheca Beuronensis ist.

Zuvor hatte Heidegger sich schon in seinem Marburger Vortrag von 1924 „Der Begriff der Zeit“ ferner in der einen oder anderen Marburger Vorlesung und auch in „Sein und Zeit“ zur Bedeutung der augustinischen Zeit-Untersuchung geäußert. In der Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1926/1927 „Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant“ gibt er seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß gerade in der Zeit der Hochscholastik „die bis dahin radikalste Zeitanalyse, die des Augustin, nicht beachtet“ wurde, „obwohl sie bekannt war“<sup>3</sup>. Mit Blick auf die aristotelische und auf die augustinische Zeit-Untersuchung heißt es in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1927 „Die Grundprobleme der Phänomenologie“, daß „die Antike schon das Wesentliche herausgestellt hat, was den Gehalt des traditionellen Zeitbegriffs ausmacht. Die beiden fortan maßgebenden antiken Interpretationen der Zeit, die (...) des Augustinus und die erste große Abhandlung über die Zeit von Aristoteles, sind auch die weitaus umfangreichsten und wirklich thematischen Untersuchungen des Zeitphänomens selbst.“ (GA Bd. 24, 327)<sup>4</sup> Wenig später heißt es: „(...) von Aristoteles und Augustinus (ist) das Wesentliche gesagt, was innerhalb des vulgären Zeitverständnisses zunächst über die Zeit gesagt werden kann. Im Vergleich sind die aristotelischen Untersuchungen begrifflich strenger und stärker, während Augustinus einige Dimensionen des Zeitphänomens ursprünglicher sieht.“ (Ebd. 329) Als Belege dafür, daß auch schon die vulgäre Zeiterfahrung der ihr allein bekannten „Weltzeit“ „einen *ausgezeichneten* Bezug zu ‚Seele‘ und ‚Geist‘“ gibt, führt Heidegger in „Sein und Zeit“ Aristoteles und Augustinus an.<sup>5</sup> Daß aber Augustinus im Sehen dieses Bezuges von Zeit als Weltzeit zum Geist weiter vorgedrungen ist als Aristoteles, wird deutlich aus der Art, wie Heidegger in seinem Marburger Vortrag von 1924 auf die augustinische Zeit-Untersuchung verweist. Dort heißt es: „Welche Bewandnis hat es damit, daß menschliches Dasein sich eine Uhr angeschafft hat schon vor allen Taschen- und Sonnenuhren? Verfüge ich über das Sein der Zeit und meine ich im Jetzt mich mit? Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit? Oder ist es am Ende die Zeit selbst, die sich in uns die Uhr anschafft? Augustinus hat im XI. Buch seiner ‚Confessiones‘ die Frage bis hierher getrieben, ob der Geist selbst die Zeit sei. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen.“<sup>6</sup> Die verschiedenen Belegstellen aus dem Marburger Vortrag, den Marburger Vorlesungen und dem Beuroner Vortrag zeigen, wie hoch Heidegger die augustinische Zeit-Untersuchung ansetzt. Die Hervorhebung ihrer Radikalität und Ursprünglichkeit geschieht mit Blick auf Hei-

Der Verf. dieses Aufsatzes dankt herzlich Herrn Prof. Dr. Bernhard Casper, Universität Freiburg i. Br., für die Überlassung dieser Kopie.

<sup>3</sup> Ders., Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Vorgesehen als Band 23 der Gesamtausgabe.

<sup>4</sup> Ders., Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Bd. 24, hg. von F.-W. v. Herrmann (Frankfurt a. M. 1975).

<sup>5</sup> Ders., Sein und Zeit (Tübingen 1979).

<sup>6</sup> Ders., Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, hg. von H. Tietjen (Tübingen 1989).

deggers eigene phänomenologische Analytik der existentialen Zeitlichkeit des Daseins.

Die beiden großen Vertreter der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts, Husserl und Heidegger, sehen in der augustinischen Zeit-Untersuchung entscheidende Tendenzen in Richtung auf ihre eigenen Fragestellungen. Darin allein aber erfüllt sich noch nicht der Titel unserer Einleitung „Augustinus und die Phänomenologie“. Denn die Zeit-Untersuchung des Augustinus konnte nur deshalb für die Phänomenologen Husserl und Heidegger von so großer Bedeutung werden, weil Augustinus selbst in der Art seines Fragens, Ansetzens und Untersuchens in einem betonten Sinne durch das phänomenologische Sehen bestimmt ist. Die augustinische Untersuchung der Zeit ist in ihrem Ansatz und in ihrer Durchführung eine *phänomenologische Analytik*, und zwar in dreifacher Hinsicht. Zum einen ist sie es im Sinne der von Husserl formulierten phänomenologischen Untersuchungsmaxime „Zu den Sachen selbst“, die Heidegger in „Sein und Zeit“ (§ 7) erläutert als ein Sehenlassen dessen, was sich an ihm selbst und von ihm selbst her zeigt. Zum anderen ist sie eine phänomenologische Analytik im Sinne der phänomenologischen Enthüllung von zuvor verhüllten Sachverhalten. Dabei ist sie stets darauf bedacht, daß die Sicht ihres Erkennens auch ein wahres und nicht nur ein vermeintliches „Sehen“ ist. Drittens aber ist die Zeit-Untersuchung Augustinus phänomenologisch, weil sie sich das von ihr zu Befragende, die Zeit, aus dem natürlichen Zeitverständnis des alltäglichen Lebensvollzuges vorgeben läßt.

Die Hauptaufgabe, die wir uns stellen, ist eine Auslegung der phänomenologischen Zeit-Untersuchung Augustinus, und zwar mit Blick auf ihr Aufbauegefüge, auf ihre innere Bewegungsform und auf ihren Gehalt. Abschließend stellen wir die Bedeutung der augustinischen Zeit-Untersuchung für Husserl und für Heidegger in einigen Grundzügen heraus.

## II. Die phänomenologische Zeit-Untersuchung in den „Confessiones“<sup>7</sup>

### 1. Das Aufbauegefüge der Zeit-Untersuchung

Es mag verwundern, daß nicht nur in der älteren, sondern auch in der neueren Augustinus-Literatur weitgehend immer noch Unklarheit herrscht über den inneren Aufbau und den Gang der Zeit-Untersuchung. Zwar wird vielfach gesehen, daß sie in zwei Abschnitte gegliedert ist und daß jeder dieser unter einer eigenen Frage steht. Doch der Charakter dieser Fragen und ihr innerer Zusammenhang wird meistens übersehen.

Nach den Kapiteln 1 bis 13, in denen Augustinus im Zuge einer philosophisch-theologischen Interpretation des ersten Verses der Genesis den Begriff der Ewig-

<sup>7</sup> Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart (München <sup>2</sup>1960).

keit unter Rückgriff auf das Zeitverständnis und in remotiver Vorgehensweise als „stehende Gegenwart“ gewonnen hat, eröffnet er im Kapitel 14 die Untersuchung der Zeit mit der Frage *Quid est enim tempus?* – Denn was ist die Zeit? In dieser Frage wird im strengen Sinne nach dem *Wesen* und der Wesensverfassung der Zeit gefragt. Doch im Blick auf die drei Zeithorizonte der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart taucht sogleich der Verdacht auf, daß die Zeit in ihren drei Horizonten gar nicht „ist“ im strengen Sinne des Seins. Was aber nicht „ist“, kann auch keine Wesensverfassung haben. Bevor die Frage nach dem Wesen der Zeit weiter gefragt werden kann, muß deshalb erst einmal die Frage nach dem *Sein* oder *Nichtsein* der Zeit gestellt und beantwortet werden. Somit wird noch im 14. Kapitel die gerade nur ausgesprochene Wesens-Frage zurückgestellt, um erst die Frage zur Entscheidung zu bringen, ob der Zeit in ihren drei Horizonten überhaupt eine Weise von Sein eignet. Im Unterschied zur Frage nach dem Wesen (*quid, essentia*) der Zeit ist es die Frage nach der Seinsweise (*esse, existentia*) der Zeit. Die Kapitel 14 bis 20, die den ersten Abschnitt der Zeit-Untersuchung bilden, stehen unter der Führung der Frage nach dem Sein (*esse*) oder Nichtsein (*non esse*) der Zeit. Im Kapitel 20 wird das Ergebnis dieser ersten Fragestellung formuliert. Den drei Zeithorizonten eignet zwar eine Weise von Sein, jedoch nur in ihrem Rückbezug auf die drei Zeitverhaltungen der Seele, auf das Erinnern, Erwarten und Wahrnehmen. Die drei Weisen von Sein sind drei Weisen von Gegenwart oder Anwesenheit (*praesens*). Der Ort für das Sein der drei Zeithorizonte ist die zeitverstehende Seele (*anima*).

Daß der erste Abschnitt der Zeit-Untersuchung nach dem Sein oder Nichtsein der Zeit fragt, wird in der Regel auch gesehen. Weil nun aber das Kapitel 21, mit dem der zweite Abschnitt beginnt, von der Messung der Zeit handelt und weil durch die folgenden Kapitel dieses Abschnittes immer wieder gefragt wird, wie uns ein solches Messen von Zeitdauern möglich ist, hält man in der Literatur die Frage der Zeit-Messung für die Leitfrage des zweiten Abschnittes. Dabei wird aber übersehen, daß die Frage nach dem Wie alltäglicher Zeitmessung im Dienste der wahren Leitfrage dieses Abschnittes steht, der Frage nach der Wesensverfassung der Zeit. Denn im zweiten Abschnitt wird die zu Beginn des ersten Abschnittes gestellte, sogleich aber zugunsten der Vorfrage nach dem Sein oder Nichtsein der Zeit zurückgestellte Wesens-Frage wiederaufgenommen und schließlich im 28. Kapitel abschließend beantwortet. Nachdem im ersten Abschnitt die Vorfrage positiv beantwortet werden konnte, ist nun die Voraussetzung dafür geschaffen, nach der Wesensverfassung der Zeit zu fragen. Im Kapitel 23 wird dann auch ausdrücklich die *Quid*-Frage wiederholt. Zu Beginn des 25. Kapitels bekennt Augustinus, daß er trotz eines langen Weges des Fragens immer noch nicht wisse, *quid sit tempus*, was die Zeit sei. Im Kapitel 26 stellt sich dann die lange gesuchte Einsicht in das Wesen der Zeit ein: die Zeit in ihren drei Horizonten als eine *distentio*, als eine Erstreckung, die *distentio animi*, das Sicherstrecken des zeitverstehenden Geistes. Was fast durchweg in der Literatur übersehen wird, ist dieses, daß die Kennzeichnung der Zeit als *distentio animi* Augustins Antwort auf die Wesens-Frage ist. Erst die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Zeit als *distentio animi* gibt Aufklärung darüber, wie uns im

natürlichen Zeitverständnis und Zeitumgang so etwas wie das Messen von Zeitabschnitten möglich ist.

So nach der Zeit zu fragen, daß sich dieses Fragen sogleich gabelt in ein Fragen nach dem vom Nichtsein bedrohten Sein der Zeit und in ein Fragen nach dem Wesen der Zeit, ist eine Frageweise, die in der Geschichte des philosophischen Zeitbegriffs nicht zum ersten Mal bei Augustinus auftaucht. Denn diese Frageweise ist ganz die gleiche, in der Aristoteles seine Untersuchung der Zeit im IV. Buch seiner „Physik“<sup>8</sup> ansetzt und durchführt. Zuerst – so beginnt er – sei es wohlgetan, Zweifel über die Zeit vorzulegen, „ob die Zeit überhaupt zum Seienden oder zum Nichtseienden gehört“ (πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων); sodann ist zu erörtern, „welches die Natur der Zeit sei“ (εἶτα τίς ἡ φύσις αὐτοῦ) (217 b 31 f.). Erst wenn entschieden ist, ob die Zeit zu dem gehört, was ist, oder vielmehr zu dem, was nicht ist, kann untersucht werden, welches die Natur, das Wesen, die Wesensverfassung der Zeit ist. Warum aber als erstes die Frage nach dem Sein oder Nichtsein der Zeit zu behandeln sei, sagt der folgende Satz: „Daß die Zeit entweder überhaupt nicht ist (ὅτι μὲν οὖν ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν) oder nur kaum (ἢ μόλις) und in dunkler Weise (καὶ ἀμυδρῶς), kann man aus folgendem argwöhnen: das eine von ihr ist nämlich vergangen (γέγονε) und ist nicht mehr (οὐκ ἔστιν), das andere aber von ihr wird erst kommen (μέλλει) und ist noch nicht (οὐπω ἔστιν). Aus diesen beiden aber besteht die unendliche wie auch die jeweils endlich begrenzte Zeit. Was aber aus Nichtseiendem besteht (τὸ δ' ἐκ μὴ ὄντων συγκαίμενον), das kann, so scheint es, unmöglich am Sein teilhaben (μετέχειν οὐσίας).“ (217 b 32–218 a 3) Während Vergangenheit und Zukunft als Teile der Zeit nicht sind, weil sie nicht mehr und noch nicht sind, ist die Gegenwart als das Jetzt (τὸ νῦν) kein Teil (οὐ μέρος) (218 a 6), sondern Grenze (πέρας) (218 a 24) zwischen der Vergangenheit und Zukunft. Auch wenn es zunächst so aussieht, als entbehre die Zeit auch hinsichtlich ihres Jetzt des Seins, so ergibt sich für Aristoteles doch die Einsicht, daß das Sein der Zeit gerade in diesem stets neu auftauchenden Jetzt liegt. Im 11. Kapitel, 219 b 1 f., gibt er seine Wesensbestimmung von der Zeit: „Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der Bewegung gemäß dem Früheren und dem Späteren“ (τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Die Zeit, in der eine Bewegung abläuft, ist das So-und-so-lang ihrer Dauer, die gemessen und im Messen gezählt wird.

Wie Aristoteles, so sucht auch Augustinus zuerst das Sein der Zeit zu bestimmen, um daraufhin die Einsicht in die Wesensverfassung der Zeit zu gewinnen.

## 2. Das Gespräch zwischen dem natürlich-alltäglichen und dem philosophierenden Zeitverständnis

Für das Verständnis der inneren Bewegung und des Ganges der augustiniischen Zeit-Untersuchung ist die Erkenntnis ausschlaggebend, daß sich das Fragen, Su-

<sup>8</sup> Aristoteles, Physik, hg. von W. D. Ross (Oxford 1960).

chen und Bestimmen des Gefundenen entfaltet als ein *Gespräch* zwischen dem philosophierenden und dem vorphilosophischen, dem natürlich-alltäglichen Zeitverständnis. Denn die Zeit, nach deren Sein und Wesen der Philosophierende fragt, ist ihm als die zu befragende vorgegeben in seinem eigenen natürlichen Zeitverständnis.

Zugleich aber ist dieses Gespräch eingebettet in den konfessionalen Dialog des Philosophierenden mit Gott als der Quelle der Illumination. Denn auch die philosophisch-begriffliche Erkenntnis hat für Augustinus den Charakter einer *Confessio*. Für *confessio* und *confiteri* in den augustinischen „*Confessiones*“ lassen sich vier Bedeutungen festmachen: *confessio* 1) als Sündenbekenntnis, 2) als Lobpreisung, 3) als Glaubensbekenntnis und 4) als bekennendes Darlegen des als wahr Eingesehenen vor Gott. Dieses bekennende Darlegen geschieht vor Gott als der von ihm ausgehenden Erleuchtung, die als solche eine jede wahre begriffliche Erkenntnis ermöglicht. Zwar entbindet die göttliche Illumination den menschlichen Geist nicht der eigenen gedanklichen Anstrengung in der Erkenntnissuche, aber die jeweils gewonnene Erkenntnis verdankt der endliche menschliche Geist nicht sich selbst allein, sondern der Befähigung zur geistigen Einsicht durch das jeweils gewährte göttliche Licht. In diesem Zusammenhang sind die wiederholten Gebete Augustins auf dem Gang der Untersuchung zu verstehen. In ihnen bittet er jeweils Gott um die Erleuchtung und das heißt göttliche Gewährung der erstrebten Erkenntnis.

Die Ausgangssituation für das Fragen Augustins nach der Zeit ist das natürliche Zeitverständnis unseres alltäglichen Lebensvollzuges. In diesem Verhalten wir uns ständig zur Zeit, indem wir für dieses Zeit brauchen, für jenes keine Zeit finden, für anderes uns keine Zeit nehmen oder uns auch die Zeit vertreiben. Unser alltäglicher Zeitumgang hat sich dabei auch immer schon ausgesprochen, so, daß Augustinus daran erinnert, daß uns beim Reden kaum etwas vertrauter (*familiaris*) und bekannter (*notius*) vom Munde geht als das Wort „Zeit“. Weil wir nicht nur uns selbst, sondern auch die anderen verstehen, wenn diese mit uns im alltäglichen Miteinander von der Zeit sprechen, weist Augustinus auf die Geteiltheit des gemeinsamen Zeitverständnisses hin. Bekanntheit, Vertrautheit und Geteiltheit sind phänomenale Charaktere des natürlichen Zeitverständnisses.

Was also die Zeit ist, müßte sich durch einen einfachen Zugriff auf das natürliche Zeitverständnis fassen und bestimmen lassen. Kaum aber haben wir mit dem Versuch, die für den alltäglichen Lebensvollzug je schon verstandene Zeit in ihrem Wesen zu fassen, begonnen, machen wir sogleich die Erfahrung, daß sich die sonst verstandene Zeit ins Rätselhafte entzieht. Diese Erfahrung bringt Augustinus zur Sprache, wenn er sagt: „Wenn mich niemand danach fragt [was die Zeit sei], weiß ich es; wenn ich es [aber] einem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht“ (*Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*). In diesem bedeutsamen Satz formuliert Augustinus das Spannungsverhältnis zwischen dem natürlichen Zeitverständnis und dem philosophierenden Begreifenwollen der Zeit. Das natürliche Zeitverständnis ist ein Vollzugsverständnis. Als solches ist es ein vorthematisches und vorbegriffliches, deshalb aber nicht weniger gültiges Zeitverständnis. In ihm leben wir so, daß wir uns fraglos-selbstverständlich

zur Zeit, die wir für unser tägliches Tun und Lassen brauchen, verhalten. In diesem vollzugshaften Zeitverständnis verstehen wir die Zeit in ihren drei Horizonten, verstehen wir auch, daß das Gegenwärtige, Vergangene und Künftige nicht nichts „sind“, verstehen wir ferner, daß die Zeit, in der wir jetzt dieses oder jenes tun, an die wir uns erinnern (der gestrige Tag) und die wir erwarten (der morgige Tag), gedehnte Zeit ist, gedehnt zu längeren oder kürzeren Dauern und Zeitspannen. Versuchen wir aber, das vorthematische und vollzugshaften Zeitverständnis zu thematisieren und begrifflich zu durchdringen, dann kehrt sich das natürliche Wissen in ein philosophierendes Nichtwissen. Das philosophierende Begreifenwollen der Zeit möchte nicht etwa das natürliche Zeitverständnis als ein falsches entlarven und verabschieden, sondern es möchte das, was wir im natürlichen Zeitverständnis vollzugshaft von der Zeit fraglos verstehen, thematisieren und begrifflich fassen. Weil in der augustinischen Zeit-Untersuchung das natürliche Zeitverständnis nicht nur den Ausgang für die Zeit-Untersuchung bildet, sondern diese auf ihrem Gang und bei jedem ihrer Schritte begleitet, bildet jener Satz vom natürlichen Wissen und philosophierenden Nichtwissen das Motto für die Zeit-Untersuchung im ganzen.

### 3. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein der Zeit

Gleich im Anschluß an den Leitsatz für die Zeituntersuchung läßt Augustinus das natürliche Zeitverständnis sich aussprechen. Die Frage nach der Zeit wird somit angesetzt als ein Anfragen beim natürlichen Zeitverständnis. Dieses weiß zuversichtlich von der Zeit: Weil es Vergehendes gibt, gibt es vergangene Zeit (*praeteritum tempus*); weil es Kommendes gibt, gibt es auch die Zukunft (*futurum tempus*); und weil es Gegenwärtiges gibt, gibt es die Gegenwart (*praesens tempus*). Im Ausgang vom Innerzeitlichen blickt das sich aussprechende natürliche Zeitverständnis auf die drei Zeithorizonte, die für es selbstverständlich „sind“. Also „ist“ die Zeit, nach deren Wesen gefragt werden soll.

Doch angesichts dieses vom natürlichen Zeitverständnis zuversichtlich behaupteten Seins (*esse*) der Zeit in ihren drei Horizonten taucht im philosophierenden Begreifenwollen der Zeit der Verdacht des Nichtseins (*non esse*) aller drei Horizonte auf, so, daß nun erst einmal das Sein oder Nichtsein der drei Zeithorizonte geprüft werden muß. Damit aber stellt das philosophierende Zeitverstehen seine Ausgangsfrage, die Frage nach dem Wesen der Zeit, vorerst zurück. Noch im Kapitel 14 erfolgt die erste von insgesamt zwei kritischen Prüfungen des Seins oder Nichtseins der Zeit innerhalb des ersten Abschnittes. Vor allem sind es Vergangenheit und Zukunft, denen scheinbar das *esse* abgesprochen werden muß. Denn die Vergangenheit ist durch das Nicht-mehr (*non iam*), die Zukunft durch das Noch-nicht (*nondum*) charakterisiert. Das Nicht-mehr und das Noch-nicht negieren doch aber das Sein, meinen also ein Nichtsein. Aber auch die Gegenwart ist durch ein eigenes Nicht bestimmt. Denn sie ist keine stehende Gegenwart wie die Ewigkeit, sondern stetig in das Nicht-mehr übergehend (*transire*). Die Gegenwart gehört überhaupt nur dadurch zur Zeit, daß sie stetig in die Ver-

gangenheit übergeht. Kaum ist das Noch-nicht-jetzt in das Jetzt übergegangen, geht dieses auch schon über in das Nicht-mehr-jetzt. Das philosophierende Zeitverständnis muß somit dem natürlichen Zeitverständnis im ganzen widersprechen. Alle drei Zeithorizonte sind durch ein Nichtsein gekennzeichnet.

Gegen dieses Ergebnis der ersten Seins-Prüfung der Zeit wendet sich im Kapitel 15 das natürliche Zeitverständnis mit dem Hinweis auf jenen phänomenalen Befund, wonach wir im alltäglichen Zeitumgang von kurzer oder langer Vergangenheit und Zukunft sprechen. Dasjenige aber, wovon wir sagen, es sei kurz oder lang, muß doch als ein solches auch irgendwie „sein“. Der Hinweis darauf, daß wir uns im natürlichen Lebensvollzug zu längeren oder kürzeren Zeitdauern verhalten, ist vom natürlichen Zeitverständnis als eine Bestätigung für das Sein von vergangener und künftiger Zeit gemeint.

Am ersten Prüfungsergebnis festhaltend, entgegnet das philosophierende Zeitverstehen dem Hinweis aus dem natürlichen Zeitverständnis durch eine präzisierende Korrektur des natürlichen Sprechens von langer oder kurzer vergangener und künftiger Zeit. In bezug auf die vergangene Zeit muß es statt „ist lang“ „ist lang gewesen“ heißen und in bezug auf künftige Zeit statt „ist lang“ „wird lang sein“. Aber auch hier bedarf es noch einer weiteren Präzisierung. Die vergangene Zeit „ist lang gewesen“ nicht als vergangene, sondern als sie noch gegenwärtig war. Und ebenso für die künftige Zeit: Sie „wird lang sein“ nicht als künftige, sondern wenn sie Gegenwart sein wird.

Damit steht nun das philosophierende Zeitverständnis vor der Aufgabe einer Prüfung, ob gegenwärtige Zeit überhaupt „lang“ sein kann. Diese Prüfung ist aber vor allem eine zweite Prüfung des Seins der Gegenwart. Denn wenn sie „lang“ sein kann, muß sie auch irgendwie „sein“. Obwohl die erste Prüfung des Seins der Gegenwart ihren steten Übergang in das Nichtsein ergab, weist das natürliche Zeitverständnis jetzt nicht nur auf das natürliche Sprechen von langer Vergangenheit und Zukunft hin, sondern auch auf das *wahrnehmende* und *messende* Verhalten zu gegenwärtig wählender Zeit. Damit werden im Kapitel 15 erstmals innerhalb der Zeit-Untersuchung zwei Zeitverhaltungen genannt, die als solche für den weiteren Gang der Untersuchung von ausschlaggebender Bedeutung sein werden. Die Prüfung nun, ob die Gegenwart eines Jahrhunderts, in dem wir leben, eine lange Zeit, eine lange Gegenwart ist, führt zu dem Ergebnis, daß Gegenwart weder als Jahrhundert noch als Jahr, Monat, Tag, Stunde, Minute usw. eine Ausdehnung hat im Sinne von reiner, unteilbarer Gegenwart, sondern daß sie immer wieder in das Nicht-mehr und Noch-nicht zerfällt. Auch in ihren kleinsten Phasen hat die Gegenwart keine Ausdehnung als bloße Gegenwart (*praesens autem nullum habet spatium*). Damit ist aber auch ein zweites Mal erwiesen, daß der Gegenwart kein Sein eigen ist. Entgegen den Hinweisen des natürlichen Zeitverständnisses auf phänomenale Befunde, die besagen, daß wir von langen vergangenen und künftigen Zeitabschnitten sprechen und uns wahrnehmend-messend zu gegenwärtiger Zeit verhalten, kommt die zweite philosophierende Prüfung des Langseins und des darin beschlossenen Seins der drei Zeithorizonte zu dem Ergebnis, daß Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart nicht „lang“ und nicht „sein“ können.

Gegen dieses zweite negative Prüfungsergebnis weist erneut und mit Nachdruck das natürliche Zeitverständnis im Kapitel 16 auf weitere phänomenale Befunde hin, die eine unbestreitbare Anzeige für das Gedehtsein und somit für das Sein von gegenwärtiger Zeit sind. Es ist ein nicht zu leugnender phänomenaler Tatbestand, daß wir im natürlichen Lebensvollzug Zeitabschnitte wahrnehmen, miteinander vergleichen und messen. Das hier und immer wieder genannte Messen meint nicht das wissenschaftlich exakte Messen, sondern das natürliche messende Einteilen von Zeit, das zu unserem vollzugshaften Zeitumgang gehört. Der Hinweis auf diese zum alltäglichen Zeitumgang gehörenden Zeitverhältnissen soll wiederum das Sein der wahrgenommenen Zeitabschnitte bestätigen.

Darauf antwortet nun wieder das philosophierende Zeitverstehen mit einer Präzisierung, daß wir nur die gegenwärtig vorübergehenden Zeiten (*praetereuntia tempora*) wahrnehmend messen, nicht aber die schon vorübergegangenen und auch nicht die noch nicht vorübergegangenen Zeitabschnitte. In dieser Antwort geht nun aber etwas Entscheidendes für den weiteren Verlauf der Untersuchung vor sich. Denn erstmals nimmt das philosophierende Zeitverstehen das Wahrnehmen und Messen von Zeit aus dem natürlichen Zeitverständnis ernst, und zwar in einer bestimmten Weise, die es sehr genau zu erfassen gilt. In den Kapiteln 14 und 15 wurde nach dem Sein der Zeit und somit auch nach dem Sein der Gegenwart gefragt in der *Geradehingerichtetheit* auf die Gegenwart und das Gegenwärtige ohne Beachtung der Zeitverhaltung des Wahrnehmens und Messens. Doch vom Kapitel 16 ab wandelt sich für den Fortgang der Untersuchung des Seins oder Nichtseins der Zeit die untersuchende Blickweise. Von nun ab verläßt das philosophierende Zeitverstehen die bisher eingenommene Haltung der Geradehingerichtetheit auf die Gegenwart und geht über zur *Thematisierung jener Zeitverhaltung*, in der wir uns zur Gegenwart verhalten. Jetzt wird nach dem Sein der Gegenwart und des Gegenwärtigen nur noch *aus* der Thematisierung der Zeitverhaltung des Wahrnehmens von Gegenwärtigem gefragt. Die Zeitverhaltung des Wahrnehmens bildet von jetzt ab den *Leitfaden*, an dem entlang nach dem Sein von Gegenwärtigem Ausschau gehalten wird. Die philosophierende Auslegung dessen, was das natürliche Zeitverständnis als das Wahrnehmen von Zeitspannen kennt, lautet dahingehend, daß nur die gegenwärtig vorübergehende Zeit wahrgenommen und gemessen werden kann, was soviel heißt, daß die gegenwärtig vorübergehende Zeit nur durch ihren *Rückbezug auf* die Zeitverhaltung des Wahrnehmens, als wahrgenommene, in einer noch näher zu kennzeichnenden Weise „ist“ und dann auch gedehnt und als solche länger oder kürzer sein kann.

Nachdem das Kapitel 16 durch den Rückgang auf die Zeitverhaltung des Wahrnehmens zu Gegenwärtigem so etwas wie eine Seinsweise von Gegenwärtigem angezeigt hat, schlägt die Untersuchung nun auch in den Kapiteln 17 und 18 den gleichen Weg für die Bestimmung des Seins von Vergangenenem und von Künftigem ein. Es ist der Weg der Thematisierung der spezifischen Zeitverhältnissen zur Vergangenheit und zur Zukunft, ein Weg, der dadurch gekennzeichnet ist, daß diese Zeitverhältnissen nun den Leitfaden für die Suche nach dem Sein von Vergangenenem und von Künftigem bilden. Wieder ist es das natürliche

Zeitverständnis, das auf die natürlichen Verhaltungen zur Vergangenheit und zur Zukunft hinweist. Wenn wir im natürlichen Lebensvollzug Vergangenes erzählen, verhalten wir uns wiedererinnernd zu Vergangenen, und zwar so, daß wir im Geiste das *erinnerte* Vergangene *schauen*. Und wenn wir Künftiges vorhersagen, verhalten wir uns erwartend zu Künftigem und *schauen* das *erwartete* Künftige. Das *erinnernd* geschaute Vergangene und das *erwartend* geschaute Künftige sind nicht überhaupt nicht, sondern sie „sind“.

Auch diese Hinweise aus dem natürlichen Zeitverständnis auf die Verhaltensweisen zu Vergangenheit und Zukunft werden vom philosophierenden Zeitverstehen aufgenommen. Das philosophierende Zeitverstehen gibt nun auch für die Frage nach dem Sein von Vergangenen und von Künftigem die bisher eingenommene Haltung der Geradehingerichtetheit auf zugunsten der Thematisierung der *erinnernden* und *erwartenden* Zeitverhaltung. Die Frage nach dem Sein des Gegenwärtigen, Vergangenen und Künftigen ist nur *aus* der Thematisierung der drei Zeitverhaltungen positiv zu beantworten. Mit dem Abschluß des Kapitels 17 steht jedoch nur fest, daß das Gegenwärtige als wahrgenommenes, das Vergangene als *erinnertes* und das Künftige als *erwartetes* in irgendeiner Weise „ist“. Offen bleibt aber noch, *wie* dem Gegenwärtigen, Vergangenen und Künftigen aus dem Rückbezug auf die Zeitverhaltungen eine Weise von Sein zukommt.

Die entscheidende Beantwortung dieser Frage fällt dem Kapitel 18 zu. Die Erläuterung, wie dem Vergangenen in der Wiedererinnerung eine eigene Seinsweise eignet, entfaltet sich zu einer auslegenden Thematisierung der Zeitverhaltung der Wiedererinnerung. Im *Erinnern*, sagt das philosophierende Zeitverstehen, werden nicht die Dinge selbst (*res ipsae*), sondern Bilder (*imagines*) von den wahrgenommen-gewesenen, vergangenen Dingen aus dem Gedächtnis hervorgeholt (*ex memoria proferre*). Die Erinnerungsbilder verweisen ihrerseits auf die Wahrnehmung. Als die Dinge und dinglichen Geschehnisse an unseren Sinnen vorbeizogen, „haben sie im Geist gleichsam Spuren eingedrückt“ (*in animo velut vestigia fixerunt*). Die Wiedererinnerung kann nur zureichend aufgehellt werden, wenn zugleich auch die Wahrnehmung als die Zeitverhaltung zur Gegenwart einer Auslegung unterzogen wird. Was Augustinus hier im Kapitel 18 von der Wahrnehmung sagt, hatte er schon im 8. Kapitel des X. Buches der „*Confessiones*“ ausführlicher analysiert. Die soeben genannten *vestigia* sind die im Wahrnehmungsvollzug des wahrnehmenden Geistes sich bildenden Wahrnehmungsbilder, über die wir auf das Gegenwärtige wahrnehmend bezogen sind. Sofern diese Wahrnehmungsbilder im Gedächtnis behalten werden, sind es Gedächtnisbilder, die nun als solche in der Wiedererinnerung hervorgeholt und durch die aufhellende Vergegenwärtigung zu Erinnerungsbildern werden. Die augustinische Auslegung des Erkenntnisphänomens bewegt sich – so auch in der *memoria*-Analyse des X. Buches – in der Unterscheidung zwischen *foris* und *intus*. Außerhalb des erkennenden Geistes sind die Körperdinge und dinglichen Geschehnisse und innerhalb des Geistes das Wahrnehmungs-, Gedächtnis- und Erinnerungswissen von ihnen in der Weise von Bildern, die als Abbilder auf die im Erkenntnisvollzug draußen bleibenden Dinge verweisen. Ähnlich verhält es sich auch mit der Erwartung von Künftigem. Die Erwartungsbilder, die nach Augustinus der er-

wartende Geist aus dem Gedächtnis- und Erfahrungswissen bildet, werden zwar nicht imagines, wohl aber conceptiones genannt. Was dem wahrgenommenen Gegenwärtigen, dem erinnerten Vergangenen und dem erwarteten Künftigen eine eigene Weise des Seins zukommen läßt, ist die geistimmanente Anwesenheit von Wahrnehmungs-, Erinnerungs- und Erwartungsbildern. In diesen ist das Gegenwärtige für den Wahrnehmenden, das Vergangene für den Erinnernden und das Künftige für den Erwartenden anwesend.

Damit kann jetzt das Ergebnis der Untersuchung des Seins der drei Zeithorizonte dargestellt werden, was im Kapitel 20 geschieht. Nachdem das philosophierende Zeitverstehen schon zu Beginn des 18. Kapitels geäußert hat, daß das Vergangene und das Künftige, wenn es als erinnertes und als erwartetes irgendwie „ist“, nur „sein“ kann als Gegenwärtiges (*praesentia*), wird nun im Kapitel 20 die Seinsweise (*esse*) des wahrgenommenen Gegenwärtigen, des erinnerten Vergangenen und des erwarteten Künftigen als *praesens*, als *Gegenwart* oder *Anwesenheit* charakterisiert. Wird das Vergangene nicht absolut, sondern als das erinnerte eines Erinnerns genommen, dann kommt ihm eine Weise von Sein zu, die den Sinn von *praesens*, *Gegenwart* oder *Anwesenheit* für den Erinnernden hat. Wird das Gegenwärtige ebenfalls nicht absolut genommen, sondern als das wahrgenommene eines Wahrnehmens, dann kommt auch ihm eine Weise von Sein zu, deren Sinn das *praesens*, die *Gegenwart* oder *Anwesenheit* für den Wahrnehmenden ist. Wird schließlich auch das Künftige nicht absolut gesetzt, sondern als das erwartete eines Erwartens, dann eignet auch ihm eine Weise von Sein in der Bedeutung des *praesens*, der *Gegenwart* oder *Anwesenheit* für den Erwartenden.

Das Sein des Gegenwärtigen ist das *praesens de praesentibus*. Die Wahrnehmung aber, in der dem Gegenwärtigen als wahrgenommenem das *esse* als *praesens* zukommt, nennt Augustinus *contuitus*, was soviel heißt wie Anschauung, die wahrnehmende Anschauung des leibhaftig Gegenwärtigen. Das Sein des Vergangenen ist das *praesens de praeteritis*. Die Zeitverhaltung, in der dem erinnerten Vergangenen das *esse* als *praesens* eignet, ist die *memoria* in der Bedeutung der Wiedererinnerung. Das Sein des Künftigen ist das *praesens de futuris*. Jene Zeitverhaltung, in der dem Künftigen das *esse* als *praesens* eigen ist, ist die *expectatio*, die Erwartung.

Sofern dem Gegenwärtigen, Vergangenen und Künftigen aus der je entsprechenden Zeitverhaltung eine eigene Weise des Seins als Anwesenheit eignet, sind die drei Zeithorizonte als eine gewisse Dreiheit in der Seele (*Sunt enim haec in anima tria quaedam*). Den drei Zeithorizonten kommt nur insofern eine Seinsweise zu, als sie auf die drei Zeitverhaltungen der Seele rückbezogen sind. Der Bereich, in dem sich das *esse* als *praesens* der drei Zeithorizonte zeigt, ist die zeitverstehende Seele. Nur wenn für die Frage nach dem Sein oder Nichtsein der drei Zeithorizonte die zeitverstehende Seele selbst in ihren Zeitverhaltungen thematisch wird, zeigen sich die Seinsweisen von Gegenwärtigem, Vergangenen und Künftigem. Die drei Seinsweisen sind: Sein als Anwesendsein von Künftigem als einem erwarteten; Sein als Anwesendsein von Gegenwärtigem als einem leibhaft angeschauten; Sein als Anwesendsein von Vergangenen als einem erinnerten.

#### 4. Die Frage nach dem Wesen der Zeit

Nachdem die Frage nach dem Sein oder Nichtsein der Zeit zugunsten ihres Seins beantwortet ist, wird nun im 21. Kapitel die zurückgestellte Ausgangsfrage nach dem Wesen (*quid*) der Zeit aus dem 14. Kapitel wiederaufgenommen. Zwar taucht nicht hier schon die Formulierung aus dem Kapitel 14 wieder auf, wohl aber wird jetzt jenem Sachverhalt nachgefragt, in dessen Klärung das Wesen der Zeit gesucht wird. Der zweite Abschnitt setzt ein mit einem Hinweis auf den Befund des natürlichen Zeitverständnisses, wonach wir im alltäglichen Zeitumgang vielfach vorübergehende Zeit messen. Ihm entgegnet das philosophierende Zeitverstehen, daß es zwar den phänomenalen Tatbestand des Messens von gegenwärtig vorübergehender Zeit nicht bestreitet, daß aber bislang noch keine Einsicht in den Dehnungscharakter (*spatium*) der Zeit gewonnen werden konnte, ohne den keine vorübergehende Zeit gemessen werden kann. Damit wird aber deutlich, daß die Frage nach dem *Quid*, nach dem Wesen der Zeit, die Frage nach ihrer Dehnung ist. Das Wesen der Zeit wird als ihre Dehnung oder Erstreckung gesucht. Die Frage nach dem *Wie* des Messenkönnens der Zeit steht im Dienste der Hauptfrage nach der Wesensverfassung der Zeit. Für das rechte Verständnis des Untersuchungsganges des zweiten Abschnittes ist wichtig zu beachten, daß Augustinus die Aufklärung der Dehnung zunächst wieder in der Haltung der Geradeingerichtetheit sucht, um erst durch erneute Hinweise aus dem natürlichen Zeitverständnis und durch den Zwang der Sachen selbst dazu veranlaßt zu werden, diese Blickweise zu verlassen und auch die Dehnung der Zeit aus einer Thematisierung besonderer Zeitverhaltungen aufzuhellen.

Mit dem Einblick in das Sein des Gegenwärtigen (*praesens de praesentibus*) ist nicht auch schon die Einsicht gewonnen, *wie* die wahrgenommene vorübergehende Zeit *sich dehnt*. So sieht sich jetzt das philosophierende Zeitverstehen in eine aporetische Situation versetzt. Die Ausweglosigkeit besteht darin, daß das messende Sichverhalten zu gegenwärtig vorübergehender Zeit ein phänomenaler Befund aus dem natürlichen Zeitverständnis ist, daß sich aber andererseits kein Weg zeigt, auf dem das *spatium* der Zeit gefaßt und bestimmt werden könnte. „Was aber messen wir, wenn nicht die Zeit in irgendeiner Ausdehnung?“ Das *Quid* und das *spatium* machen deutlich, daß hier das *Quid* der Zeit im *spatium*, in ihrem Dehnungscharakter, gesucht wird.

Die aporetische Situation des Philosophierenden wird von Augustinus im Kapitel 22 besonders scharf umrissen, wenn er die Gedehntheit der Zeit einerseits ein Gewöhnlich-Alltägliches (*usitata*), nämlich für das Vollzugsverständnis des natürlichen Zeitumgangs, und andererseits ein Verborgenes (*abditum*) für das philosophierende Verstehenwollen nennt. Hier im Kapitel 22 weist er auf eine Reihe von Phänomenen aus dem natürlichen Zeitverständnis hin, die unzweifelhaft die Gedehntheit der Zeit anzeigen. Das eine ist das natürliche Wissen um das Älterwerden. Im Blick auf meine schon abgelaufene Lebenszeit überschaue ich diese in ihrer Erstrecktheit. Das andere ist das Sprechen im alltäglichen Miteinander, wenn ich etwa jemanden frage: „Wie lange hat er darüber gesprochen?“ oder „Wie lange hat er daran gearbeitet?“ Das in solchem natürlichen Sprechen

beschlossene Verstehen der Gedehntheit der Zeit, die wir für dieses oder jenes brauchen, ist das Offenkundigste (manifestissima) und Gewöhnlichste (usitatissima). Versuche ich aber, dieses alltäglich verstandene Gedehtsein von Zeit begrifflich zu durchdringen, erweist es sich als allzu verborgen (nimis latent). Hier wird erneut ganz deutlich, daß Augustinus die philosophische Aufklärung dessen, wie die Zeit gedehnt sein kann, als eine begriffliche Aufhellung dessen versteht, was wir im natürlichen Lebensvollzug und dessen Zeitverständnis fraglos verstehen. Das natürliche Zeitverständnis soll durch das philosophische Zeitverstehen nicht verworfen und ersetzt werden, weil dieses etwa ein unwahres Zeitverstehen sei. Das natürliche Zeitverstehen ist an ihm selbst wahr, und als solches spricht es sich aus. In diesem Sichaussprechen versteht es fraglos, daß das wahrgenommene Gegenwärtige, das erinnerte Vergangene und das erwartete Künftige „ist“ und nicht etwa nichts ist, und ebenfalls versteht es fraglos und vollzugshaft, daß die Zeit, die wir uns für unser Tun und Lassen nehmen oder nicht nehmen, gedehnt ist. Eines ist dieses natürliche Zeitverständnis, ein anderes aber das philosophisch-begriffliche Verstehenwollen dessen, was im natürlichen Lebensvollzug selbstverständlich verstanden ist. Darin kommt erneut jener Leitsatz der augustianischen Zeituntersuchung zum Ausdruck: Wenn mich niemand danach fragt, was die Zeit ist, weiß ich es; wenn ich es aber einem, der mich danach fragt, begrifflich auseinanderlegen soll, weiß ich es nicht.

Um aus der aporetischen Situation einen Ausweg zu finden, wird in den Kapiteln 23 und 24 gefragt, ob die im natürlichen Zeitverständnis fraglos verstandene Gedehntheit der Zeit vielleicht gar kein Eigencharakter der Zeit sei, sondern der Eigencharakter der Körper-Bewegungen, insbesondere der ausgezeichneten Bewegungen der Himmelskörper. Das Kapitel 23 prüft die Frage, ob die ausgezeichneten Bewegungen der Himmelskörper die Zeit selber seien, während das Kapitel 24 der Frage nachgeht, ob die Zeit, wenn sie nicht die Sonnenbewegung ist, vielleicht doch die Bewegung der Körper auf der Erde sei. Das Wesen der Zeit wird in ihrer Dehnung gesucht. Vielleicht aber suchen wir diese in einer falschen Richtung. Denn in auffallender Weise erfahren wir so etwas wie Dehnung und gedehnte Dauer an den Körperbewegungen. Vielleicht – so lautet jetzt die Überlegung – ist die Dehnung ein Charakter der Bewegung, so, daß die Zeit nichts anderes ist als die von ihr selbst her gedehnte Körperbewegung. Doch das Ergebnis dieser Untersuchung besagt: Die Dehnung, die wir an den gleichmäßigen Bewegungen der Himmelskörper wahrnehmen, ist nicht das Eigene dieser Bewegungen, sondern diese Bewegungen wie die Bewegungen aller Körper sind nur gedehnt, weil sie in der sich dehrenden Zeit verlaufen. Die Dehnung ist Eigentum der Zeit und nicht der Bewegung.

Noch im Kapitel 23 spricht Augustinus nunmehr ausdrücklich dasjenige aus, worum es ihm in der Frage nach dem Dehnungscharakter der Zeit geht. *Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus*, er möchte bezüglich der Zeit ihre Wesensbeschaffenheit (*natura*) und deren Mächtigkeit (*vis*) begreifen, die es möglich macht, daß die Körperbewegungen eine Dauer haben, die auch gemessen werden kann. Und an späterer Stelle des Kapitels 23 taucht auch jene Formulierung der Wesensfrage wieder auf, mit der die Zeituntersu-

chung im Kapitel 14 eröffnet wurde: *quid sit tempus*, was die Zeit sei, mit der wir z. B. den Sonnenumlauf messen. Worin besteht die Wesensbeschaffenheit der Zeit, daß sie so etwas wie Dauern von Bewegungen ermöglicht?

Die entscheidende Einsicht aber dieses Kapitels 23 formuliert Augustinus so: *Video igitur tempus quandam esse distentionem*, ich sehe also, daß die Zeit hinsichtlich ihres *quid*, ihrer *natura* und *vis*, eine Art von Erstreckung ist. Erstmals wird hier die gesuchte Dehnung der Zeit nicht mehr als *spatium*, sondern als *distentio* bezeichnet. Denn die *distentio*, das Sicherstrecken der Zeit ist es, das in ihr selbst gedehnte Zeitspannen und Zeitstrecken (*spatia*) ermöglicht.

Wenn dann im Kapitel 24 das philosophierende Zeitverstehen den Blick darauf lenkt, daß das Messen des Wie-lange einer Körperbewegung das Wahrnehmen ihres Anfangs und ihres Endes erfordert, dann müssen wir darin den ersten Hinweis darauf sehen, daß das Sichdehnen der Zeit für die Dauer einer Bewegung nur *aus* der Thematisierung der Wahrnehmung von sich dehnender Zeit begrifflich aufgehellt werden kann. Damit beginnt nun auch für die Frage nach dem Wesen der Zeit der Wechsel aus der Blickweise der *Geradebingerichtetheit* in die Haltung der *Thematisierung der Zeitverhaltung* zu der sich dehrenden Zeit. Die Dehnung der Zeit wird sich erweisen als rückbezogen auf die Wahrnehmung der vorübergehenden Zeit.

Im Kapitel 25 wird die immer noch herrschende aporetische Situation erneut deutlich ausgesprochen. Zwar haben die beiden vorangehenden Kapitel geklärt, daß die im natürlichen Zeitverständnis fraglos verstandene Dehnung der Zeit nicht etwa ein Eigencharakter der Körperbewegungen ist, sondern ein solcher der Zeit selbst, und ferner, daß die Dehnung der Zeit den Wesenscharakter einer *distentio*, einer Erstrecktheit hat. Aber ungeklärt blieb immer noch, *wie* die Zeit sich erstrecken kann. Die aporetische Situation ist die zwischen dem *scire* des natürlichen Zeitumgangs und dem *non scire* des philosophischen Begreifens. Zweimal taucht hier die Leitfrage des zweiten Abschnittes auf: *quid sit tempus*. Immer wieder bestätigt sich, daß Augustinus im zweiten Abschnitt die Frage nach dem Wesen der Zeit stellt und das Wesen in ihrer *distentio* sucht.

Um aufzuklären, wie der Zeit die *distentio* eignet, geht Augustinus im Kapitel 26 wieder von dem schlichten phänomenalen Befund aus, daß wir uns im natürlichen Lebensvollzug messend-einteilend zu Zeitabschnitten und Dauern verhalten. Als erstes wird geklärt, was Zeitmessen heißt. Die Antwort lautet: Wir messen etwa die Zeit, in der eine Silbe gesprochen wird, und wir messen die Länge ihrer Dauer mittels der Zeit, d. h. mittels einer als Zeitmaß festgelegten Dauer. Aber das so festgelegte Zeitmaß liegt nicht in derselben Weise vor wie ein Raummaß, mit dem wir eine Raumstrecke ausmessen. Denn wir können die kurze Silbe, deren Dauer nur die Hälfte der Dauer der langen Silbe beträgt, auch gedehnter aussprechen. Dieser phänomenale Tatbestand ist es nun, der das philosophierende Zeitverstehen zu der Einsicht führt, woher der Zeit der Dehnungscharakter zukommt. Die Erfahrung, daß ich selbst es bin, der die Dauer von gesprochenen Silben beliebig dehnen kann, gewährt die Einsicht, daß die Zeit ihre Erstreckung aus der *distentio animi*, aus dem zeitverstehenden Sicherstrecken des Geistes empfängt. Damit ist freilich noch nicht aufgezeigt, *wie* in

der zeitverstehenden *distentio animi* die darin verstandene Zeit ihre Gedehntheit gewinnt, *wie* im zeitverstehenden Sicherstrecken des Geistes die vorübergehende Zeit sich zu dehnen vermag. Mit dem Hinweis des philosophierenden Zeitverständnisses, daß wir die Zeit, die im Vorübergehen nicht schon vergangen ist, messen, gibt es sich selbst einen Wink in die Richtung, in die es nunmehr blicken muß, um bestimmen zu können, wie die *distentio* der Zeit die *distentio* des zeitverstehenden Geistes ist. Im Wahrnehmen der vorübergehenden und darin meßbaren Zeit müssen noch andere, eigentümliche Zeitverhaltungen des zeitverstehenden Geistes verhüllt sein, aus denen die im Wahrnehmen vorübergehende Zeit ihre *distentio* empfängt.

Die jetzt entscheidende Frage des Kapitels 27 lautet: Wie vollzieht der Geist sein zeitverstehendes Sicherstrecken auf die vorübergehende und als solche wahrgenommene Zeit, so, daß diese darin sich dehnt? Das natürliche Zeitverständnis gibt dem philosophierenden Begreifenwollen das natürliche Phänomen des messenden Sichverhaltens zu Zeitdauern vor. Das Sicherstrecken der Zeit soll jetzt aufgeklärt werden auf dem Wege der Thematisierung der Verhaltungen des Messens und Wahrnehmens, aber so, daß dadurch *ursprünglichere* Zeitverhaltungen enthüllt werden, in denen sich der zeitwahrnehmende Geist auf die vorübergehende Zeit erstreckt und aus denen die vorübergehende Zeit ihre Dehnung zu Dauern empfängt. Das aus dem natürlichen Umgang mit der Zeit genommene Beispiel ist das Messen der Dauer einer langen Silbe mit der Dauer der kurzen Silbe. Auf die Frage des philosophierenden Zeitverstehens, wo die lange Silbe sei, die gemessen werden soll, und wo die kurze, mit der gemessen wird, gibt es sich selbst die Antwort: Beide außerhalb der Innerlichkeit erklingenden Silben selbst sind verklungen und sind nicht mehr. Also sind es nicht die Silben selbst (*res ipsae*), die gemessen und mit denen gemessen wird, sondern das, was sowohl von der langen wie von der kurzen Silbe *in meinem Gedächtnis als Eingepprägtes zurückgeblieben ist* (*in memoria mea, quod infixum manet*). Damit schließt jetzt die Untersuchung des Wesens der Zeit an das Ergebnis der Untersuchung des Seins der Zeit an. Das Wesen der Zeit, ihre Dehnung, hat wie das Sein der Zeit seinen Ort in der *Innerlichkeit des zeitverstehenden Geistes*. Deshalb vollzieht sich das Messen der Zeit nicht draußen, sondern innerhalb des zeitverstehenden Geistes. Das beim Erklingen der Silben in mir Sicheinprägende nennt Augustinus *affectio*, das immanent sinnlich Empfundene, das im Verhältnis zu den außerhalb der Innerlichkeit erklingenden Silben selbst den Charakter eines Bildes (*imago*) hat.

Die Dauer der erklingenden langen Silbe messen heißt, die Dauer der Eindrücke in mir messen. Das wird aber dadurch möglich, daß der zeitverstehende Geist die innerlich in das Nicht-mehr-jetzt übergehenden Jetzt mit ihrem Empfundenen *festhält* (*tenere*) und *behält*, so, daß sich aus diesem Behalten das Kontinuum der Dauer bildet. Aus dem verstandenen jeweiligen Jetzt erstreckt sich der Geist festhaltend-behaltend in das Kontinuum der schon abgelaufenen Dauerstrecke. Das Festhalten bzw. Behalten des abfließenden Nicht-mehr-jetzt ist *eine* der ursprünglichen Zeitverhaltungen, die zu jedem Wahrnehmen eines Gegenwärtigen gehören. Das Festhalten der abfließenden Nicht-mehr-jetzt vollzieht der Geist aus seinem *gegenwärtigen Sichrichten* (*praesens intentio*) auf das jeweils jetzt

Empfundene. Zugleich aber *hält sich* der Geist ein Kontinuum von Noch-nicht-jetzt *vor*. Die drei ursprünglichen Zeitverhaltungen, in denen sich das Wahrnehmen und Messen einer Dauer vollzieht, sind das *gegenwärtige Sichrichten auf* das jeweils Jetzige, das *Festhalten* des schon Vorübergegangenen und das *Sichvorhalten* des noch Kommenden. Damit wird nun durchsichtig, wie die Dehnung der Zeit das Sicherstrecken des zeitverstehenden Geistes in diesen drei ursprünglichen Zeitverhaltungen ist. In der Wahrnehmung einer gegenwärtig erklingenden und vorübergehenden Stimme erstreckt sich der Geist dreifach in die Zeit: in das jeweilige Jetzt, in das vorgehaltene Kontinuum des Noch-nicht-jetzt und in das festgehaltene Kontinuum des Nicht-mehr-jetzt.

Im Kapitel 28, das die Untersuchung der Zeit zum Abschluß bringt, erhalten die drei ursprünglichen Zeitverhaltungen ihre terminologische Bezeichnung. Was Augustinus im Kapitel 27 die *praesens intentio* nannte, heißt jetzt auch *attentio*, während das Vorhalten *expectatio* und das Festhalten *memoria* genannt wird. Die *distentio temporis*, die Erstreckung der Zeit ist die *distentio animi*, das zeitverstehende Sicherstrecken des Geistes, sofern dieser sich erstreckt in der Weise des *adterendere* in bezug auf das Jetzt, des *expectare* in bezug auf das Noch-nicht-jetzt und des *meminisse* in bezug auf das Nicht-mehr-jetzt.

Alles entscheidend für das zureichende Verständnis dieser drei zeitverstehenden Weisen des Sicherstreckens des Geistes in die Horizonte der Zeit ist die Einsicht in den wesenhaften Unterschied dieser drei ursprünglichen Zeitverhaltungen und jener drei anderen, die wir im ersten Abschnitt der Zeit-Untersuchung kennengelernt haben und von denen zwei sogar denselben Namen tragen wie die ursprünglichen Zeitverhaltungen. Während der *contuitus* aus dem Kapitel 20 die Zeitverhaltung der *leibhaften Wahrnehmung* meint, sind *intentio* und *attentio* die Namen für die zeitverstehende *Verhaltung zur jeweiligen Jetztpphase* aus der Wahrnehmung. Während die *expectatio* aus dem Kapitel 20 die Zeitverhaltung der *Erwartung* als Vorvergegenwärtigung nennt, bedeutet die *expectatio* aus dem Kapitel 28 das zur Wahrnehmung gehörende *Sichvorhalten* des Sogleich-wahrgenommen-werdenden. Während die *memoria* aus dem Kapitel 20 die Zeitverhaltung der *Wiedererinnerung* als Rückvergegenwärtigung meint, nennt die *memoria* aus dem Kapitel 28 das gleichfalls zur Wahrnehmung gehörende *Behalten* des Soeben-wahrgenommen-gewesenen. Wir sprechen von drei *ursprünglichen* Zeitverhaltungen, weil sie es sind, in denen wir uns *ursprünglich*, d. h. primär und somit vor der Erwartung und der Wiedererinnerung, in die drei Zeithorizonte der Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart erstrecken. Die Frage nach dem *Wesen* als der *Dehnung* der Zeit ist somit dahingehend beantwortet, daß sich die Zeit zu Dauern dehnt aus dem dreifachen Sicherstrecken des Geistes.

### III. Die Bedeutung der phänomenologischen Zeit-Untersuchung Augustins für Husserl und Heidegger

Der Blick eines jeden Denkers auf die Geschichte der Philosophie ist bestimmt durch seinen eigenen Frageansatz. So zeigt sich für Husserl die Bedeutung der

augustinischen Zeit-Untersuchung vor allem darin, daß diese sich zu einer Untersuchung des zeitverstehenden Geistes, der zeitverstehenden Seele und ihrer Zeitverhaltungen, gestaltet. Mit gutem Recht konnte Husserl in der Art, wie Augustinus die Fragen nach Sein und Wesen der Zeit beantwortet, eine Vorgestalt seiner eigenen Phänomenologie des *inneren Zeitbewußtseins* sehen. Zwar wird Husserl wahrgenommen haben, daß Augustinus in seiner Aufklärung des Erkenntnisphänomens an der Bildertheorie orientiert ist. Diese aber hat Husserl durch seine phänomenologische Wesensklärung der wahren Intentionalität auch des inneren Zeitbewußtseins als unhaltbar nachgewiesen. Daß aber Augustinus nicht nur die selbständigen Zeitverhaltungen wie Wahrnehmung, Wiedererinnerung und Erwartung gesehen und thematisiert hat, sondern daß er bis zu den ursprünglichen unselbständigen Zeitverhaltungen der *distentio animi* vorgedrungen ist, die für den Vollzug einer jeden selbständigen Zeitverhaltung konstitutiv sind, mußte Husserls höchstes Interesse für Augustinus wecken. Was Augustinus als *intentio* oder *attentio*, als *expectatio* und als *memoria* der *distentio animi* analytisch freigelegt hat, erhält in Husserls Analysen des inneren Zeitbewußtseins die Bezeichnungen *Urimpression*, *Protention* und *Retention*. Damit war Augustinus für Husserls Verständnis vorgestoßen in den primären Bereich der ursprünglichen zeitkonstituierenden Bewußtseinsweisen.

Auch der Blick Heideggers auf die augustinische Zeit-Untersuchung bleibt geführt durch seinen eigenen Frageansatz, der sich von demjenigen Husserls erheblich unterscheidet. In der augustinischen Wesensbestimmung der Zeit als *distentio animi* sieht Heidegger, gleichfalls mit gutem Recht, die Tendenz, das Sein des Menschen aus dem Wesen der Zeit, d. h. aus der ursprünglichen Zeit als der *ekstatischen Zeitlichkeit* zu bestimmen.

Vor allem ist es der Begriff der *distentio animi*, der für Heidegger eine Anzeige des ekstatischen Wesenscharakters des Menschen ist. Die größere Radikalität und Ursprünglichkeit, die Heidegger der augustinischen Zeit-Untersuchung im Vergleich mit der aristotelischen zuerkennt, sieht er in jenem Einblick Augustins in das Wesen des Geistes, wonach dieser als *distentio* gefaßt werden muß. Die *distentio animi* zeigt eine Tendenz in Richtung auf den ekstatischen Charakter der Existenz, ohne daß Augustinus das Wesen des Menschen als ekstatische Existenz wirklich gesehen hätte.

So kann Heidegger in demselben Text, in dem er die größere Ursprünglichkeit der augustinischen Untersuchung des Zeitphänomens unterstreicht, zugleich auch betonen, daß solange „wir keinen zureichenden Begriff von der Seele, vom Verstande, d. h. vom Dasein haben“, es schwierig bleibt zu sagen, „was es heißt: Die Zeit ist in der Seele“ (GA Bd. 24, 335). Und in seiner Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1930, „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“,<sup>9</sup> also aus demselben Jahr, in dem er seinen Beuroner Vortrag über Augustinus gehalten hat, äußert er dieses: „So sind die Untersuchungen der Zeit bei Aristoteles, Au-

<sup>9</sup> M. Heidegger, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe Bd. 31, hg. von H. Tietjen (Frankfurt a. M. 1982).

gustinus, Kant und Hegel in ihrer Bedeutung außer Frage, und doch unterstehen sie dem grundsätzlichen Bedenken, daß überall das Zeitproblem ohne die grundsätzliche und ausdrückliche Orientierung auf das Seinsproblem überhaupt angesetzt und erörtert ist.“ (GA Bd. 31, 120) Nur wenn dieser sachlichen Forderung entsprochen wird, öffnet sich der Blick für das Wesen des Menschen als ekstatische Existenz, deren Seinssinn die existenziale Zeitlichkeit ist. Weil aber auch Augustinus an der überlieferten Gestalt der Seinsfrage orientiert war; Sein als die Seiendheit des Seienden, nicht aber das Sein in seiner ihm eigenen Wahrheit und in seinem Bezug zur ekstatischen Existenz, konnte er das Wesen des Menschen nur als Geist und Seele, nicht aber als Dasein fassen. Solange aber das Wesen des Menschen – entlang der allgemeinsten Wesensbestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen – als Seele und Geist bestimmt wird ohne die Einsicht, daß die eigenste Seinsweise der Seele und des Geistes die ekstatische Existenz ist, rückt die Zeit nur als die am Jetzt, Noch-nicht-jetzt und Nicht-mehr-jetzt verstandene in das Blickfeld. Deren Ursprung, die ekstatisch-existenziale Zeitlichkeit des Daseins, bleibt darin verhüllt. Deshalb ist die *distentio animi* nur ein letzter Widerschein des ekstatischen Wesens des Menschen, nicht aber dieses selbst.