

Kurt Flasch

Was ist Zeit?

Augustinus von Hippo.
Das XI. Buch der Confessiones.
Historisch-philosophische Studie

Text – Übersetzung – Kommentar

Klostermann **Rote Reihe**

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

3. Auflage 2016

2. Auflage 2004

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1993

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg.

Alterungsbeständig gemäß DIN ISO 9706

Satz: Offizin Wissenbach, Höchberg

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04263-1

INHALT

Vorwort	9
-------------------	---

AUGUSTINS ZEITTHEORIE

I. Weltinnenraum. Momente der Modernität	15
II. Verwendungen. Augustins Zeittheorie in der Philosophie des 20. Jahrhunderts	27
1. Bergson	27
2. Paul Yorck von Wartenburg	37
3. Husserl	42
4. Heidegger	51
5. Wittgenstein und Russell	64
III. Aufbau. Struktur und literarischer Ort von Confessiones XI	76
IV. Wandlungen. Zeittheoretisches in anderen Schriften Augustins	92
1. Zeittheoretisches in Conf. XII und XIII	92
2. Zeittheoretisches in De Genesi ad litteram	99
3. Zeittheoretisches in De Civitate Dei	105
V. Traditionsbezüge. Confessiones XI und die Zeittheorien der Antike	109
1. Platon	109
2. Aristoteles	115
3. Skeptische Untersuchungen: Sextus Empiricus	125
4. Plotin	130
5. Seneca	150

VI. Diskussionen. Confessiones XI in den zeittheoretischen Debatten des Mittelalters	160
1. Neue Texte – Neue Deutungen	160
2. Robert Grosseteste	162
3. Albertus Magnus	165
4. Aegidius Romanus	173
5. Heinrich von Gent	176
6. Vitalis de Furno	185
7. Dietrich von Freiberg	187
8. Ende des Mittelalters	190
9. Rückblick – Vorblick	192
VII. Aspekte. Zur philosophischen Beurteilung der Augustinischen Zeittheorie	196
1. Der rhetorisch-stilistische Aspekt	196
2. Der aporetische Aspekt	201
3. Der moralisch-religiöse Aspekt	204
4. Der ontologische Aspekt	212
5. Der kalkulatorische Aspekt	216
6. Der geistphilosophische Aspekt	218
7. Augustins Zeitlehre als denkgeschichtliches Arbeitsfeld	226

AUGUSTIN. BEKENNTNISSE. BUCH XI
Übersetzung

Lateinisch–Deutsch	232
------------------------------	-----

AUGUSTIN. BEKENNTNISSE. BUCH XI
Kommentar

Vorbemerkungen zum Kommentar	282
Abkürzungen und Zitierweise	286
Buch XI. Kommentar	289
Bibliographie	415
Indices	427

Non vacant tempora nec otiose volvuntur per sensus nostros:
faciunt in animo mira opera.

Confessiones IV 8, 13, 1–3
CC 27 Verheijen p. 46.

Ubi enim nulla creatura est,
cuius mutabilibus motibus tempora peragantur,
tempora omnino esse non possunt.

De civitate Dei XII 16, 77–78
CC 47 Dombart-Kalb p. 372.

erat tempus, quando non erat homo.

De civitate Dei XII 16, 60–61
CC 47 Dombart-Kalb p. 371.

VORWORT

Zuweilen verdrängt ein Echo die Stimme.

Berühmt ist Husserls Lobrede auf Augustins Untersuchung über die Zeit im XI. Buch der *Bekenntnisse*. Heidegger hat sich in seinen Marburger Vorlesungen der Zwanziger Jahre, die jetzt zugänglich werden, immer wieder auf diesen Text bezogen. Am 26. Oktober 1930 hielt er *vor den Mönchen, Klerikern und Novizen* des Klosters Beuron einen Vortrag über *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit*. Er hat Augustin in eine Reihe gestellt mit den Zeittheoretikern Aristoteles und Kant. Wittgenstein las, wie die Biographien von Brian McGuiness und von Ray Monk anschaulich erzählen, seit seiner frühen Jugend regelmäßig in den *Confessiones*, nicht nur wegen der Zeitkapitel.

Husserl sprach davon, jeder, der sich für das Problem der Zeit interessiere, müsse Augustins Zeitabhandlung lesen. Erreicht hat er vor allem, daß sie *zitiert* wird. Was als Studium empfohlen war, geriet zum Ritual. Aktualisierende Auslegungen lösten einander ab, entfernten sich vom Text und isolierten ihn von seinem Kontext. Gegen die Tendenz der Interpretationen, sich zu verselbständigen, gibt dieses Buch Gelegenheit, zur Quelle zu kommen. Es beginnt mit einer einleitenden historisch-philosophierenden Studie, die Augustins Zeittheorie in ihrem philosophischen Gehalt und ihrer geschichtlichen Stellung charakterisiert. Es bringt sodann den lateinischen Text nach der zur Zeit verlässlichsten Ausgabe, der von Luc Verheijen (Turnhout 1981). Die Übersetzung ist neu, auch gegenüber meiner eigenen (Stuttgart 1989). Der Kommentar folgt Augustins Überlegung Schritt für Schritt, beschränkt sich aber auf das philosophisch Wichtige. Die stärker theologiegeschichtlich ausgerichteten Texterklärungen von Solignac, Meijering und der philologische Kommentar von James J. O'Donnell zu *Confessiones* XI haben diese Konzentration erleichtert. Beim Schreiben der einleitenden Abhandlung habe ich die Ergebnisse der Kommentarbeit ausgenutzt und zuge-spitzt. Ihre wissenschaftliche Kritik setzt die Durcharbeitung des Kommentarteils voraus.

Dieses Buch dient nicht der Aktualisierung Augustins, sondern un-

tersucht, wie weit Augustin in dem Problem der Zeit gekommen ist. Es dient auch nicht dem Ansammeln philologischer Kenntnisse, sondern dem Nachdenken über ein Nest von Problemen. Es zeigt die geschichtlichen Denkbahnen, in denen Augustin unter den Bedingungen des ausgehenden vierten Jahrhunderts die Alltagserfahrung der *Zeit* konzeptualisiert und bewertet hat. Zugleich macht es die – fördernden und verstellenden – Vorgaben sichtbar, unter denen Augustins Zeittheorie in der Moderne gesehen worden ist. Der Gang zu neuerschlossenen mittelalterlichen Quellen ermöglicht argumentierende Distanz zu modernen Arten der Rezeption; er macht konkret von einer anderen Seite her die Geschichtlichkeit Augustins und unsere eigene kenntlich. Dieses Buch will nicht zu vager Nachdenklichkeit oder faden Erbaulichkeiten führen, sondern zum Grübeln *mit Tatsachensinn*, also zur Analyse der *Zeit* als einer geschichtlichen Erfahrung und damit zu einem Nachdenken *auch* als textnahem Studium philologischer Fakten und geschichtlicher Zusammenhänge. Es lädt ein zur Prüfung von Argumenten und zur Offenlegung historisch-faktischer Vorgaben der menschlichen Weltorientierung; es relativiert *konkret* ältere wie neuere Voreinstellungen zur Zeit, indem es Augustins Zurechtlegungen konfrontiert mit dem Text. Es zeigt an Beispielen, wie sehr der Modernisierungsdruck und die Attitude der Identifizierung mit punktuellen angeblichen Wahrheitsgehalten beim Lesen alter Bücher schadet.

Englische Zitate blieben unübersetzt. Griechische, lateinische, französische und italienische Texte habe ich zwar nicht immer übersetzt, aber im Kontext pointierend paraphrasiert, so daß man sie zur Not überspringen kann. Dies gilt nicht in gleicher Weise für das Kapitel über die mittelalterliche Rezeption der Augustinischen Zeittheorie (VI). Dort ging es um so viele neue Texte, die erst einmal als Dokumente vorgelegt zu werden verdienen, daß ihre Paraphrasierung ein eigenes Buch erfordert hätte. Andererseits sind diese Forschungen nicht ‚historistischer‘ Selbstzweck, sondern dienen der Historisierung von Denkbahnen und Interpretationsweisen und erlauben einen neuen Blick sowohl auf Augustins Zeittheorie wie auf seine Ausleger und ‚Verwerter‘ im 20. Jahrhundert. Dafür halten die Abschnitte VI 1 und VI 9 zum Ausgleich die allgemeinen Resultate dieser Recherchen fest.

Noch ein Wort zur Zitierweise. Wenn von Augustin ohne nähere Angabe des Werkes die Rede ist, spreche ich immer vom XI. Buch der *Bekenntnisse*. Dieser Text ist in größere und kleinere Kapitel eingeteilt.

Während ich beim Zitieren anderer Werke Augustins diese Doppelein-
teilung regelmäßig mit angebe, zitiere ich hier das XI. Buch der *Be-
kenntnisse* nur nach den kleineren Textabschnitten (n. für numerus).

Ich kann dieses Vorwort nicht schließen, ohne mich bei denen zu bedan-
ken, mit denen ich über die Arbeit sprechen konnte. Burkhard Mojsisch
hat das Manuskript sorgfältig durchgesehen und eine Reihe von Verbes-
serungen vorgeschlagen. Wilfried Kühn (Paris) hat das Plotin-Kapitel
durch seine Kritik gefördert. Udo R. Jeck hatte ich vor fünf oder sechs
Jahren eingeladen, das Mittelalterkapitel dieses Buches zu schreiben. Sei-
ne Forschungen erbrachten jedoch soviel Neues, daß daraus ein eigenes
Buch entstanden ist:

U.R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum*. Zur Frage nach dem Ver-
hältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren,
im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert.

Es erscheint als Band 21 der *Bochumer Studien zur Philosophie* 1993
in Amsterdam (Grüner). Ich verweise auf dieses Buch, das für jedes wei-
tere Studium unerläßlich ist. Ich danke Udo R. Jeck für viele Hinweise
in freundschaftlichen Unterhaltungen.

Mainz, 12. März 1993

Kurt Flasch.

AUGUSTINS ZEITTHEORIE

I.
WELTINNENRAUM
MOMENTE DER MODERNITÄT

1. Bücher über Augustin beginnen oder enden nicht selten mit einer Erklärung über seine besondere Aktualität. Dies muß nicht die subalterne Form annehmen, daß man Augustin anpreist als Heilmittel für ein Leiden der Gegenwart, zum Beispiel zur Überwindung der Kirchenspaltung (als hätten Luther und Erasmus versäumt, Augustin zu studieren)¹; es gibt einleuchtendere Arten, Gedanken des Kirchenlehrers hervorzuheben und als Momente der Modernität zur Identifikation anzubieten. Gerade das XI. Buch der *Bekenntnisse* bietet dazu manchen Anreiz.

Gehen wir dieser Verlockung eine Weile nach, noch unverdorben, sozusagen, von philologischer Kleinarbeit, für die der Kommentar noch Gelegenheit genug bietet. Gestehen wir dem Identifikationsssog ein anfängliches Recht zu, um ihm nachher zu widerstehen. Ihm frontal zu widersprechen, bringt nur neue Direktheiten hervor. Daß man ihm im Namen des historischen Denkens widersprechen muß, wird Augustins Text zeigen: Nichts im XI. Buch der *Confessiones* ist unter den Denk- und Lebensbedingungen der Moderne entstanden. Was noch so „modern“ klingt, gehört, wie die Arbeit an den Details zeigen wird, in einen fremden Zusammenhang, der mühsam rekonstruiert werden muß: Verschiedene Varianten des Neuplatonismus (neben Plotin auch Porphyrios) wirkten auf ihn ein; er gehört in die römische Rhetoriktradition und überhaupt in die spätantike Literatur- und Ideengeschichte. Er steht in nachweisbarem Zusammenhang mit älteren *Genesis*-Kommentaren, mit der alten lateinischen Psalmenübersetzung, aber auch mit antiken Techniken der Zeitmessung. Dennoch: Einiges, was Gegenwartsbedürfnissen

¹ A. Trapé, Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild. (Zuerst 1976), deutsch München 1988, 244. – Zur Wirkung Augustins auf Erasmus vgl. die einseitige Studie von Ch. Béné, Erasme et S. Augustin ou l'influence de S. Augustin sur l'Humanisme d'Erasme. (Travaux d'Humanisme et Renaissance 103) Genf 1969. Zu den Augustinstudien Luthers vgl. H. U. Delius, Augustin als Quelle Luthers, Berlin 1984.

entgegenkommt, bleibt. Einiges, gerade aus dem XI. Buch. Sehen wir uns diese Elemente näher an:

Augustins Text spricht, wenigstens passagenweise, eine Privatheit der Zeiterfahrung aus, die erstaunlich ist: Zeit soll nichts anderes sein als *mein* Erinnern, *mein* Erfassen des gegenwärtig Gegebenen und *meine* Zukunftserwartung (n. 26). Nicht die Sternbewegungen und nicht die Diktatur von Uhren, die bereits antike Komödiendichter verspottet haben, machen die Zeit aus, sondern *mein* Rückbesinnen, *meine* Gegenwartserfahrung, *meine* Vorgriffe auf Künftiges. Nicht die staatliche und kirchliche Administration der Zeit, nicht was die Mächtigen aus den Naturphänomenen von Tag und Nacht, von Sommer und Winter gemacht haben, also nicht der kaiserzeitliche oder kirchengemeindliche Kalender prägt die Zeiterfahrung, sondern, wie Augustin sagt, *die Seele*. Zeit ist *Eigenzeit*, innenbestimmt, fragil dadurch zwar, aber meine eigene Leistung, oder sagen wir besser: meine eigene Tätigkeit, denn das Nazi-Lieblingswort *Leistung*, das gewiß eine transzendentalphilosophische Tradition hat, paßt, auch in seiner bundesrepublikanischen Verwandlung, weder zur Kontemplation des antiken Philosophen noch zur Demut des Gnadenlehrers.² Die Zeit kann nicht *eisern*, nicht mechanisch sein, sofern unauffällig-stille Akte wie Besinnen, Sich-ganz-auf-das-Gegenwärtige-Konzentrieren und Erwarten sie bewirken.³

Je eiserner, je diktatorischer die Zeiten im Gang des 20. Jahrhunderts wurden, um so willkommener wurde die stille Macht der gewaltlosen Eigenzeit. Mit ihr tat sich ein Innenraum auf, in den niemand Zutritt erzwingen konnte, in dem nicht äußere Ereignisse die Zeitdimensionen festlegten, sondern in dem *meine* Rückerinnerung *meine Vergangenheit*, ja *die* Vergangenheit war. Hier stand das *Ich* im Mittelpunkt *seiner* Gegenwart, ja *der* Gegenwart; hier erwartete es mit seiner Zukunft *die* Zu-

² Man lese im Grimmschen Wörterbuch s. v. *Leistung*, Bd. 12, 726, wie zaghaft und mit welch anderen Nuancen das ältere Deutsch (der Artikel stammt von 1885) mit dem Wort umgegangen ist.

³ Zeiterfahrungen der Moderne gehen stimulierend und deformierend ein in die Beschäftigung mit vor-modernen Zeittheorien. Auch deshalb ist die Befassung mit ihnen unerlässlich. Aus der unübersehbaren Literatur nenne ich außer den allgemein bekannten Arbeiten von Norbert Elias und J. LeGoff nur: R. Wendorff, *Zeit und Kultur-Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980; H. Burger (Hg.), *Zeit, Natur und Mensch*, Berlin 1986; D. Kamper – Chr. Wulf (Hg.), *Die sterbende Zeit*, Darmstadt 1987; R. Zoll (Hg.), *Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit*, Frankfurt 1988; H. Novotny, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt 1989; A. Borst, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin 1990.

kunft. Nicht *Sachzwänge* bilden hier Gegenwart, sondern mein eigenes Hinsehen. Nicht die wissenschaftlich objektivierte und von staatlichen Lehrpersonen und Denkmalverwaltern okkupierte Geschichte, sondern mein individuelles Zurückgehen in meine Genese bilden Vergangenheit; statt des Objektivismus registrierter Gewesenheiten ein subjektives Wurzelgraben, ein Zurückgehen zu den Müttern, wie Augustin in den *Bekenntnissen* zurückgegangen ist zu seiner Mutter, zur überdimensional die Biographie beherrschenden Monica. Die *Bekenntnisse* führen vor Augen, wie ein Mensch mit Grübeln und mit Worten, mit Worten und Grübeln seine Privatwelt entwickeln, wie er dem Druck von Amtspflichten, privaten Verbindlichkeiten und Körperbedürfnissen ausweichen konnte. Im 14. Jahrhundert konnte ein namenloser Mönch über dieses Buch seine Eigenseele gewinnen; ein Dichter und Philosoph wie Petrarca stärkte mit seiner Hilfe Eigensinn und Eigenausdruck gegen eine Welt von Korruption, aber auch von Regeln und Schulformeln. Im 20. Jahrhundert gewann mit wachsendem Druck des Objektiven diese sublimale Art der Selbstbehauptung Aktualität.

Von den drei Zeitdimensionen war es zunächst die Vergangenheit, die aufgesucht, ausgebildet, also mit Worten und mit Grübeln gewonnen werden mußte. Je mehr aufkam, was man jetzt *Tempo* nannte, je mehr *Zeit Geld* wurde, je schneller die Gegenwart Personen und Institutionen verschlang, um so lebensnotwendiger wurde die *Suche nach der verlorenen Zeit*. Individuelle Erkundungsgänge, nutzlos in einer Welt des Profits, suchten ihren Patron; sie fanden ihn in Zeittheoretikern wie Bergson; sie fanden ihn auch in dem Verfasser der *Confessiones*. Die Kindheit war zu erinnern, ohne den Wahn, sie selbst, die verlorene, wiederherstellen zu können; es ging, wie in den *Bekenntnissen*, „nur“ um ihr Bild (n. 23). Nur aus Worten besteht sie jetzt, nur aus Erinnern und Rhetorik. Unter Überraschungen herausgegraben aus dem Geröll des Gedächtnisses, geformt zu Worten nach den Regeln der rhetorischen Kunst, ist sie nicht nur mein unerläßliches Lebenselement; sie kann auch Anspruch erheben, *die* Vergangenheit zu sein, die einzige, die *ist*. Bild, individuelles Gebilde, als einzige Realität des Gewesenen, das als Naturvorgang für immer dahin ist: Weltinnenraum, der uns hält. Sprachliche Form nicht nur als Lebensbedürfnis, sondern als Wirklichkeit. Poetisierende Fiktion als Gegenwart des Vergangenen. Wissen, daß es Vergangenheit nur als unsere Vergegenwärtigung des Gewesenen gibt. Das von Verlusten aller Art bedrohte Ich mochte im Erinnern seine vollständige

Welt und nur in ihr sich selbst zu finden glauben. Dies war nicht Augustins Heilmittel gegen die Vergänglichkeit der Welt gewesen, aber man konnte einige seiner Texte in diesem Sinn in Anspruch nehmen. Hatte Augustin nicht gezeigt, daß ich nicht denken und nicht wollen kann, wenn ich mich nicht erinnere? Bestand nicht am Ende das wahre, das allein beständige Ich in seinem Erinnern? Die Dichtung hatte *Kindheitsmuster* zu erkunden und festzuhalten gegen die wegreisende Zeit. Aus Bergson, Proust und Augustin-Zitaten entstand eine Poetik des Romans. Martin Walser setzte 1966 folgende Worte als Motto über seinen Roman *Das Einhorn*:

Ich bin mein Erinnern. Augustin.

2. Es wäre pedantisch, gegen Martin Walser daran zu erinnern, Augustin habe keineswegs die Seele auf das Erinnern reduziert, der Kirchendekler habe vielmehr mit Paulus die Seelen ermahnt, sich gerade nicht an das gewesene Zeitliche zu erinnern, sondern zu *vergessen, was hinter ihnen liegt* und sich auszuspannen auf das, was vor ihnen liegt, das Zeitlose. Augustin habe von seiner Vergangenheit nur gerade soviel erzählt, als nötig war, um die Einsicht vorzubereiten, alles Zeitliche sei zu verachten. Gegen *poetische* Aktualisierungen Augustins wäre die Philologen-Zuchtrute nicht nur folgenlos; sie zerstörte am Ende gar den Rezeptionsraum philologisch-historischer Studien, die allemal auch von der Aura ihres „Helden“ im allgemeinen Bewußtsein zehren. Folgen wir also unbekümmert der fragmentarischen Präsenz vergangener Augustinischer Motive:

Das Erinnern verteilt sich sozusagen. Einerseits holt es das Gewesene herauf, andererseits lebt es selbst in der Gegenwart. Ohne Gegenwartsbewußtsein kann es das Frühere nicht wieder herholen; es verliert sich nicht an das Zurückliegende. Eine ähnliche Doppelung zeigt sich in der Gegenwart: Sie ist Hinsehen, gegenwärtiges Hinsehen (*contuitus*, n. 26) auf ein Gegenwärtiges. Sie ist aktuelle Erfahrung, aber zugleich ein Zusehen, ein Aufmerksamsein auf dieses Erfahren. Aber das Gegenwartsbewußtsein kann sich nicht bilden ohne Erinnern. Es setzt sich nicht nur ab von dem, was früher war, es holt es auch in die Gegenwart. Das Gegenwärtige und das Frühere sind nicht so getrennt, wie man sie sich gewöhnlich vorstellt. Sie durchdringen sich, aber nicht in einer rückwärts-gewandten Identifikation mit Gewesenem, nicht in der Illusion, das pur Objektive der Vergangenheit nacherleben oder mitfühlen zu können,

sondern im Erinnern, das sich als Gegenwart weiß und das weiß, daß es als Gegenwart nur wirklich ist, wenn es auf die gegenwärtige Erfahrung blickt. Das XI. Buch der *Bekenntnisse* fördert ein klares Bewußtsein des Vergangenheitsbezugs der Gegenwart, aber ohne Historismus, ohne antiquarische Selbstvergessenheit, ohne museales Objektivieren.

Aber nicht nur Erinnern, auch Vorausdenken und Voraussagen gehören zur Gegenwart. Das Zukünftige wie das Gewesene ist nicht als Naturbestand; es ist nur in mir, in meiner Gegenwart, in meinem Erwarten. Auch es, wie das Vergangene, *ist* nur als Bilderbestand oder, genauer, als das Bilden von Bildern, als *imaginatio* (n. 24). Seine Realität liegt nicht draußen, in der Natur, sondern einzig im Vor-mir-Haben, im individuellen Ausblick, im privaten Lesen von Vor-Zeichen, als Bilderspiel in der Gegenwart. Im *Da-Haben*, wie Heidegger im Rückblick auf Augustin sagte.

Die Zeitdimensionen werden nicht nur in der Gegenwart gleichzeitig hergestellt; sie durchdringen einander: Ausblick hängt ab von Rückblick, Gegebenheitserfahrungen beziehen sich innerlich, nicht nur sukzessiv, auf Erinnerungen; Gegenwartsbewußtsein bezieht Gewesenes und Kommendes spurenlesend und zeichendeutend mit ein. Was *ist*, ist allein diese dreidimensionale Gegenwart. Die *Zeit*, das ist das, was ich mir jetzt, in der Gegenwart, erzähle, was ich wahrnehme, was ich vorwegnehme. Das Erinnern, das Wahrnehmen und das Vorwegnehmen bedingen sich wechselseitig und kommen im Jetzt in dieser gegenseitigen Durchdringung zum Bewußtsein. Die Zeitdimensionen werden dreistrahlig vergegenwärtigt. Man kann fragen, ob eine von ihnen den Vorrang hat, ob dieser Vorrang de facto besteht oder prinzipiellen Charakter trägt. Dies wird uns noch beschäftigen. Aber zunächst wird der Leser des XI. Buches das Ineinander der auseinandergehenden Zeitdimensionen aufnehmen, wie es besonders in n. 26 ausgesprochen wird:

*in anima tria quaedam et alibi ea non video ...
 praesens de praeteritis memoria,
 praesens de praesentibus contuitus,
 praesens de futuris expectatio.*

Das sieht nach einem ausgewogenen Gleichgewicht der drei Zeitmodi aus; der Nachdruck liegt auf ihrem Gegenwärtigsein und darauf, daß sie woanders, also etwa außerhalb der Seele, überhaupt nicht aufzufinden sind. Damit erhält freilich die Gegenwart, sofern sie als die Einheit von

Früher, Jetzt und Zukünftig gedacht ist, einen Vorrang, vereinigt sie doch in sich alle Zeiten und ist sie deren einziger ontologischer Ort. Diese Ausdrucksweise ist im Sinne des Textes wiederum zu korrigieren: Nicht *die Gegenwart* vereinigt die drei Dimensionen der Zeit, sondern die *Seele* vereinigt sie in der Gegenwart. Die Zeiten, sie sind in ihr, nur in ihr; sie sind ihr Werk. Nirgends wird gesagt, es gebe daneben noch Außenzeiten. Zeit ist Seelenzeit, nie pure Weltzeit. Die Seelenzeit ist die einzige Weltzeit, von der wir wissen. Seelenzeit kann zugleich Weltzeit sein; nie kann pure Weltzeit die Seelenzeit erklären. Der Innenraum kann Weltinnenraum sein, nicht die Welt Seelenraum. Hier liegen Probleme der Augustinischen Zeittheorie, die uns wieder und wieder begegnen werden. Beim ersten Lesen bleibt der Eindruck von Seelenmacht, die der kalten Außenwelt einen Eigenraum abgewinnt, genauer, die in ihr Eigenzeit beansprucht und die Eigenzeit für die Weltzeit ausgeben darf. Diese *Seele* baut sich eine Welt, wie ein Dichter eine Welt hinstellt, mit Worten und mit Grübeln. In dieser vorgestellten Welt gibt es alles, das Außen wie das Innen, das Vergangene wie das Zukünftige. Und doch *ist* diese Welt „nur“ als gegenwärtiges Bilder-Machen. Aber dieses „nur“ verliert seinen abschätzigen Sinn, wenn Zeiten anderswo nicht zu finden sind als in dieser Tätigkeit, *et alibi ea non video*.

3. Es gibt noch einen anderen Bereich, in dem ein abwertendes „nur“ zu streichen ist: der Zusammenhang von Zeit und Sprache. Selbst das Wort *Zusammenhang* untertreibt hier. *Zeit ist Sprache*. *Zeit* tritt in n. 17 zuerst auf als ein vertrautes Wort, und Augustin sagt dort nicht, er wisse nicht, was das Wort *bedeute*, sondern er bemerkt, er wisse nicht, wie er es jemandem erklären, *explicare*, könnte. Die soziale Situation des Sprechens, des Fragens und Antwortens ist mitgegeben. Auch wenn Augustin in seiner bischöflichen Wohnung schreibt, verläßt er, wenigstens in Gedanken, nicht die antik-öffentliche Situation der allgemeinen Unterhaltung. Er *denkt* nicht für sich; er *bekannt* seinem Gott, seinen Freunden, seiner Gemeinde, der literarischen Öffentlichkeit. Er spricht nicht mehr wie Sokrates auf dem Markplatz von Athen; politische Implikationen liegen ihm hier, trotz seines Hinweises auf die umfassende Gemeinschaft der Gottesstadt, noch fern; aber er *spricht* zu anderen.

Wenn er die Meinung eines Gelehrten zitiert, nennt er nicht ein Buch, sondern erzählt, er habe von dieser Ansicht *gehört*. Aber nicht nur, daß der Zeittraktat stilistisch Nachklänge freundschaftlicher Unterhaltung

gen unter spätantiken Weisheitsfreunden zeigt, daß etwas von der kolloquialen Atmosphäre von Cassiciacum wiederkehrt: Die Welt hat ihren Anfang, das heißt: ihren Ursprung im *Wort*: die Sprache ist deshalb nie „nur“ Sprache. Sie bildet den Ausgangspunkt der Zeitanalyse: *Wir reden von langer Zeit und von kurzer Zeit* (n. 18). Dies ist der Ausgangspunkt. Diese Tatsache ist zu durchdenken. Obwohl Augustin es ausspricht, daß die Sprache oft ungenau ist, daß also aus unserer Ausdrucksweise kein ontologischer Rückschluß erlaubt ist (n. 26), bewegt er sich mehr als Zeittheoretiker des 19. Jahrhunderts in der sprachlich ausgelegten Welt; dieser Zug verbindet ihn noch mit der Antike und mit der Gegenwart. Die Einkehr ins eigene Innere, die Anrede an Gott könnte, rein theoretisch, diesen Bezug auf die sprachliche Kommunikation unterbrechen: Wozu soll man aufschreiben, was man mit Gott allein ausmachen muß? Aber Augustin hat eine Reihe von Anläufen gemacht, um sich das Schriftstellern nicht durch religiöse Rückzugsübungen verderben zu lassen; auch der Anfang des XI. Buches enthält fast piffige Operationen, mit denen Augustin sein schriftstellerisches Talent, also die Rhetorik, den Gemeinschaftsbezug und überhaupt das öffentliche Wortemachen davor bewahrt, in die Innerlichkeit zurückgeschlungen zu werden.

Im Rahmen der antiken Kultur waren das Selbstverständlichkeiten; aber daß Augustin sie auch 397 noch nicht aufgegeben, sondern in Kirchendienst und Schriftstellerkunst umgewandelt und, vor allem, in die Zeitanalyse inhaltlich mitaufgenommen hat, erzeugt neue Momente der Modernität. Ich denke dabei insbesondere an den Zusammenhang von Gedächtnis und Sprache. Erinnern *ist* nach Augustin nicht *Erzählen* des Vergangenen, aber man lese nur n. 23, um zu sehen, wie eng, fast unlösbar Augustin den Zusammenhang von Erinnern und Erzählen knüpft: Wir holen, wenn wir vom Gewesenen wahre Sätze bilden, nicht die Dinge selbst wieder hervor, sondern *Worte, die wir aufgrund der Bilder prägen, die die vergangenen Dinge auf dem Weg über die Wahrnehmung wie feste Spuren hinterlassen haben, als sie vorbeigingen*. Dieser Satz zeigt zunächst einmal, wie wenig Augustin Zeit und Sprache von der Natur, also von dem, was man im 19. Jahrhundert *Außenwelt* nannte, abgelöst hat. *Zeit ist nicht nur Sprache*. Aber das Benennen von Zeiterfahrungen, also das Erzählen, das Als-gegenwärtig-*Nennen* und das Vorher-*Sagen* ist aus Augustins Zeituntersuchung nicht wegzudenken. Ob wir Gedächtnisbilder haben ohne entsprechende Worte? Augustin spricht dies hier nicht aus, aber es gibt Gründe anzunehmen, daß er so

gedacht hat. Er lebt mehr in dem Zusammenhang von Zeiterfahren und Sprechen, als daß er ihn thematisiert. Die Lösung seiner zentralen Aporie des XI. Buches, wie nämlich Zeitmessen möglich sei, also die Überlegungen von nn. 33 bis 38, beruhen de facto auf der Möglichkeit sprachlich-rhetorischer Präsentation, ohne daß wir freilich erfahren, warum das so sein muß.

4. Wir können die vergangenen Zeitabschnitte, die nicht mehr sind, und die kommenden Zeiträume, die noch nicht sind, *messen*, weil der *Geist* die Dimensionen der Zeit in sich bewirkt.

Augustin nennt dieses zeitenbildende Wesen mit bei ihm ungewöhnlicher terminologischer Sorgfalt zumeist *Geist*, *animus*, im laxeren Sprachgebrauch auch *anima*, *Seele*. Er sagt auch nicht: *der Mensch*. Der aufmerksame Leser wird zögern, Augustins Text in diesem Sinne zu „korrigieren“, also zu modernisieren. Vielleicht erinnert er sich des letzten der drei Motti, in dem Augustin lehrt, daß es Zeit gab, als es noch keine Menschen gab. Dies Zitat stammt nicht aus den *Confessiones*, sondern aus einem späteren Werk. Augustin könnte seine Theorien wieder einmal geändert haben. Lassen wir dies vorerst auf sich beruhen und halten nur fest:

Das die Zeiten begründende Wesen erscheint als eine mächtige Instanz. Es setzt sich nicht nur durch gegen die Außenwelt. Es *bildet* sie, jedenfalls was die Zeitmodi angeht. Spätestens hier aber verwickelt der Leser sich in Augustins Wertvorstellungen. Ist die zeitenbildende Kraft nicht bewunderungswürdig? Vereinigt sie nicht, was sonst zerteilt bliebe? Sie baut Bilder-Welten auf und bewahrt so etwas, das anderswo nicht mehr oder noch nicht ist. Sie erbringt eine Art poetischer, individueller Welterschaffung. Aber wo in unserem Text bewundert Augustin diese produktive Kraft? Hat er sie als Erweis der Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes gedeutet? Müßte Augustin nicht sagen: So wie Gott die Welt als Ganzes erschafft, so schafft die individuelle Seele durch ihr Erinnern, durch ihre Gegenwartserfahrung und ihren Zukunftsblick die Zeiten? Wer bewirkt, nach *Confessiones* XI, die Zeiten, Gott oder die Seele?

Der Leser, der hier auf Klarheit dringt, macht überraschende Erfahrungen. Gott, nicht der Geist, ist der Bewirker der Zeiten, *operator omnium temporum* (n. 15). Von Gottebenbildlichkeit ist im ganzen Buch XI nie die Rede. Augustin setzt hier *nicht* die Dreiheit von Erinnern,

Gegenwartserfassung und Erwartung in Analogie zur göttlichen Dreieinigkeit. Das hätte nahegelegen: Das Jetzt der Ewigkeit Gottes, bildet es sich nicht ab in der Selbsterstreckung des Geistes in die Zeitdimensionen? Ist der Geist nicht eine Zusammenfassung aller seiner Jetztpunkte in einem einzigen inhaltsreichen, nicht nur punktuellen Jetzt? Der Geist erbringt, so scheint es, eine gottähnliche Synthese dessen, was sonst, außerhalb, zerteilt vorkommt; er tätigt eine unausgedehnte Ausdehnung seiner selbst, die sich ins Viele nicht verliert, sondern strikt nur in der Gegenwart lebt. Man beginnt sich zu fragen: Hat Augustin die menschliche Zeiterfahrung nicht zu sehr dem ewigen Jetzt angeglichen? Nimmt er nicht (trotz *memoria*-Theorie und Erwartungshorizont) Vergangenheit und Zukunft zu sehr ins Jetzt zurück? Der sachliche Gehalt der Augustinischen Zeittheorie drängt auf eine Aktualisierung des Gewesenen und des Kommenden in den Akten des Geistes. Dann aber erscheinen Tätigkeit und Gegenwärtigkeit, also gerade nicht das Charakteristische des Vergangenen, sozusagen sein stilles Eigenleben, das reicher ist als was wir davon realisieren, als die eigentliche Wirklichkeit und zugleich als der höchste Wert. Augustin schmilzt, so scheint es, die Zeitdimensionen ein – im ewigen Dauerakt der Gottheit, dann aber auch in der Zeitbegründung des Geistes, die Augustin beschreibt als ein Gegenwärtighaben des Vergangenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen.

Es sind *wir* (was immer das heißen mag), die die Zeiten begründen. Diese Aussage steht in den *Confessiones*, also in einem Text, der die Menschen als schwach, als unzusammenhängend und als passiv beschreibt. Und doch sollen *wir* es sein, die die Vergangenheiten und das Zukünftige aktiv in der Gegenwart vereinigen. Man muß sich die Welt vor Augen zu stellen suchen, in der diese Sätze entstanden sind:

Anders als im ausgehenden 20. Jahrhundert gab es im vierten Jahrhundert keine erfahrbaren Informationszentren, in denen die erreichbaren Kenntnisse über das Gewesene, das Gegenwärtige und das Zukünftige zusammenliefen. In der vor-industriellen Welt war ein solcher aktiver Einheitspunkt eher ein Wunsch. Man litt beständig unter Entfernungen; man fand sich getrennt durch zahlreiche zeitliche und räumliche Abstände. Augustins *Geist* faßt sie *aktiv* und *je in der Gegenwart* in sich zusammen. Der heutige Leser kann auf den Verdacht kommen, hier finde er eine metaphysisch-psychologische Vorform des Aktualitätsrausches vor, in dem das Vergangene wie das Zukünftige verbrennt. Zeich-

net Augustin nicht spekulativ die Metaphysik des Kapitalismus, dem das Gewesene wie das Zukünftige gleichgültig wird, da nur die Gegenwart zählt? Aber kaum hat Augustin (in n. 38 besonders) die zeitenbegründende Tätigkeit des Geistes ausgesprochen und seine zeitenübergreifende aktive Gegenwart beschrieben, bricht Augustin aus – nicht in Bewunderung für diese außerordentliche, vielheit-überwindende Kraft, nicht in den Lobpreis des gottebenbildlichen Menschen als des Herren wenigstens seiner Zeiten, der in den Einzelzeiten sich nicht verliert, weil er sie zurückversammelt in seine tätige Gegenwart, sondern – in die Klage über die Zersplitterung des Menschen in die Zeiten. Der Mensch ist, beklagt Augustin (in n. 39), wesentlich Vielheit. Nicht der Mensch, gar durch seine zeiten-setzende und damit zeitenüberspannende Tätigkeit, sondern allein der Menschensohn vermittelt zwischen dem göttlichen Einen und dem menschlichen Vielerlei: *Ich bin zersplittert in die Zeiten, deren Ordnung ich nicht kenne*. So könnte ein gegenwärtiges Ich nach dem Zusammenbruch aller Geschichtsphilosophien, nach dem Scheitern des Entwicklungsschemas des Bildungsromans und nach dem Bankrott utopischer Großprojekte von sich reden. Dieses Augustinische Ich, das sich in den Zeiten zerrinnen sieht, erbringt gerade nicht die Einheit der Zeitdimensionen, die ihm soeben noch zugeschrieben wurde. *Zerfetzt vom Aufruhr der Mannigfaltigkeiten, multipliziert in vielfachen Lebensbezügen unter vielfachen Rücksichten*, erscheint die soeben noch mächtige Seele als postmodernes Trümmerfeld. Ihre Zeitschaffung ist nicht ihr Krafterweis, sondern ihr Selbstverlust; ihr Ziel ist nicht, sich selbst anzuschauen in der Mannigfaltigkeit ihrer stets auf die Gegenwart und auf ihre Setzungskraft zurückbezogenen Hervorbringungen, sondern aus der Zeit herauszutreten und in die Ewigkeit zu kommen. *Flucht aus der Zeit*, wie *Hugo Ball* dies beschrieb, als Lebensziel, als das einzig Menschliche.

Auch dies bietet Ansätze zur Identifikation. Aber wie paßt das zu dem Pathos der Gewinnung der Eigenzeit? Sollen wir nun unsere Vergangenheit in uns suchen, oder sollen wir alle Zeiten, wenn eben möglich, als gleich hinfällig, gleich einheitszerstörend zu verlassen suchen zugunsten der Ewigkeit? Sind wir erlösungsbedürftig gerade in unserer Zeiterfahrung? Dies stimmt zu vielem, was wir sonst in den *Confessiones* lesen; die meisten Ausleger haben sich bei dieser theologischen Auskunft beruhigt. Aber so eindeutig spricht unser Text auch wieder nicht. Denn kurz nach dem soeben zitierten Lamento über das Zersplittern in

die Zeiten bricht Augustin in überschwengliche Bewunderung für den zeitenumspannenden Geist aus, von dem er den ewigen Gott dann noch energischer absetzt: Der *animus*, dessen dreifache Tätigkeit die Zeiten bewirkt, ist

ein überaus staunenswerter Geist, den wir mit Schrecken bewundern, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus (n. 41).

Der Mensch ist, nach Augustin, sich selbst ein Rätsel. Aber redet so ein Mensch von sich selbst: *animus iste*? Woher kommen die Töne religiösen Schauderns angesichts dieses Geistes? Augustin führt diesen Riesengeist in n. 41 hypothetisch ein, *si est*. Heißt das, es gibt einen solchen Geist gar nicht? Führt er nur eine rhetorisch-hypothetische Scheinexistenz, damit der Autor desto besser die Erhabenheit Gottes ausdrücken kann? Dann beschränkte sich der Text auf die Behauptung: Gott ist weit wunderbarer und erhabener, als dieser Geist es *wäre*. Aber warum führt Augustin dann eine solche verwirrende Hypothese ein, die ihr sachliches Gewicht aus den Analysen des die Zeiten tätigen Geistes erhält? Wenn die Selbstaushdehnung des Geistes auch die Weltzeit bildet, wenn die Zukunft nur über diesen Ichpunkt den Weg in die Vergangenheit findet, dann ist dieser Geist, überblickt man nn. 33 bis 38, nachweislich *nimium mirabilis*. Gilt dies, dann fragt man wiederum, wieso die Mannigfaltigkeiten, die wir selbst bewirkt haben, uns zerfetzen (n. 39).

Hier liegen noch ungelöste Rätsel. Das Hervorkehren der Momente der Modernität führt in der Regel dazu, sie zu umgehen. Werden isolierte Motive dem gegenwärtigen *Verständnis* zuliebe aufbereitet, erspart man sich die trockene Analyse von Texten und Argumenten. Dies wollte ich einleitend zeigen. Ich wollte den Leser überzeugen, daß der Text Tücken enthält, die man um so leichter übersieht, je mehr man einige seiner Motive in seiner eigenen Gegenwartserfahrung wiederfindet. Dieses Wiederfinden ist förderlich. Wo sollen wir das Gewesene finden, wenn nicht in uns? Aber förderlich ist dies nur, wenn man nicht dem Augenblicksrausch des Verstandenhabens verfällt, sondern weiter fortschreitet mit detaillierten Untersuchungen, die den Anschein, bloße Pedanterie zu sein, nicht immer vermeiden können und auch nicht zu vermeiden brauchen. Man lernt bei kleinteiliger Arbeit an Hindernissen mehr als beim glatten Einstreichen anheimelnder Resultate. Deshalb habe ich einen Kommentar geschrieben; ich hoffe, der gegenwartsbewußte Leser, den

ich mir wünsche, empfindet ihn nicht nur als Störung beim Lesegenuß, sondern auch als einen Weg zu dem Text und über den Text zu dessen Thema: *Was ist Zeit?* Dabei sind Umwege hinzunehmen. So sind wir nicht die ersten, die den Text Augustins lesen. Wir treten ein in eine Auslegungsgeschichte, die, fördernd und hemmend, zwischen Augustin und uns steht. Wir müssen sie, wenn schon nicht als ganze aufarbeiten, so doch exemplarisch wahrnehmen, beginnend mit dem 20. Jahrhundert.

II.
VERWENDUNGEN
AUGUSTINS ZEITTHEORIE IN DER
PHILOSOPHIE DES 20. JAHRHUNDERTS

1. Bergson

Als das 20. Jahrhundert begann, mochte es in der philosophischen Öffentlichkeit Deutschlands so scheinen, als habe die *Zeit* nun endlich das gefunden, was man damals mit dem Unterton der Beruhigung einen *systematischen Ort* nannte. Die akademische Philosophie hatte seit der Wiedergeburt Kants in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Zeit untergebracht als apriorische Form der inneren Anschauung. Danach hatte die Zeit Realität, aber nur als die subjektive Bedingung aller Anschauungen, zunächst der inneren, also der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände, doch da die Wahrnehmung äußerer Gegenstände zugleich ein innerer Zustand ist, erwies sich die Zeit als formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt. Damit war ihre Apriorität begrifflich gemacht: Alles, was wir anschauen können, muß unter Zeitbedingungen stehen, aber dies galt nur für *unsere* Wahrnehmung der Dinge und unserer selbst, nicht für die Welt der Dinge an sich, nicht also für das moralische Ich und den ewigen Gott. Die Zeit galt damit als universale innere Form, war aber eingeschränkt auf unsere Erfahrung. Wenn wir die Dinge nehmen mochten, wie sie an sich selbst sind, so war, unter Kantianern, die Zeit – nichts. In der Welt der wirklichen menschlichen Erfahrung war die Zeit damit sozusagen hierarchisch lokalisiert; sie betraf die Bedingungen unserer Sinnlichkeit, nicht das Denken selbst, nicht das transzendente Subjekt, seine Wissensformen und, wie man damals zu sagen begann, seine *Werte*. Wissenschaft, Moral und Religion, vor allem auch die Philosophie selbst, standen demnach nicht unter Zeitbedingungen. Das transzendente Subjekt, weit davon entfernt, der Zeit zu unterliegen, gar zu erliegen, konnte die Zeit als seine eigene Tätigkeit begreifen lernen.

Die gelehrten Kantkenner der Jahrhundertwende lasen bei Kant zwar auch noch ganz andere Dinge über die Zeit. Sprach Kant nicht

davon, daß auch die Vernunft, also nicht nur die Sinnlichkeit, nicht nur der für die Naturerforschung zuständige Verstand, die Zeit als eine Reihe und als die formale Bedingung aller Reihen in einer gegebenen Gegenwart mitzudenken habe? Weil die Vernunft Totalität sucht, denkt sie, um einen gegebenen status quo zu erfassen, die Totalität aller früheren Zustände mit.¹ Die Hierarchisierung war also nicht radikal durchführbar. Die Zeit, die zunächst nur in der transzendentalen Ästhetik ihren Ort zu haben schien, kehrte wieder in der transzendentalen Dialektik, sozusagen an der höchsten Stelle des Systems. War dann die Vernunft von den Zeitbedingungen freizuhalten? Sie war es nicht. Kant hatte Bestimmungen wie *Möglichkeit*, *Wirklichkeit*, *Notwendigkeit* an Zeitbedingungen geknüpft, denn ihr Gebrauch sollte an ein *Schema* gebunden sein, und das Schema der Wirklichkeit war *das Dasein in einer bestimmten Zeit*, das Schema der Notwendigkeit war *das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit* (A 145). Die Vernunft, vor allem sofern sie praktisch wird, steht nicht unter Zeitbedingungen, denn Zeit ist nur die Form der Erscheinungen; insofern ist sie frei, und das heißt: zeitüberlegen. Aber um etwas als wirklich, gar als notwendig bestimmen zu können, bedarf es eines sinnlichen Schemas und damit wiederum der Zeit. Was den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht, so wächst die Bedeutung der Zeit noch, bedenkt man die Rolle der Einbildungskraft: Sie leistet die Synthesis aller unserer Vorstellungen; alle Vorstellungen aber sind enthalten im inneren Sinn, und dessen Form ist die Zeit (A 155).

So enthielt die kantische Rollenbeschreibung der Zeit zwar weiterführende, die oberflächliche Hierarchisierung sprengende Motive, aber die akademische deutsche Philosophie des Jahrhundertbeginns hat sie nicht entfesselt. Die Neuentdeckung der Zeit seit dem ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts erfolgte aus anderen als kantischen Quellen, förderte dann aber rückwirkend auch die Kantdeutung, allerdings jenseits des Neukantianismus. Die neue Temporalisierung des menschlichen Weltverhältnisses entstand in je anderer Weise bei Bergson und Yorck von Wartenburg, bei Husserl und Heidegger. Hier handelte es sich um ein

¹ Ich zitiere die *Kritik der reinen Vernunft* nach dem Text der Akademieausgabe, gebe aber die Seiten der Originalausgabe an, A für die erste, B für die zweite Auflage. Hier A 411–412.

Denken unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts; in ihm konnte Augustins Zeittraktat wenn auch keine grundlegende, so doch eine inspirierende und kontrastierende Funktion erhalten, während man bei Kant und Fichte, bei Schelling und Hegel vergeblich einen Hinweis auf die Augustinische Zeittheorie suchen würde. Franz Brentano war mit Hinweisen auf die philosophische Bedeutung der Zeitanalyse Augustins vorangegangen; daraus entwickelte sich eine ununterbrochene Auseinandersetzung mit ihr. So trat seit dem Beginn unseres Jahrhunderts eine Situation ein, wie sie analog, unter radikal anderen Gesamtbedingungen, in Deutschland zwischen 1250 und 1350 bestanden hatte: Wie damals, nach der Aristotelesrezeption, das Suchen nach einer neuen Zeittheorie nicht mehr im Nachdenken der Augustinischen Lösungen bestehen konnte, wie aber gleichwohl das im XI. Buch der *Confessiones* Erreichte eine neue Aktualität erhielt, so war *nach* Brentano und Husserl der Bezug zu Augustins Zeittheorie nicht mehr zu umgehen. Um 1300 hatte Dietrich von Freiberg eine über Averroes und Thomas von Aquino hinausgehende „Subjektivierung der Zeit“ mit dem Resultat des Augustinischen Zeittraktats verknüpft, aus dem er sie aber nicht mehr hatte direkt gewinnen können. Er mußte den Weg über das seit etwa 1240 durch Aristoteles-Averroes bestimmte Gegenwartsbewußtsein nehmen, aber fand doch in Augustin einen Leitfaden, der ihn im Gestrüpp aristotelischer und averroistischer Einzelargumente führen und den er als Autorität für seine neue Kühnheit gebrauchen konnte. Seine Lösung und seine Augustindeutung waren umstritten. 1990 wurde im Rahmen des *CORPUS PHILOSOPHORUM TEUTONICORUM MEDII Aevi* erstmals der Zeittraktat aus der *Summa* des Nikolaus von Straßburg veröffentlicht (Band V 2[3]). Nikolaus war ein jüngerer Zeitgenosse Dietrichs, den wir bislang vor allem aus dem Prozeß um Meister Eckhart kannten. Jetzt blicken wir in die Zeitdebatte im Deutschland des frühen 14. Jahrhunderts. Sie bewegte sich unter Aristotelikern und Averroes-Lesern. Doch mußte Nikolaus sich bei seiner Bestreitung der neuen Zeittheorie Dietrichs in die Auslegungsdiskussion um die Zeittheorie Augustins verwickeln; ich werde darauf zurückkommen. Bleiben wir bei der analogen Situation unter Nach-Kantianern im 20. Jahrhundert, zunächst bei Bergson.

Ich sprach von der über den Neukantianismus hinausdrängenden Zuspitzung des Zeitproblems im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts. Diese Datierung bezog sich auf die Situation im deutschsprachigen

Raum. Sie sah zudem von Nietzsche ab, vernachlässigte das erst 1956 von Iring Fetscher edierte, aber schon 1897 geschriebene Fragment Yorcks von Wartenburg *Bewußtseinsstellung und Geschichte* und setzte ferner voraus, daß Dilthey mehr an einer kant-analogen Systematisierung der historischen Erfahrung als an radikaler Historizität und Zeitlichkeit interessiert war.² Bergsons erste Arbeit zum Zeitproblem, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, erschien 1889; sein Werk *Matière et mémoire* 1896. Die erste intensive Wirkung Bergsons erfolgte in Deutschland wie in England erst gegen 1910.

Bergsons Zeitanalysen laden aus mehreren Gründen zur Annäherung an Augustin ein. Da ist erstens Bergsons eher psychologisierende als kosmologische Fragestellung. Bergson stellt die Innenzeit in Kontrast zur Weltzeit, zu deren Objektivität und Mathematisierbarkeit. *Zeit* geht Bergson an als Erlebniszeit, gerade im Unterschied zur homogenen Zeit der Physik. Da ist zweitens die hervorgehobene Funktion des Gedächtnisses, das er analysiert als das, was Dauer und damit Bewußtsein sichert, eine eigene Welt gegenüber dem Meer der Außenweltfakten. Drittens beruht Bergsons Analyse der *Dauer* (*durée*) ähnlich wie Augustins Zeitanalyse auf ästhetisch-rhetorischen Paradigmen. An der Erfahrung eines Liedes oder einer Melodie illustrieren beide mit Vorliebe ihre Theorie: Erinnerung, gegenwärtige Erfahrung und Vorgriff auf die Zukunft sind die seelischen Tätigkeiten, die das Ganze eines Liedes oder einer Melodie umgreifen.

Bergson hat sich nie auf Augustin berufen; Annäherungen seiner Zeittheorie an die Augustins hat er abgewehrt.³ Bergson kannte gut die aristotelische *Physik* und war angeregt von Plotin. Vor allem aber arbeitete er unter den intellektuellen Bedingungen der letzten Jahrhundertwende. Bei näherem Zusehen verschwinden denn auch die Nähen zu Augustin. Dies ist vor allem deshalb festzuhalten, weil die Annäherung Augustins an Bergson in der französischen, aber nicht nur in der französischen Augustinusauslegung historiographische Weichen gestellt hat:

² Zu dieser Beurteilung Diltheys vgl. K. Flasch, Abschied von Dilthey. Historisches Wissen ohne „Verstehen“, in: M. Ciliberto – C. Vasoli (Hg.), *Filosofia e cultura*. Per Eugenio Garin, Rom 1991, Band 2, 625–645.

³ Vgl. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris ³1959, 15: *M. Bergson me dit qu'il connaissait peu saint Augustin. Les ressemblances que l'on a parfois notées entre ses images et celles de saint Augustin n'étaient pas dues à une influence directe.*