

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM VON, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt/M.: Klostermann 1992. 213 S.

Das Buch umfaßt zwei Teile: Erstens eine Interpretation der Augustinischen Zeitabhandlung (Conf. XI, 14–28), zweitens eine Darstellung der Weise, wie Husserl und Heidegger diesen Text, je auf ihre Weise, aufgegriffen haben. Beide Teile ergänzen und begrenzen einander. Husserls und Heideggers Zeit-Analysen werden nur in dem Maße berücksichtigt, als sie sich in Augustinischen Bahnen bewegen und auf Augustinus (A.) Bezug nehmen (169). Vor allem aber wird der Text des A. als eine „phänomenologische Analytik“ *avant la lettre* interpretiert (19); v. H. erfährt die phänomenologische Methode als überaus hilfreich zur Erschließung des Augustinischen Textes, so daß ihm zur Verdeutlichung des Gemeinten wie von selbst phänomenologische Begriffe wie „Horizont“, „leibhafte Gegebenheit“, „Vergegenwärtigung“, „natürliches Vollzugsverständnis“ und sogar „Konstitution“ (129) in die Feder fließen. Dabei scheinen Husserls bzw. die gemeinphänomenologischen Begriffe mehr die Führung der Interpretation zu haben als die Begriffe Heideggers. Immerhin vermeidet v. H. – wie Heidegger – überall den Ausdruck „Bewußtsein“. Verf. unterstreicht immer wieder sehr schön, daß es sich bei den Überlegungen A.s um zwei ineinander greifende Gespräche handelt: um das „bekenkende“ Gespräch der Seele mit dem ewigen Schöpfer und um das Selbstgespräch der Seele, das näherhin als die Auseinandersetzung zwischen dem „natürlich“-alltäglichen Zeitverständnis und dem phänomenologisch-ontologischen Prinzipienwissen zu kennzeichnen ist. Innerhalb dieser Auseinandersetzung handelt es sich, genauer genommen, um ein dialektisches Hin- und Her zwischen zwei Formen philosophischer Rede: zwischen der Aufstellung ontologischer Thesen, wie sie in *naiver*, erster Reflexion die Voraussetzung des alltäglichen Umgangs mit Zeitausdrücken zu sein scheinen, und der Behandlung der sich daraus ergebenden Aporien, die von der Frage geleitet ist: wie ist phänomenale Zeit *möglich*?

Das XI. Buch der *Confessiones* gliedert v. H. in zwei Abschnitte: 1–13 und 14–28. Der erste Teil hat einen theologisch-philosophischen Charakter: ausgehend von den ersten Sätzen der Bibel („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“; „und Gott sprach: es werde . . .“) und von einer Analyse der Zeit wird ein Begriff der Ewigkeit gebildet, durch Fernhaltung (*remotio*) jener Aspekte der Zeit, die nicht-haft sind, also vor allem des Endens, des Nacheinanders. Der zweite Teil, Kap. 14–28, ist demgegenüber rein philosophischer Natur. Daß über dessen interne Gliederung in der Forschung keine Einstimmigkeit herrscht, verwundert v. H., der mit guten Gründen die beiden Fragen nach dem Wesen (*quid sit*) und nach dem Sein (*an sit*) als die Einteilungsprinzipien ansetzt: die leitende Frage „was ist Zeit“ werde anfangs (14) zwar genannt, dann aber zurückgestellt zugunsten der Vorfrage nach der Existenz der Zeit (14–20); nach deren Beantwortung in 20 (Zeit hat die Seinsart der Seele) wird die Wesensfrage wieder aufgegriffen (21–28) und in 26 zum ersten Mal beantwortet (Zeit ist *distentio*). – *Erste Hälfte*: *an sit*: XI, 14–20: „Sind“ vergangene, zukünftige und gegenwärtige Zeiten? Verf. gibt die Antwort des A. so wieder: Nicht schlechthin, an sich, – aber doch im Zusammenhang mit den „Verhaltungen“ der Seele (*contuitus*: leibhaft Anwesendes sinnlich wahrnehmen; *expectatio*: erwarten; *memoria*: durch Wiedererinnerung zu quasi-leibhafter Gegebenheit bringen). Relativ unbestimmt bleibt m. E., was dieses „im Zusammenhang mit“ heiße: sicherlich ist z. B. Vergangenes *in der Erinnerung* da; ist es aber auch eben *dadurch* der Fall? Gibt es Vergangenes nur durch eine Tätigkeit der Seele oder schon durch ihr Dasein, und in beiden Fällen: ist denn das Erinnern usw. nicht nur unter *Voraussetzung* des *Vergangenseins* möglich? – Im Sinne Husserls kritisiert v. H. A.s Theorie, daß die sinnliche Erfahrung zu mentalen „Abbildern“ der Dinge führt, die die Basisgegenwart des Vergangenen darstellten, als unphänomenologisch:

die wesenhafte Intentionalität des Wahrnehmens, Erwartens und Erinnerns werde so übersehen. Dennoch bleibe auch eine fehlerhafte phänomenologische Analyse (die also die Sachverhalte nicht so zur Sprache bringt, wie sie sich von ihnen selbst her zeigen), der Tendenz nach eine phänomenologische Analyse: S. 98 f. – *Zweite Hälfte*: quid sit: XI, 21–28: Wenn A. von der Möglichkeit der Zeit-Messung spricht, geht es im Grunde nur um die Frage, wie es möglich ist, das Wesen der Zeit als einer Art von Ausdehnung zu denken. v. H. nimmt „Zeit“ als das, worin alle Bewegung stattfindet und was alles bestimmte Dauern umgreift. S. 134–142 unterstreicht der Verf., daß *memini* und *expectatio* in 14–20 selbständige, eine je eigene Präsenz erzielende Vergegenwärtigungsakte meinen, während dieselben Ausdrücke in 21–28 unselbständige Bestandteile einer Wahrnehmungsaufmerksamkeit sind: nämlich des Behaltens des soeben Vergangenen (in eins mit der Aufmerksamkeit für das jetzt Andrängende) und des Sich-vorhaltens dessen, was sogleich kommt und kontinuierlich weiterkommen wird = *retentio* und *protentio*. M. E. hat v. H. hier der Sache nach recht; diese Husserlsche Unterscheidung macht den Text A.s klarer; dennoch bleibt es bedenkenswert, daß A. selbst auf diesen phänomenologisch kapitalen Unterschied nicht selbst aufmerksam macht.

Verf. interpretiert den Text A.s rein auf die in ihm gemeinte Sache hin. Umwege durch historische Forschungen oder durch gegenwärtige Deutungskontroversen werden nicht gegangen, – oder jedenfalls nicht explizit; denn eine Auseinandersetzung mit anderen A.-Deutungen ist im Text natürlich unerschwerlich da; es ist wohl auch ein Zeichen der vornehmen Gesinnung des Verf., daß er sie im Impliziten belassen hat. Das gekennzeichnete Vorgehen bringt einen Gewinn, nämlich den, daß ein alter Text unmittelbar und frisch in die Gegenwart spricht. Es hat natürlich auch seinen Preis, daß nämlich seine geschichtliche Andersheit in den Hintergrund tritt. Durch den Ansatz des Augustinischen Texts als eines phänomenologischen kommen nach meiner Meinung zwei Dimensionen des Texts etwas zu kurz: die sprachliche Dimension und die existentielle.

Während A. meist von *tempora* spricht, geht Verf. vom *singulare tantum* „die Zeit“ aus. Diese wird als das verstanden, was „den Körperbewegungen ihre Dauer ermöglicht“ (112). (Ähnlich 116: die Zeit *ist* eine *distentio*, aber auch – ist das gleichbedeutend? – „die Zeit selbst *dehnt sich*“). Andererseits heißt es: „Dieses wesenhafte Sichdehnen der Zeit ermöglicht in ihr selbst gedehnte Zeitspannen oder Zeitabschnitte“ (113). Es handelt sich dabei offenbar um zwei verschiedene Weisen des Ermöglichens, deren jeweilige Eigenart geklärt werden müßte. Näherer Entfaltung bedürftig scheint mir auch der Satz: „Die Zeit ist das, womit wir die Bewegung messen, und auch das, was wir von ihr messen, ihre Dauer. Wir messen das zeitliche Wie-lange mit einem Maß, das selbst der Zeit entnommen ist“ (115). Was heißt es, Bewegungen zu „messen“? Ist es nicht so, daß immer nur etwas *an* einer Bewegung gemessen werden kann, nämlich ihre Dauer, ihre Geschwindigkeit, ihre Verlaufsform? Und daß dieses Messen durch den Vergleich mit anderen Bewegungen geschieht, wobei dieser Vergleich unter der Rücksicht des Vorher und Nachher stattfindet? Der Zeit selbst kann kein Maß entnommen werden. Die zeitlichen Ausdrücke wie „(soviele Minuten) lange“, „(so und so) schnell“, „von t_1 bis t_2 “ usw. scheinen Resultate eines messenden Vergleichs zu sein, die dann zu weiteren Messungen verwendet werden können. Hier liegen m. E. bei A. sprachliche Unklarheiten, die v. H., der sonst so sorgfältig formuliert, noch strenger in den Blick hätte nehmen sollen. Zu diesem ungeklärten Sprachgebrauch gehört auch die Tatsache, daß Zeiten und Ereignisse nicht genügend unterschieden werden. Die *attentio* z. B. geht doch nicht auf ein Jetzt, sondern auf ein jetzt Stattfindendes und als solches Wahrnehmbares. Sprachlich wäre also wohl näher zu differenzieren zwischen einem Vorgang (z. B. Sich-Drehen oder Erklingen) und dem Dauern eines Vorgangs; – zwischen dem Dauern und der zahlhaft unbestimmt oder bestimmt faßbaren Dauer eines Vorgangs; – zwischen wahrgenommener und gedachter Dauer; – zwischen dem Dauern in genereller und formaler Allgemeinheit.

Zur existenziellen Dimension gehört die der Zeitlichkeit immanente Spannung zur Ewigkeit hin. Es war eine sehr gute Entscheidung, daß v. H. seine Interpretation nicht erst mit XI, 14 beginnt, sondern schon mit XI, 1. Sehr schön fand ich seine Bemerkung, daß die Ewigkeit immer nur in dem Augenblick erfaßt wird, in dem man die *remotio*

vollzieht, – so daß diese nicht ein Vorgehen ist, dessen Ergebnis man jemals quasi anschaulich und durchsichtig vor sich hätte. v.H. betont zu Recht, daß der Begriff der Zeit methodologisch die Basis für die Bildung des Begriffs der Ewigkeit ist, so daß letzterer nicht die Voraussetzung für die Zeit-Analyse A.s sei. Doch wird dabei etwas verdeckt, daß der Sinn dieser Zeit-Analyse für A. seine Spitze in den abschließenden Bemerkungen (Conf. XI, 29–31) hat, die zurückverweisen auf das ekstatische erfaßte *id ipsum* der Ewigkeit in IX, 10, 23–25. Wenn die Zeit (das erlebbare Dauern, Währen) als *distentio animi* bestimmt wird, dann steht diese Bestimmung m. E. im Horizont einer anderen *distentio*, nämlich des ekstatischen Auseinanders zwischen Herkunft und Herkunft der Seele, wodurch ihre jeweilige „Gegenwart“ bestimmt wird. Denn von der Zeit als bloßem Kommen und Fallen des Jetzt, als reinem Nacheinander kann doch wohl nicht einfachhin gesagt werden, sie sei *distentio animi*. Dieses bloße Nacheinander scheint im Gegenteil die phänomenologisch nicht mehr auflärbare Voraussetzung all jener Formen von Zeit und Zeitlichkeit zu sein, die durch die Seele vermittelt sind.

Im zweiten Teil des Buches wird gezeigt, welche Weiterführung die Zeit-Analysen des A. bei den beiden wichtigsten „richtigen“ Phänomenologen, nämlich Husserl und Heidegger, gefunden haben. – Husserl (145–169) führt die augustinische Fragestellung fort, indem er sie dreifach differenziert: 1. das bei A. anfänglich Gesehene, insbesondere der Unterschied zwischen primärer und sekundärer Erinnerung und Erwartung, wird genauer entfaltet; 2. die bei A. vorliegende Bildtheorie der Wahrnehmung und Erinnerung wird kritisiert; 3. die bei A. noch zu findende Fixierung auf eine objektive Zeit wird aufgelöst. Die Darstellung, die v.H. hier gibt, ist von schöner, schlichter Klarheit. Da seine Deutung in den beiden ersten Punkten meine volle Zustimmung hat, darf vielleicht kritisch auf den dritten Punkt eingegangen werden! Es geht um die Konstitutionsproblematik. Die Frage ist, was konstituiert wird: das Erleben von Zeitobjekten (bzw. diese als solche) oder die Zeit selbst. Wenn ich Husserl recht verstehe, soll es auch Letzteres sein. Diese These stößt aber auf einige sehr gewichtige Schwierigkeiten. Es scheint nämlich, daß die Objektivität der Zeit gar nicht „ausgeschaltet“ (147) werden kann, weil sie der Horizont ist, auf den hin etwas als zeitlich erlebt oder vorgestellt wird, und dies in dreifachem Sinn. Erstens: Wenn z. B. gesagt wird, daß das retentionale Bewußtsein „noch eine Zeitlang ... wach ist“ (162), oder wenn darauf hingewiesen wird (163), daß „das originäre Zeitfeld begrenzt“ ist (nämlich als die – etwa 20 sec lange – sog. Präsenzzeit), wird von objektiven Zeitbestimmungen Gebrauch gemacht. Wird so nicht schon das Behaltene der primären Erinnerung „eingetragen“ in eine objektive Reihe? Wenn nicht, wie würde dann Wiedererinnerung je möglich? – Zweitens: Die konstituierte Zeit ist die des je eigenen Erlebens; aber sie ist noch nicht „die“ Zeit, mit ihrer weit über alles Erleben hinausgehenden „Stellenmännigfaltigkeit“ und Objektivität. Die Weltzeit ist also nicht einfach im ursprünglichen subjektiven Zeitbewußtsein „konstituiert“ (147). Es kehrt hier das Problem wieder, das sich schon im Zusammenhang der A.-Interpretation stellte: Ist Zeit (Dauer) nur etwas, was es *nicht ohne* die Seele gibt (so schon Aristoteles), – oder etwas, was *ganz und gar* von der Seinsart der Seele ist? Anders formuliert: Zeit ist als *distentio animi* nicht hinreichend bestimmt; es gibt ja mancherlei *distentiones animi*: z. B. die zwischen verschiedenen Meinungen, die miteinander nicht einfach vereinigt werden können; zwischen Glauben und Wissen; zwischen ambivalenten Gefühlen demselben Objekt gegenüber usw. So bleibt die Frage, was das Besondere jener *distentio animi* ausmache, die Zeit(bewußtsein) heißt. Antwort: Daß sich hier die Seele wahrnehmend/behaltend/antezipierend in ein zeitliches Nacheinander erstreckt und dieses so ausmißt; dieses Nacheinander ist also vorausgesetzt und entsteht nicht erst durch die Verhaltungen der Seele, die ihrem Sinne nach vielmehr vom Vergangensein, Zukünftigein und Gegenwartigsein abhängig sind, dessen jeweiliges „Da“ sie freilich mit ermöglichen. – Drittens: Gibt es ein *reines* Zeitbewußtsein, das nicht immer auch und zuerst ein Bewußtsein von Zeitlichem (z. B. einem Erklängen von Tönen) ist? Wahrgenommen wird doch immer nur das Jetzige, nicht das Jetzt selbst. Wenn es also z. B. heißt „In jedem aktuellen Jetzt der Wiedererinnerung ist das früher wahrgenommene Ton-Jetzt (das zum Vergangenen gehört) als ein gleichsam Jetzt vergegenwärtigt. Wie die ins Nicht-mehr abfließenden Jetzt der Wahrnehmung retentional modifiziert und bewußt bleiben ...“

(165), scheint mir die Formulierung unglücklich. Müßte es nicht etwa so heißen: „In jedem aktuellen Jetzt der Wiedererinnerung ist die in einem früheren Jetzt wahrgenommene Tonphase (die zum Vergangenen gehört) als eine gleichsam jetzt erklingende vergegenwärtigt. Wie die ins Nicht-mehr abfließenden Phasen der Wahrnehmung reformationl modifiziert und bewußt bleiben ...“ Die Frage ist, ob es sich bei solchen Formulierungen nur um (m. E.) weniger adäquate Redeweisen handelt oder um die streng gemeinte Behauptung, daß es eine Anschauung der Zeit selbst gebe. Sätze wie „In der Wahrnehmung und deren Urimpression erschau ich das Jetztsein“ (164) scheinen das nahezu legen. Was für ein „Erschauen“ wäre das aber? Wird behauptet, daß der „Anschauung“ von Zeitlichem (z. B. von Tönen) eine Anschauung der Zeit selbst immer schon zugrundeliege, oder nur dies, daß die Horizonte und Vollzugsformen des Bewußtseins von Zeitlichem durch Reflexion zu ausdrücklicher Gegebenheit gebracht werden können?

Die Vorstellung der Interpretation *Heideggers* (170–197) können wir kürzer halten. Heidegger geht aus vom Da-sein: von der Gegenwart des Seienden im Ganzen, der Welt, in der je einzelnen Existenz. Diese ist ein Sein, dem es um es selbst geht, in dem also Sein (nicht nur Seiendes) erschlossen ist. Diese Erschlossenheit und dieses Sein zumal haben die Struktur der Zeitlichkeit: ein Kommen, das ein Zurückkommen in die Gewesensein ist, so, daß sich je Gegenwart ergibt, die ihrerseits wesentlich Offenheit für ein Begegnen ist. Mit Zeit im Sinne von „jetzt“, „dann“, „bald“ hat diese Zeitlichkeit zunächst nichts zu tun. Auf dem Wege über das Verfallensein an das in der Zeit Begegnende und zu Besorgende kommt es dann, so Heidegger, zu einer Form der Selbstsorge, die Sorge um meine Zeit ist, und damit zu einer Gegebenheit von Zeit selbst, die dann, unter Absehung von ihrer zunächst konstitutiven Bedeutsamkeit und Datierbarkeit, zur reinen Form des „jetzt“ und „jetzt nicht mehr“ und „jetzt noch nicht“ und dann sogar zur Folge von Jetztten werden kann. – Die Frage ist natürlich, – worauf v. H. nicht ausdrücklich eingeht, – welchen Anspruch Heidegger mit seiner genealogischen Herleitung verbindet. Zwei Möglichkeiten sind denkbar: 1. daß Heidegger die Zeit qua Jetzt-Folge als bloßes Derivat der „ursprünglichen“ Zeit darlegen möchte, die selbst nichts anders als die ekstatische Erstreckung des Da-seins in die drei Dimensionen der Zu-kunft, Gewesensein und Gegenwart als solcher (nicht: der zukünftigen, vergangenen und gegenwärtigen Zeitabschnitte, wie bei A. und Husserl) wäre; 2. daß Heidegger die Bedeutungsschichten aufdecken möchte, die dem operativen Begriff der Zeit qua Jetzt-Folge fundierend zugrundeliegen, vorausgesetzt immer, daß ein solcher theoretischer Begriff eine praktische „Wahrheit“ haben muß, die letztlich Existenzwahrheit ist. Mir scheint das Zweite der Fall zu sein. Denn die erste Interpretation setzt, um echte, d. h. nicht zirkuläre Genealogie sein zu können, voraus, daß die Jetzt-Folge (das reine Nacheinander von Jetzt und Dann) nicht schon konstitutiver, wenn gleich implizit bleibender Bestandteil der ursprünglichen Zeit ist. Für die Zukünftigkeit des Sterbenmüssens, von der her Heidegger Zukünftigkeit überhaupt zu verstehen sucht, ist jedoch charakteristisch, daß der Tod *auch* ein Ereignis ist, das nicht jetzt, sondern erst dann stattfindet. Dies bleibt theoretisch, d. h. an sich wahr, auch wenn der Satz „nicht jetzt [= bald], sondern erst dann [= irrelevant weit weg]“ als praktischer Satz im Selbstverständnis eines sterblichen Wesens die Funktion einer Beruhigung durch Verdeckung haben kann. Auch hier zeigt sich also, daß die Form des zeitlichen Nacheinander immer schon vorausgesetzt werden muß und nicht mehr selbst Gegenstand phänomenologischer Aufklärung sein kann, welche immer nur auf Modi der Gegenwart, der Präsenz, gehen kann.

G. HAEFFNER S. J.

MANETTI, GIANNOZZO, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis*. Übersetzt von Hartmut Leppin. Herausgegeben und eingeleitet von August Buck (Philosophische Bibliothek Meiner 426). Hamburg: Meiner 1990. XXXVIII/150 S.

Erstmals erscheint mit diesem Buch eine deutsche Textausgabe von einem Werk des Humanisten Giannozzo Manetti (1396–1459). Seine im Jahre 1452 in lateinischer Sprache verfaßte Abhandlung über die Würde und Erhabenheit des Menschen wurde post-