

# Über leere und erfüllte Zeit<sup>1</sup>

von Hans-Georg Gadamer

Diskurs | 11

Wohlbekannt ist die Erfahrung, die Augustin im 11. Buch der *Konfessionen* beschreibt, wenn er sagt, dass er ganz genau verstünde, was Zeit sei, wenn er nicht darüber nachdenke. Sobald er aber seine Aufmerksamkeit darauf richte und klar sagen solle, was Zeit wirklich sei, dann wisse er sich überhaupt nicht mehr zu helfen. Diese berühmte Beschreibung in der Einleitung zu Augustins Analyse des Zeitproblems scheint mir der Prototyp aller echten philosophischen Verlegenheit.

Das Sichverbergen im Gedankenlosen der Selbstverständlichkeit ist wie ein großer, durch seine Widerstandslosigkeit unbesieglischer Widerstand, dem das philosophische Denken und Begreifenwollen ständig zu begegnen hat. Das Selbstverständliche zu denken, ist eine Aufgabe von eigentümlicher Schwierigkeit. Es gilt etwas zu stellen, das sich dadurch zu entziehen sucht, dass es ständig hinter einem ist. Das scheint mir eine Grundbestimmung des philosophischen Erkennens, dass es aus der Hinterrücks-Erfahrung solcher Entzuges seine eigentliche Beunruhigung empfängt.

An sich hat der Entzug und das Ausbleiben immer die größere Aufdringlichkeit und Auffälligkeit gegenüber dem verlässlichen Dasein des Gewohnten. Für den Philosophen aber hat solcher Entzug eine besondere *Gestalt*. Es ist der Entzug ins Selbstverständliche, eine sich beständig erneuernde Verlegenheit, die man mit einem Wort, das von der dialektischen Streitsituation her genommen ist, Problem nennt.

Die großen Grundfragen der Philosophie haben alle diese Struktur, dass sie sich nicht auf eine Weise stellen lassen, die ihre Beantwortung eindeutig ermöglicht. Sie scheinen sich dem Zugriff unserer Begriffe zu entziehen und gleichwohl fahren sie fort, in solchem Entzug anzuziehen. Angezogen zu werden von etwas, was sich entzieht, macht die Grundbewegung des philosophischen Interesses aus. Es stellt die Begrifflichkeit, aus der es fragt, selber in Frage. Man kann geradezu sagen: Das philosophische Problem ist eine Frage, die man nicht zu „stellen“ weiß.

So ist es auch mit dem Problem der *Zeit*. Es bereitet dem Denken die größte Verlegenheit zu sagen, was die Zeit ist, weil kraft eines selbstverständlichen Vorbegriffs von dem, was ist, darunter stets das Gegenwärtige verstanden wird und die griechische Begriffstradition diese Vorannahme begrifflich verfestigt hat. Die Verlegenheit, in der sich das Denken verfängt, ist, dass *Zeit* im Jetzt der *Gegenwärtigkeit* ihr einziges Sein zu haben scheint, und doch ist ebenso klar, dass gerade in dem Jetzt der *Gegenwärtigkeit* *Zeit* als solche nicht gegenwärtig ist. Was jetzt ist, ist immer schon wieder *Vergangenes*. Es scheint unfassbar, wie man das

Vergangene als das Nichtmehrseiende und das *Zukünftige* als das Nochnichtseiende vom Sein des Jetzt her, das allein ist, so fassen soll, dass das Ganze die *Zeit* „ist“.

Die Dimensionalität der *Zeit* scheint für den Seinsbegriff der *Gegenwärtigkeit*, der das griechische Seinsdenken bestimmt, nicht zu bewältigen. Augustins große Leistung bestand eben darin, diese Verlegenheit des Denkens zuzuspitzen und dann mit der ihm eigenen seelischen Erfahrungstiefe zu zeigen, dass sich in der Dimensionalität der *Zeit* eine Erfahrungsweise der menschlichen Seele spiegelt.

Gewiss folgt er damit der Wiedererweckung und Umdeutung platonischen Denkens in der späten Antike. Aber die Seinshierarchie, die in Plotins Denken entwickelt wird, wonach die intelligible Welt über die „Seele“ ihren wahren Ort hat, wendet er in das Eigene seiner Erfahrung um, wenn er die *distentio animi* als das Hingespantsein der Seele auf die Zukunft und zuletzt auf die Erlösung aus der Zeitlichkeit durch die göttliche Gnade denkt. Das Sich-Hinspannen der Seele, ihr Sichsammeln aus der zerstreuten Mannigfaltigkeit des Verführtwerdens durch die *curiositas*, ist der Wahrheitspunkt, in dem sich Augustin den griechischen Denkschwierigkeiten überlegen findet, wenn er auch diese Überlegenheit nicht begrifflich zu bewahren vermag.

In Wahrheit ist es eben nicht nur das Vermächtnis der griechischen Begrifflichkeit, sondern ein von der Sache her sich immer wieder stellendes Problem, ob die *Zeit* überhaupt Realität hat, eine Frage, die durch die ganze Tradition des abendländischen Philosophierens das Denken begleitet. Gibt es die *Zeit*? Schon Aristoteles berührt diese Frage, wenn er anmerkt, dass die Bestimmung der *Zeit*, die er gibt, das Gezähltsein der Bewegung, die gezählte Folge von Jetztten, in denen sich die Bewegung ausfaltet, das Sein der zählenden Seele impliziert.

Das soll für ihn gewiss nicht heißen, dass *Zeit* weniger wirklich sei als etwa der „Ort“ (*topos*) und nur in der menschlichen Auffassung bestünde und zustande käme. Aber eine solche Konsequenz drängt sich auf: Wie die gezählte Zahl je nur durch das Zählen des menschlichen Geistes aktual ist, scheint auch *Zeit* nicht einfach real zu sein und nur in der Erfahrung des Menschen als *Zeit* zur Erscheinung zu kommen. In den berühmten, in Paris im Jahre 1277 indizierten Thesen findet sich als eine der verworfenen Irrlehren, dass die *Zeit* nichts Wirkliches sei (*in re*), sondern nur „in *apprehensione*“ bestünde.

Es scheint eine unabweisbare spekulative Versuchung, dieser Frage Raum zu geben: Gibt es eigentlich die *Zeit*? Oder ist die Weise, das, was wirklich ist, als in der *Zeit* zu denken, an die spezifische Endlichkeit des Bewusstseins gebunden, und ist *Zeit* daher (neben dem Raume) eine apriorische Anschauungsform der Subjektivität, wie Kant lehrt, oder wie immer? Die Versuchung, gegenüber dem, was wirklich ist, die *Zeit* als etwas zu denken, das man sich aufgehoben denken kann, wandelt wohl jedes denkende Ge-

<sup>1</sup> Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des EHP-Verlags. Der Aufsatz ist veröffentlicht im Themenheft „Leere“ der Zeitschrift *GESTALT THERAPIE*, 22. Ausgabe, Heft 1, 2008, 56-69. Ursprünglich aus: Gadamer, H.-G. (1999): *Gesammelte Werke*, Bd. 4 *Neuere Philosophie - 2. Probleme, Gestalten*. Tübingen (Mohr Siebeck), 137-153