

Einführung

Die nachstehende Arbeit wurde in ca. 250 Meter Luftlinie Entfernung zur Panzerschmiede Wegmann verfaßt. – Es ist noch kein Mensch an der Zeit gestorben.

Den Anlaß zu der vorliegenden Arbeit gab eine Bemerkung von Kurt Flasch:

Zwischen 1950 und 1985 sind in der Bundesrepublik eine Reihe von Dissertationen zu Augustins Zeitbegriff erschienen, ... die alle *eine* Eigentümlichkeit zeigen: Sie nehmen aufeinander keinerlei Rücksicht; sie machen nicht einmal eine Andeutung, daß sie die früheren Arbeiten kennen. Sie stricken monomanisch ihr eigenes Garn weiter; sie setzen eine lehrstuhlkonforme Interpretation des berühmten Textes durch. (1993, S. 285 f.)

In etwa um das Jahr 894 ließ König Aelfred die *regula pastoralis* des Papstes Gregor aus dem Lateinischen ins Altenglische übersetzen. Diese Übersetzung ist für die Philologie das zentrale Dokument zur Erforschung des Altenglischen. Hierbei haben die Philologen des Altenglischen in ihrer Beschäftigung mit der Übersetzung kein besonderes Interesse an dem theologischen oder pastortaltheoretischen Gehalt der *regula*.

Dies sei erwähnt, um den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung deutlich werden zu lassen. Denn ebenso, wie die Übersetzung der *regula* für die Philologen keineswegs wegen dem, was Gregor zu sagen hat, von Interesse ist, bin ich in der vorliegenden Untersuchung nicht an dem, was die von Flasch umrissene Gruppe bezüglich des Augustinischen Problems vorbringt, interessiert.

Was mich in die Arbeit an dem, was seitens dieser Gruppe vorgebracht wird, geführt hat, war das Interesse an der akademischen Kultur in Deutschland. Man tut den hier zur Diskussion stehenden Deutungen des Augustinischen Zeitproblems, die monomanisch ihr eigenes Garn weiter

stricken und die die lehrstuhlkonforme Interpretation des berühmten Textes durchsetzen, keine Gewalt an, wenn man sie als Ableger des heideggerischen Seinshörens versteht und sie unter dem Etikett ›existentialontologisch‹ zusammenfaßt.

Als ich bei Flasch bezüglich dieser existentialontologischen Deutungen des XI. Buches der *Confessiones* von der »Stummheit und Selbstisolation« las, die »ein merkwürdiges Licht auf die akademische Kultur in Deutschland werfe« (1993, S. 286), merkte ich auf.

Vorbereitet durch die Lektüre der Studie von Hassan Givsan zu Martin Heidegger interessierte mich die existentialontologische Deutungstradition des Augustinischen Textes bezüglich ihres Aussagewertes über die akademische Kultur, der sich diese Deutungstradition verdankt, auf die hin sie produziert wurde und von der her erst sie zu begreifen ist.

Es geht also im Folgenden weder um Augustin noch um Zeit. Es geht um das Verhältnis von Philosophie und Realgeschichte.

Quelltext meiner Arbeit ist der Bericht eines deutschen Ingenieurs, auf den ich durch Claude Lantzmanns Film *Shoa* aufmerksam wurde. Dieser Bericht aus dem Jahre 1942 beginnt mit dem Satz:

Seit Dezember 1941 wurden beispielsweise mit drei eingesetzten Wagen 97 000 verarbeitet, ohne daß Mängel an den Fahrzeugen auftraten.« (Zit. nach Lantzmann 1985, S. 117)

Die Realgeschichte, auf die sich die vorliegende Untersuchung bezieht, ist die Geschichte Deutschlands nach 1945.

Die Philosophie, die in dieser Untersuchung den Gegenstand abgibt, stammt, mit einer Ausnahme, sämtlich aus der Zeit nach 1945 und fast vollständig aus dem Bereich der akademischen Kultur der Bundesrepublik. Gegenstand der vorliegenden Untersuchung also ist die akademische

Kultur in Deutschland nach 1945, die am Beispiel der existentialontologischen Deutungstradition des XI. Buches der *Confessiones* aufgenommen wird.

Die Frage, entlang der hier die existentialontologische Deutungstradition des Augustinischen Textes behandelt werden soll, betrifft das Verhältnis von Philosophie und Realgeschichte; man kann auch von dem Verhältnis sprechen, das zwischen dem Denken und dem, was wir Menschen einander antun, besteht.

Man kann, und dies ist eine originär philosophische Aufgabe, dieser Frage nachgehen, indem man dieses Verhältnis kategorial aufnimmt. Eine solche Aufnahme der Frage nach dem praktischen Charakter des Denkens könnte etwa mit der Frage, was Denken sei, beginnen und den Begriff des Denkens derart entfalten, daß deutlich würde, daß das Denken in demjenigen, der denkt, in der Geschichte, also in dem, was wir Menschen einander antun, verwurzelt ist.

Die vorliegende Arbeit wählt einen anderen Weg. Der Ausweis, daß das Denken geschichtlich bestimmt und Geschichte bestimmend ist, wird nicht vom Begriff des Denkens her entfaltet. Stattdessen soll der praktische Charakter des Denkens an konkret Gedachtem zur Darstellung gebracht werden; eben an jener Tradition, die sich des Augustinischen Denkens bedient, um geschichtsphilosophisch Stellung zu beziehen. Darzulegen war also nicht das bloße (nämlich: das) allgemeingültige Faktum des praktischen Charakters des Denkens, sondern die Frage lautete: in welchem Verhältnis steht das, was seitens der genannten Deutungstradition vorgebracht wird, zu dem, was in der Zeit nach 1945 im deutschsprachigen Raum Geschichte war und ist?

Die bundesrepublikanische Nachkriegsgesellschaft ist als eine klandestine Verbrechergemeinschaft zu verstehen. Abgesehen von den Emigranten und wenigen unliebsamen

Ausnahmen waren der überwältigende Teil der Überlebenden, mittelbar oder unmittelbar, in die Verbrechen des Krieges und der industriellen Vernichtung von Menschen verwickelt. Es geht hiermit nicht um Kollektivschuld, sondern darum, daß, wie gesagt, mit wenigen Ausnahmen, jeder Einzelne mittel- oder unmittelbar mitgetan hat. Vor diesem Hintergrund ist das große Schweigen, das bis in die späten 1960er Jahre und über diese hinaus andauerte, zu verstehen. Dieses große Schweigen deutscher Zunge, das seinerseits die Kontinuitäten nationalsozialistischer Einflußnahme nach 1945 ermöglichte, kennt jeder Nachgeborene aus der eigenen Familiengeschichte.

Das erste Kapitel der vorliegenden Untersuchung gibt einen Überblick über die existentialontologische Deutungstradition des XI. Buches der *Confessiones* und eine erste Darlegung des ihr zugrundeliegenden Motivs: die Leugnung der Realgeschichte. Die wesentliche Gemeinsamkeit aller in dieser Untersuchung zur Darstellung gebrachten Autoren besteht in ihrer Übereinstimmung mit der Grundtendenz ihrer Zeit: in der radikalen Unfähigkeit, die Frage nach dem Was des menschlichen Handelns aufzunehmen. Diese radikale Unfähigkeit kann man auch als das Bedürfnis kennzeichnen, die Realgeschichte, deren Last schlicht unerträglich ist, auszublenden und vergessen zu machen.

Das zweite und zentrale Kapitel überläßt so weit als möglich Rudolph Berlinger das Wort. Berlinger, der die Arbeiten von Erich Lampey und Odilo Lechner angeregt sowie die von Dorothea Günther herausgegeben hat, ist hier aufgenommen, weil die von ihm vertretene Geschichtsphilosophie beispielhaft für den Ungeist der bundesrepublikanischen Nachkriegsgesellschaft steht. Dieses Kapitel zeigt, daß Berlinger spricht, wovon er *nicht* spricht. Die Methode, die meine Auseinandersetzung mit ihm anleitet,

besteht darin, von Berlinger her deutlich werden zu lassen, was mit dem, was er sagt, gesagt ist, will meinen: die Berlingersche Geschichts- beziehungsweise Seinsphilosophie muß ausführlich dargelegt werden. Für diese Darlegung ist es notwendig, die Berlingerschen Vorgaben aufzunehmen, beziehungsweise ihnen in der Entfaltung, die sie im Berlingerschen Denken erfahren, zu folgen. Diese Methodik überläßt Berlingers Begrifflichkeit und der Sache seines Denkens möglichst ausführlich das erste Wort. Die Härte, die dies für die Lektüre mit sich bringt, war nicht zu vermeiden.

Eher in Form eines Nachtrages sei im dritten Kapitel schließlich auf einen jüngeren Vertreter der existentialontologischen Deutungstradition, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, eingegangen. Herrmanns *Augustinus-Arbeit*, die sich auf ein mehr als zwanzigjähriges Studium des Bischofs von Hippo beruft, ist aufgenommen, weil an ihr das buchstäbliche Nichts an Geist zu studieren ist, welches den Grundzug des gegenwärtigen Zeitalters kennzeichnet. In diesem Kapitel wird darzustellen sein, was es bedeutet, daß Herrmann die phänomenologische Textauslegung als die »anschaulich vollzogene Erfüllung von Leerintentionen« begreift.

Was die Augustinische Frage selbst betrifft, so liegt meine Deutung in *Augustins Frage ›Was ist denn Zeit?‹* (2004) vor.¹ Diese Frage, also die Augustinische Frage nach der Zeit, beziehungsweise Zeitmessung, wird in der vorliegenden Untersuchung nicht weiter zur Sprache kommen. Hier geht es um ein anderes Problem, eines, für das die Augustinische Frage bloß einen Referenzpunkt darstellt, dergestalt, daß das Denken, mit dem ich mich hier beschäftige, sich nun einmal in der Deutung Augustins artikuliert.

I. Das Motiv der Leugnung der Realgeschichte

Als Etikett ist der Titel »existentialontologisch« nicht weiter von Bedeutung. Von Bedeutung ist, daß im 20. Jahrhundert; in

dem Jahrhundert von Auschwitz und Hiroshima, in dem Jahrhundert des Gaskrieges und der gnadenlosen und gründlichen Verwertung der Ware Mensch, sich ein Denktypus zu Worte meldet, der als Geschichtsentologie der unerträglichen und erdrückenden Last dessen, was in diesem Jahrhundert geschehen ist – der Last Mensch, zu sein in einer von Menschen zu verantwortenden, barbarisch unmenschlichen Zeit –, ledig zu werden bemüht ist.

Hierzu wird, was, von Protagoras und dem Pentateuch an, die Kernfrage der Tradition abendländischen Denkens ausmachte, ausgeblendet: der Mensch als das Wesen, das seine Taten zu verantworten hat. Weil hier der Mensch begriffen wurde als das Wesen, das sein Tun und Lassen zu verantworten habe, wurde er angesichts seiner Taten als das von Grund auf fragwürdige Wesen angesehen; beziehungsweise wiesen ihn seine Taten als das von Grund auf fragwürdige Wesen aus. Angesichts der, in der Tat unerträglichen Last, die der Mensch sich in unserem Jahrhundert in seinem Tun aufgebürdet hat, ist es nur allzu *verständlich*, daß der hier zur Debatte stehende Denktypus mit der Verabschiedung des Menschen als dem verantwortlichen Subjekt seiner Taten die Bürde ablegt, die es bedeutet, Mensch zu sein. Ausgeblendet wird das, was der Mensch ins Werk setzt, und daß es der Mensch ist, der das machte und macht, wofür einer gleichsam schicksalhaften Macht, genannt das stiftende, (ver)fügende, ereignende Sein, die Verantwortung zugeschoben werden soll. Daß dieser Denktypus, der in der Ab-Sicht vom Menschen gründet, nicht allein dasteht, sieht man an der Insistenz, mit der die Verabschiedung des identischen (mit sich und seinen Taten einen) Subjektes heutzutage allerorten gefeiert, beziehungsweise gefordert wird. Diese Forderung allerdings hat ihrerseits darin ein realgeschichtliches Korrelat, daß der Mensch in der Tat im Begriffe ist, sich *als Mensch* von der

Arena der Weltgeschichte zu verabschieden.

Im Folgenden geht es um das Hauptmotiv der verschiedenen ›existentialontologischen‹ Auslegungen, die das XI. Buch der *Confessiones* seitens des genannten Denktypus' erfahren hat. Dieses besteht darin, die substantielle Bestimmung der Geschichte, also das, *was* Menschen machen beziehungsweise gemacht haben, auszublenden zugunsten eines Begriffs von Geschichte, der den Sinn von Seyn, beziehungsweise Geschichte im Geschehen, im bloßen Ereignis (Kairos) als solchem versteht. Daß die Variationen für den soeben formulierten Satz Legion sind, wird mich im Weiteren nicht bekümmern.

Wenn hier von einem Deutungszusammenhang die Rede ist, so ist keine vollständige Identität der vorgebrachten Auslegungen behauptet. Behauptet ist die Übereinstimmung in einem, in *dem* wesentlichen Punkt.²

Martin Heidegger³ erarbeitete sein Seins- beziehungsweise Geschichtsdenken im Anschluß an und in Konsequenz auf den Ersten Weltkrieg. Sieht man von Josef Weis ab, so stammen die im Folgenden zu Worte kommenden Arbeiten alle aus der Zeit nach dem nationalsozialistischen Terror, aus der Zeit nach der planvollen massenhaften Vernichtung von Menschen, aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg.

Mit Heideggers Denken haben sie gemein, daß sie von diesem die Frage nach dem Sein übernehmen, wobei sie, wie er, die Frage nach dem Sein an die Stelle der Frage nach dem Wesen – an die Stelle der Frage nach dem Was – setzen. Was Heidegger angeht, so habe ich der Studie Givsans *Heidegger – das Denken der Inhumanität* (1998), die im Heideggerschen Denken aufzeigt, daß mit der Ersetzung der Frage nach dem Was durch die Frage nach dem Sein das Denken inhuman wird, nichts hinzuzufügen, außer vielleicht, daß Heidegger, wenn er schreibt, der Tod sei »das Wie, in dem alles Was zerstäubt« (1995 b, S. 27 [1924]), die Rede vom

›Menschenmaterial‹ ratifiziert. Nur, wenn der Mensch hinsichtlich dessen, *was* er je ist, als unwesentlich begriffen wird, kann der Tod als die Zerstäubung des Was begriffen werden. Otto Pöggeler schreibt in dem äußerst bemerkenswerten ersten Absatz der Einleitung zu seinem Buch *Der Denkweg Heideggers* (bemerkenswert sind der vierte und der fünfte Satz des ersten Absatzes):

Vielen jungen, suchenden Menschen wurde *Sein und Zeit* eine Wegweisung, sei es auch nur so, daß sie aus diesem Werk lernten, im Dunkel der Revolutionen und Kriege doch noch – auf dieser oder jener Seite – ›ihren‹ Tod zu sterben. (1983, S. 7 [1963])

Abgesehen davon, daß Pöggeler zu vergessen scheint, daß die jungen, suchenden Menschen in den Krieg zogen, um zu töten, hat er recht: Heideggers Denken taugt zum Töten und zum Sterben. Aber in einem wesentlichen Punkt, in dem wesentlichen Punkt hat Pöggeler unrecht: es ist mit Heideggers Denken schlichtweg unmöglich, den eigenen Tod zu finden. Mit Heideggers Denken kann man (ekstatisch horizontal) die entschlossene kriegstaugliche Verwertung als Material finden. Der eigene Tod aber ist nicht bestimmt von dem her, daß der, der stirbt, ist. Der eigene Tod, das dem Sterbenden in seinem Sterben Eigene, ist wesentlich bestimmt von dem her, der stirbt.

Was für Heidegger gilt: daß sein Denken mit seinem und seiner Zeitgenossen Tun in bestem Einklang steht, gilt auch für die im Folgenden zu Worte kommenden Autoren: was sie vorbringen, entspricht dem, was nach 1945 Geschichte war und ist. Um einen Ausdruck von Hannah Arendt aufzunehmen (Givsan 1998 a, S. 114 ff.): das Denken wohnt immer schon in der Gosse; es kommt darauf an, wie man sich dort, in der Gosse, gegen das, was die Menschen dort einander antun, verhält.

In seiner Studie *Zeit und Geschichte bei Augustin* (1985)

subsumiert Ernst A. Schmidt die Studien von Erich Lampey (1959 [1949]), Rudolph Berlinger (1953), Ladislaus Boros (1954), Erich Dinkler (1954/55), Odilo Lechner (1964), John F. Callahan (1960), Werner Beierwaltes (1981 [1967]), Hans-Georg Gadamer (1969) und Ulrich Duchrow (1983 [1970]) als unter »der Wirkung von Heideggers Auslegung des Daseins stehen(d)« (Schmidt 1985, S. 12 f.). Kurt Flasch übernimmt diese Liste der »existential-ontologischen und geschichtsphilosophischen Deutung(en)« (Schmidt 1985, Anm. 10 zu S. 13) des XI. Buches der *Confessiones*, läßt aber Callahan und Beierwaltes aus (1993, S. 48). So weit ich sehe, sind, sofern es um eine »in der Wirkung Heideggers Auslegung des Daseins stehende« Deutungstradition des XI. Buches der *Confessiones* geht, zusätzlich zu den genannten, die Titel von Josef Weis (1984 [1937–1939]), Hansgeorg Bachschmidt (1950), Rudolph Berlinger (1962), Richard Schaeffler (1963), Walter v. Del Negro (1966), Brigitte Schmitt (1967), Hermann-Joseph Kaiser (1969), Alexius J. Bucher (1976), Norbert Fischer (1987, 1998, 2000), Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (1992) und Dorothea Günther (1993) zu nennen.⁴

Die genannten Studien Erich Dinklers, John F. Callahans, Ulrich Duchrows und Werner Beierwaltes' sind meines Erachtens nicht zu der existentialontologischen Deutungstradition zu zählen.⁵

Den hier zur Diskussion stehenden Deutungen des XI. Buches der *Confessiones* liegt eine Haltung zugrunde, die in der ontologischen Grundbestimmung ihren Ausdruck findet, daß das Wesen in der Existenz und mithin in der Zeit zu begreifen sei. So macht sich v. Del Negro⁶ Sorgen, daß, wenn die Zeit nicht sei, auch »alles, was in den kontinuierlichen Fluß der Zeit eingebettet ist, ... (verschlungen)« (1966, S. 310) würde, während für Bachschmidt »die Zeit als (der Modus der Emanation des Raumes und der Dinge) [den] wichtigste(n) Faktor des Daseins« (1950, S. 440)⁷ darstellt.

Weder hier, noch bei Schmitt und Kaiser kommt das, was die Welt ist, zur Sprache, da als wesentlich allein »die Seinsweise des geschaffenen Seins« (Schmitt 1967, S. 33) begriffen wird. Da für Schmitt das *Ist* und nicht das *Was* wesentlich ist, erfährt die klassische ontologische Frage (die Frage, was etwas ist) auch bei ihr die existentialontologische Wendung: »Wissen meint, etwas in seinem Was-sein [sic!], in seinem Wesen, erkannt zu haben. Was-sein, Wesen, aber gibt es nur von dem, dem Sein zukommt.« (1967, S. 42)⁸

Wesentlich hier ist die Ab-Sicht, das zum Verschwinden-Bringen dessen, was etwas je und je ist. Daß Schmitt weiterhin den Titel *Wesen* bemüht, tut nichts zur Sache: die Sache liegt in der Frage nach dem Sein, mit der die Frage nach dem, was etwas ist, ausgeblendet wird. Auch die Studie Buchers ist dieser Was-Blindheit verpflichtet:

Das, was am geschaffenen Seienden seinen Unterschied zum ungeschaffenen Sein Gottes ausmacht, liegt nicht im ›ist‹ des geschaffenen Seienden, es müßte also im ›nicht ist‹, im Nichts liegen. (1976, S. 41)

Die »es müßte also« Alternative zwischen »ist« und »nicht ist« markiert die Blindheit für die wesentliche Frage; für die Frage, *was* etwas ist, beziehungsweise nicht ist.⁹

In den Jahren 1937–1939 verfaßt Josef Weis seine Studie *Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen. Augustinus Confessiones XI. Buch, 14.–28. Kapitel*. Schon im Titel dieser, erst im Jahre 1984 veröffentlichten Studie, sind die wesentlichen Momente der existentialontologischen Vereinnahmungen des Augustinischen Textes versammelt:

1. Augustins Fragen nach Zeit wird als Zeitontologie, die auf die »Abhebung des Seins von Seiendem und die Explikation des Seins selbst« (1984, S. 3 [1937–1939]) gehe, gedeutet.
2. Im Rahmen dieser Deutung werden die Kapitel 14–28 als eine isolierte, gleichsam in sich geschlossene Abhandlung

zum ›Sachproblem Zeit‹ aufgefaßt; der systematische Bezug dieser Kapitel zum Gesamt des Augustinischen Denkens wird gekappt.

Die Ontologie, von der bei Weis die Rede ist, die Ontologie, deren Frage darauf zielt, zu eruieren, »wodurch die Zeit das ist, was sie ist« (ebd.), ist Ontologie der Geschichte; genauer: Ontologie der Seinsgeschichte:

Die Zeit entsteht ursprünglich durch die *intentio animi*, die Wahrnehmung. (1984, S. 109 [1937–1939])¹⁰

Die Anschauung = *intentio* ist also nicht nur Anschauung des direkt Angeschauten, des unmittelbar Präsenten, sie erweitert sich *intentional* durch Erinnerung und Erwartung zur Erkenntnis des Seienden und Geschehenden als solchem. (Ebd.)

Zeit im eigentlichen Sinn wird damit entrückt in eine Aktivität, ein Geschehen der Seele oder des Daseins. Die Zeit wandelt sich völlig von der Aufnahmeform der Geschehnisse zu einem Geschehen selber und zwar zu einem lebendigen Geschehen des Menschen. Die Frage nach dem Sein der Zeit geht damit zurück auf die Frage nach dem Sein dessen, worin eigentliche Zeit sich findet, nämlich des Menschen und in die Frage, was im Sein des Menschen Zeit ermöglicht und begründet. (1984, S. 42 [1937–1939])

Aufgrund der ihm innewohnenden Erkenntniskraft, die ›zeitschöpferisch‹ ist, überblickt [der Mensch], ›zeitigt‹ er sich und seine Welt. Er sucht und findet sich selbst, seine Existenz [!] aufgrund seines Weltverständnisses und, darin eingeschlossen, seines Selbstverständnisses. (1984, S. 103 [1937–1939])

Daß es ihm um die Explikation des Seins selbst, beziehungsweise um das »Sein und Wesen der Zeit« (1984, S. 3 [1937–1939]), und nicht um das, was ist, geht, bekundet Weis bereits auf der dritten Seite.¹¹ Was nun die Geschichte anbelangt, so wird Herrmann sich des Weisschen Verständnisses der Wahrnehmung bedienen. Hier ist von

Interesse, daß Weis in den Jahren 1937–1939 die Zeit als Geschehen, als Geschehen selber, als lebendiges Geschehen des Menschen auffaßt, in dem der Mensch schafft. Was schafft er? Zeit. Was erkennt er in diesem Schaffen? Sich als (seine) Existenz. Während aber Herrmann über die Wahrnehmung nicht hinausgeht, während Herrmann nicht expliziert, daß mit der Konstitution des Wahrgenommenen in der Wahrnehmung der Grund der Geschichte gelegt ist, spricht Weis offen aus, worum es in der zeitschöpfenden Erkenntnis geht: mit der zeitschöpfenden Erkenntnis ist die Selbstschaffung des Menschen, das heißt: die Zeitigung seiner Welt benannt:

Die Feststellung: *Tempus est affectio animi* – schließt also in weiterer Folgerung auch in sich den Grund und die Bedingung für das Entstehen jeglicher menschlichen Erkenntnis: der Wissenschaft, Technik und Kultur. Die Zeit = Zeitlichkeit des ›animus‹ oder dessen ›Zeitigung‹ enthält in sich die Bedingung menschlicher Wirkkraft, des menschlichen ›Daseins‹ und des gestalterischen Aufbaus einer ›Welt‹ durch den zeitschöpferischen Menschen. (1984, S. 102 [1937–1939])

Die Weissche Darlegung ist konsequent. Nur die Rede vom Menschen führt in die Irre, sofern mit den Titeln ›Mensch‹ beziehungsweise ›menschlich‹ ein Was, ein so und so bestimmtes Wesen bezeichnet sein soll. Was das für eine Welt ist, die die Wirkkraft des Daseins hervorbringt, kann für Weis nicht in den Blick kommen, da ihm nicht das, was der Mensch in Wissenschaft, Technik und Kultur schafft, sondern das Sein selbst, das Gezeitigte in seiner Zeit(lichkeit) wesentlich ist. Der Mensch ist hierbei, wie Weis ausdrücklich festhält, bestimmt nicht als Mensch, sondern als Existenz. In der Tat kann man mit Weis die von Weis vertretene Ontologie als Verzeitlichung der Welt bezeichnen. ›Die Welt‹, das, was der Mensch sich beispielsweise in Wissenschaft, Technik und Kultur antut, ›wird verzeitlicht‹, es bezeichnet die Weissche Übereinstimmung mit seiner Zeit: dem Menschen wird ein

Freifahrschein für die Verwirklichung von allem, was in seiner Wirkkraft steht, ausgestellt, da nichts diese Wirkkraft hindern könnte – ist der Mensch doch Dasein, und seine Welt wesentlich: Zeit (deshalb ja auch *Zeitontologie*).

Wenn man, was man nicht kann, für die Seinsphilosophie behaupten könnte, sie sei Arbeit am Begriff, so ließe sie sich als die begriffliche Fassung des Schweigens, von dem eingangs die Rede war, bezeichnen. Wohl weil für Erich Lampey im Jahre 1949 »(d)as Gedächtnis ... der Personenkern schlechthin, der Tiefengrund des Menschen, sein eigentliches und schöpferisches Sein, ... Leben zeugende Urkraft des Menschen, der eigentliche Grund, aus dem er lebt (ist)« (1959, S. 197 [1949]), findet sich in seiner Arbeit keine Spur der Erinnerung, steht doch das, was zu erinnern wäre, in dem radikalst-möglichen Gegensatz zum Anliegen, Leben zu zeugen.¹² Wenn Lampey schreibt, daß »(d)ie geistigen Realitäten bei Plotin, Victorin und auch Augustin keine abstrakten Schemen und erdachte flüchtige Schattenwesen (sind), sondern Mächte und Gewalten kraft ihres Seins« (1959, S. 194 [1949]), so ist ihm, was Plotin, Victorin und Augustin angeht, zu widersprechen; bei diesen waren die geistigen Realitäten Mächte und Gewalten kraft ihres Wesens. Was Lampey angeht, so ist ihm zuzustimmen: in seinem Denken formuliert sich das, was mit Macht und Gewalt ist, nicht hinsichtlich dessen, was es ist, sondern hinsichtlich, beziehungsweise kraft seines Seins:

Das Moment des beginnenden Werdens aber ist jener Augenblick ..., da das Wesen des Da-Seienden offenbar wird im Noch-nicht-Sein seiner ursprünglichen Gegenwart hin auf sein Zukünftig-sein-werden. Sein Wesen ist Noch-nicht-Sein als immer schon gewesen Seiendes. (1959, S. 138 [1949])

Im Moment der radikalen Zerstörung zählt allein der Augenblick. Dieser Augenblick ist 1949 das beginnende Werden, das das Zukünftig-sein-werden in sich trägt. Das

»konstituierende Element« (1959, S. 201 [1949]) dieses Augenblicks ist »die menschliche Freiheit. Verstehen wir unter Ereignis das Zusammentreffen von Wahrheit und Zeit in der Mitte der Person, so ist der personale Träger dieses Ereignisses der freie Wille.« (1959, S. 201 [1949])

Lampey wäre nicht zu widersprechen, wäre nicht die Wahrheit, die er ebenso sehr verhehlt wie vertritt, diejenige, die in der Zeit sich ereignete. Man darf dem Klang der Titel ›Wahrheit‹, ›Mitte der Person‹ und ›freier Wille‹ nicht nachgeben, will man das Lampeysche Anliegen begreifen. Es besteht darin, das, was ereignet wurde, im Noch-nicht des beginnenden Werdens aufgehen zu lassen, damit es das Gedächtnis, die zeugende Urkraft nicht belaste. Fünf Jahre später erblickt Ladislaus J. Boros in der »Gelassenheit« die »augustinische Grundhaltung der Geschichte gegenüber« (1954, S. 208 A). In dieser Gelassenheit sieht Boros, ebenso wie Lechner im Jahre 1964, ab, von dem, was in der Geschichte ereignet wurde.¹³ Während aber der Jesuit Boros (ohne allerdings die Ereignisse seiner Zeit mit einem Wort zu erwähnen) sagt, wovon er absieht¹⁴, und zu dem Schluß kommt, daß »(d)ie Gelassenheit ... die Grundhaltung jener Menschen (ist), die die Sinnlosigkeit der zeitlichen Dinge sehen und wissen, daß die einzige Befreiung von ihnen deren geduldiges Ertragen ist« (1954, S. 209), wirft der Benediktiner Lechner, der sich wie Lampey auf Berlinger beruft (z. B. 1964, S. 7, S. 121), Boros vor, die »Negativität der Zeit« (ebd.) überzubewerten. Lechner, der sich anders als Boros, nicht mit den Dämonen, sondern mit den Engeln als der »vollendeten Form« (1964, S. 80) beschäftigt (1964, S. 178 ff.), setzt gegen die Negativität von Zeit den »Sinn von Zeit« (1964, S. 125), beziehungsweise das »Prinzip der Zeit, [die] Wahrheit der Zeit, (die) nicht in diesem oder jenem zeitlich Seienden stehen (können)«, sondern »nur in sich selbst als Wahrheit und Prinzip jedweder seienden

Zeitlichkeit« (1964, S. 139)

Es ist nicht von Bedeutung, daß Lechner die Ewigkeit als den »tragende(n) Grund von Zeit, als ewige Idee von Zeit« (1964, S. 143) ausgibt, will meinen, daß »Zeit zeitlos der Ewigkeit eingefaltet (ist)« (ebd.). Von Bedeutung ist, daß die Schöpfung für Lechner wesentlich wird als seiende Zeitlichkeit.¹⁵ Auch die theologisch ausgerichtete Deutung Lechners, die mit Augustin »die Einheit von Zeit und Geschichte von ihrem Anfang her auf die Vollendung in der Sabbatruhe hin zu erhellen« (1964, S. 125) trachtet, sieht ab von dem, *was* die Menschen einander angetan haben. Gadamer's Aufsatz *Über leere und erfüllte Zeit* wurde in dem von Gadamer herausgegebenen Sammelband *Die Frage Martin Heideggers* zusammen mit einem Beitrag von Jean Beaufret¹⁶ veröffentlicht. Da die Ausführungen Gadamer's einer eigenen Studie würdig wären, soll es hier mit dem Hinweis sein Bewenden haben, daß sie dieser Nachbarschaft von Grund auf würdig sind.¹⁷

Die existentialontologische Deutungstradition des XI. Buches der *Confessiones* wurde in den 1980er und 1990er Jahren von Norbert Fischer, Friedrich-Wilhelm Herrmann und Dorothea Günther fortgesetzt. Fischer konzentriert seine Auslegung des »philosophischen Denkens Augustins« (1987 a, S. 206) auf den Begriff des Menschen: »Das unveränderliche Wesen des Menschen ist ... der temporale Charakter seines Seinsvollzugs.« (1987 a, S. 220) Dieser Bestimmung des Wesen des Menschen liegt zugrunde, »daß das Sein der Zeit nicht begriffen werden kann ohne die Gegenwart des Geistes« (1987 a, S. 215), wobei für Fischer der Geist wesentlich ist hinsichtlich seines Seins, welches: »nur durch seine Erstreckung in die durch ihn selbst konstituierte Zeitlichkeit begriffen werden kann.« (1987 a, S. 216) »Was aber der Mensch ist, hat sich im Resultat von Augustins Wahrheitssuche gezeigt: er ist ein Suchender, der – die

Zeitlichkeit konstituierend – ausgespannt ist auf eine erfüllte und beständige Gegenwart.« (1987 a, S. 219)

Da das unveränderliche Wesen des Menschen der temporale Charakter seines Seinsvollzugs ist, da der Mensch die Zeit(lichkeit) konstituiert, und da er ausgespannt ist allein auf Zeit, will meinen auf erfüllte und beständige Gegenwart, betrachtet Fischer »die Zeitlichkeit ... als die Wahrheit des Menschen« (1987 a, S. 213).

Die Tradition der Absicht von dem, was der Mensch in seinem Vollzug konstituiert, wird auch bei Fischer fortgesetzt:

(Es ist) notwendig, den Sinn des endlichen Welt-daseins auch aus seinem bloßen Vollzug zu erfassen. Der Vollzug des menschlichen Seins in der Zeit ist je konkrete Bestimmung der Substanz des Menschen. Diese kann, sofern sie im Sein des Menschen als Suchenden besteht, nur durch sich selbst, durch den Vollzug des zeitlichen Seins bestimmt werden. (1987 a, S. 231)

Die je konkrete Bestimmung der Substanz des Menschen, die Fischer im Sinn hat, ist der bloße Vollzug. Dieser bloße Vollzug besteht im Sein des Menschen. Die Substanz des Menschen als der bloße Vollzug kann nur durch den Vollzug des zeitlichen Seins bestimmt werden. Mit anderen Worten: Die Substanz des Menschen ist sein vollzugshaftes, zeitliches Sein. Die Substanz des Menschen ist der Vollzug. Was ist das für ein Vollzug? Ein *bloßer*, bestimmt allein als Vollzug dessen, *daß* der Mensch ist. Mit dem Terminus ›Suche‹ nimmt Fischer zwar einen Augustinischen Titel auf; daß dieser Titel aber für die Substanz des Menschen irrelevant bleibt, wird schon darin deutlich, daß Fischer diese in seinem *Sein* als Suchender, beziehungsweise in seiner Existenz bestimmt:

Die Substanz des Menschen ist ... sein Sein [!] als Suchender. In diesem Sinne liegt in Augustins Denken eine kritische Tendenz gegen eine Substanzontologie, eine kritische Tendenz also, die in unserem Jahrhundert beispielsweise von Heidegger ausdrücklich gemacht worden ist, wenn er sagt, daß die

›*Substanz* des Menschen ... nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz*‹ sei. (1987 a, S. 227)
Wie gehabt: Fischer läßt außer acht, was der Mensch wesentlich ist und begreift den Menschen stattdessen im Sinne Heideggers wesentlich als Zeit (als Vollzug des zeitlichen Seins), was übrigens konsequenterweise dazu führt, daß es für Fischer keine Menschen gäbe, gäbe es die Zeitlichkeit des Menschen nicht (vgl. Fischer 1987 a, S. 228 f.).¹⁸

Auch für Dorothea Günther ist nicht das, was ›in‹ der Zeit geschieht, sondern die »*Zeit* als Sachproblem ... ein Thema von größter Brisanz« (1993, S. 12).

Unter dem Titel der Prinzipienverfaßtheit führt auch sie die Frage nach der Zeit auf die Frage nach dem Wesen des Menschen:

Wenn Augustinus die Zeit als *distentio animi* bestimmt, ... so befinden wir uns in der Prinzipiendimension des *animus* selbst. Dann allerdings stellt sich die Frage, ob noch davon gesprochen werden kann, daß die *distentio animi* Zeit sei, oder ob sie nicht vielmehr in der Prinzipiendimension verortet Zeitlichkeit sei, nicht aber überhaupt, sondern Zeitlichkeit der *anima* selbst ist. (1993, S. 66)

Wesentlich ist hier nicht die Unterscheidung von *animus* und *anima* oder die zwischen Zeit und Zeitlichkeit, sondern wesentlich ist, daß nach Günther die Zeit »durch die *anima* als reflektierte konstituiert wird« (1993, S. 33); eine Konstitutionsleistung, die Günther explizit mit der Konstitution von Geschichte in Verbindung bringt: »Indem der Mensch seine prinzipienverfaßten Möglichkeiten wirklich macht, zeitigt er sich, was bedeutet, daß er seine prinzipiierten Möglichkeiten expliziert.« (1993, S. 89 f., vgl. a. S. 61 f.)

Da nun bei Günther hinsichtlich der Prinzipienverfaßtheit von nichts anderem als von der Zeit, beziehungsweise der Zeitlichkeit die Rede ist, nimmt sie die Geschichte ebenso wie Berlinger, der die Geschichte wesentlich als Ereignis,

beziehungsweise als Kairos bestimmt, allein hinsichtlich ihrer Einmaligkeit (1993, S. 44, S. 83) in den Blick. Auch hier ist von dem, was da einmalig geschieht, von dem, als was der Mensch sich, das heißt seine prinzipienverfaßten Möglichkeiten wirklicht, abgesehen. (Meyer 2004, Anm. 509 u. 518)

Richard Schaeffler schließlich nimmt gemeinsam mit Ladislaus Boros innerhalb der existentialontologischen Deutungstradition insofern eine Sonderstellung ein, als er, *obwohl* er seine Arbeit der »Analysis der Zeitlichkeit« (1963, S. 2), als die er die Ontologie bestimmt (ebd.), widmet, um die »Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Sünde« (1963, S. 216) weiß. Hierin erinnert Schaeffler an Henry-Irénée Marrou, der im Kontext des Augustinischen Zeitproblems festgehalten hatte »daß die Zeit der Geschichte die Zeit der Sünde ist.« (1975, S. 374 ff. [1950])

Die Differenz zwischen Schaeffler und Marrou aber liegt darin, daß ersterer, obwohl er die Geschichte als die Tatsächlichkeit der Sünde begreift, seine Frageperspektive auf die »Deutung der Zeit« (1963, S. 235) und nicht auf das Skandalon der Sünde ausrichtet.

Es sei hier noch einmal bekräftigt, daß mit der Rede von einem Deutungszusammenhang keine vollkommene Identität der vorgebrachten Auslegungen behauptet ist. Die Übereinstimmung, auf die hin die Rede von einem Deutungszusammenhang, beziehungsweise von einer Deutungstradition gerechtfertigt ist, besteht in einem Grundmoment, das für jede der genannten Deutungen konstitutiv ist: dieses Grundmoment ist die Absicht von dem Was. Die Absicht von dem, was ›in‹ Zeit geschehen ist.

Wenn es bei Weis heißt, der Mensch sei zeitschöpferisch und zeitigte sich und seine Welt, wenn es bei Günther heißt, der Mensch zeitige sich, indem er seine prinzipienverfaßten Möglichkeiten wirklicht (was bedeutet, daß er seine

prinzipiierten Möglichkeiten expliziert), so ist dem nicht zu widersprechen, da Weis wie Günther schlicht recht haben. Der Mensch schafft sich und seine Welt; aber: wesentlich ist dem Menschen und seiner Welt, als was sich der Mensch zeitigt, beziehungsweise gezeitigt hat. Und dies, also das, was der Mensch aus sich gemacht hat, wird in den genannten Deutungen absichtsvoll zum Verschwinden gebracht. Dieses Zum-Verschwinden-Bringen geschieht entlang der Grundbestimmung, die das, was ist, hinsichtlich seines Seins, das heißt zugleich: hinsichtlich seiner Zeit als wesentlich begreift. Die Bedürfnisse, auf die dieses Zum-Verschwinden-Bringen der Realgeschichte reagiert, sind unterschieden und sind unterscheidbar mit Blick auf die Zeit, auf die sie reagieren. Während Weis den Triumph menschlicher Wirkkraft feiert, bemüht Lampey sich um Aufbauarbeit. Insbesondere bei Berlinger wird zu studieren sein, wie mit dem ›Nicht-zur-Sprache-Kommen‹ dessen, was Geschichte wurde, auf der Ebene der Stimmung, die Entlastung der Täter von ihren Taten zur Sprache kommt.

- ¹ Die vorliegende Untersuchung wurde ebenfalls im Jahre 2004 erstellt. Für die Verzögerung des Erscheinens bitte ich – wie der Verlag – um Nachsicht.
- ² Unabhängig von dieser Übereinstimmung: in der Absicht, in dem Absehen von dem, zu was Menschen die Geschichte bestimmt haben, läßt sich die in der Wirkung Heideggers stehende Deutungstradition des XI. Buches der *Confessiones* grob vereinfachend einteilen in eine ›theologische‹ und eine ›seinsphilosophische‹ Linie. Zur letzteren sind in etwa Josef Weis, Hans-Georg Gadamer, Walter v. Del Negro, Brigitte Schmitt, Hermann-Josef Kaiser, Alexius J. Bucher, Friedrich-Wilhelm v. Herrmann und Dorothea Günther zu zählen. Zur ersteren zählen Erich Lampey, Ladislaus Boros, Hansgeorg Bachschmidt, Rudolph Berlinger, Norbert Fischer, Odilo Lechner und Richard Schaeffler.
- ³ Anlässlich Augustins hat Heidegger sich ausführlich zweimal geäußert (von den bloßen Nennungen sehe ich hier ab; s. dazu Herrmann (1992, S. 16–18); oder Flasch (1993, S. 51 f.)): zum einen in der Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus* aus dem Sommersemester 1921, zum anderen in dem Vortrag *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI.* aus dem Jahr 1930. Außerdem zu nennen wäre noch der Vortrag *Der Begriff der Zeit* aus dem Jahr 1924.

Mit der Vorlesung aus dem Sommersemester 1921 (in der die wesentlichen Eckpunkte seines Seinsdenkens bereits voll enthalten sind) intendiert Heidegger eine historische Entscheidung: »Soll also historische Erfahrung und Erkenntnis nicht an überlieferte Erkenntnismaßstäbe ausgeliefert bleiben, dann muß positiv im Sinne historischen Erfahrens und Bestimmens eine Entscheidung gesucht werden, die selbst nur eine historische sein kann. Das Gewinnen dieser Entscheidung und ihre echte Aneignung beherrscht die folgenden Betrachtungen; diese sind aber lediglich als Vorarbeiten gedacht.« (1995 a, S. 166, vgl. a. S. 210 [1921]). Das Subjekt, das dieser Entscheidung zugrundeliegt, ist, dasjenige, dem es gleichgültig ist, was es ist, da es ihm in seinem Sein um sein schieres Sein geht. Drei Jahre nach dem Ersten Weltkrieg zeigt, so Heidegger, »(d)as *Je mehr das Leben zu sich selbst kommt ...* an, daß das *Sein* des Lebens irgendwie darin mitbesteht, daß es gehabt wird: Je mehr das Leben erfährt, daß es in seinem vollen Eigenvollzug um es selbst, um sein *Sein* geht. – Das ›Mehr‹ hat seinen ›Maßstab‹ am Sinn des Seins des ›Lebens‹ selbst.« (1995 a, S. 243 [1921]) Für ein Selbst, dessen Leben seinen Sinn im schieren (Mehr des) Sein(s) hat, gilt, daß es als »*selbstliche(s) Dasein*« (1995 a, S. 230 [1921]) bestimmt ist als Existenz; diese Bestimmung des Selbst bedeutet die Anihillierung dessen, *was* je das Subjekt ist. Es ist gleichgültig, was das Selbst ist, da »(d)as Selbst von der Welt [!] gelebt (wird)« (1995 a, S. 228 [1921]). Nicht wir haben die Granaten geworfen, sondern wir wurden von der Welt gelebt – so die historische Entscheidung Heideggers –, als wir uns zu ›Menschenmaterial‹ machten. Dieses »(s)um = ich bin – Existenz« (1995 a, S. 212 [1921]) ist (nicht ursprünglich, sondern wesentlich!) Zeit, weshalb die Frage, die Heidegger in dem Vortrag *Der Begriff der Zeit* formuliert, eine rhetorische ist: »Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit?« (1995 b, S. 10 [1924]).

Ich weiß nicht, wie man das nennen soll, was Heidegger in diesem Vortrag mit Augustin anstellt: »Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit? Oder [sic!] 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.« (Ebd.) Meine Interpretation des XI. Buches der *Confessiones* liegt vor. Deshalb begnüge ich mich hier damit, festzuhalten, daß Augustin nach Heidegger die Frage nach Zeit bis dahin getrieben habe, ob der Geist selbst die Zeit sei, womit Heidegger die Frage, ob sich die Zeit selbst in uns die Uhr angeschafft habe, im Sinn hat. Für Heidegger ist es die Zeit selbst, die in uns und durch uns hindurch tätig ist. Auch hier liegt, wie bereits in der Vorlesung aus dem Sommersemester 1921, die

fundamentale Entscheidung, zu (oder mit) der Heidegger seit dem Ersten Weltkrieg unterwegs ist, zugrunde: es ist dies die Entscheidung, vom Menschen als dem Subjekt der eigenen (Un-)Taten abzusehen. Entscheidungen brauchen und können nicht mit Argumenten angegangen werden. Schon gar nicht ist einer Entscheidung wie der Heideggerischen mit philosophiehistorischen Korrekturen beizukommen. Mit Blick auf das, was der Heideggerischen Entscheidung wesentlich ist, mit Blick auf die Haltung, die der historischen Entscheidung, vom Menschen als dem Subjekt seiner Taten abzusehen, zugrundeliegt, wäre es vergeudete Mühe, darzulegen, daß Augustin nirgends der Frage, ob sich die Zeit in uns die Uhr anschaffe, nachgeht und daß Augustin *seine* Frage nach Zeit nicht im Kapitel 27 stehenläßt, sondern die Überlegungen zur Zeit im Kapitel 29 des XI. Buches in eine eschatologische Perspektive rückt. Auch die Heideggerische Übertragung der ersten drei Sätze des 27. Kapitels des XI. Buches sind nicht hinsichtlich ihrer Entstellung der Augustinischen Vorlage von Bedeutung, sondern hinsichtlich dessen, was Heidegger mit dieser Entstellung anstellt.

Zunächst zitiert Heidegger den Passus im lateinischen Original (ebd.), um dann fortzufahren: »[A] In Paraphrase: ›[B] In dir mein Geist messe ich die Zeiten; [C] dich messe ich, so ich die Zeit messe. [D 1] Komme mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komme dir selbst nicht in den Weg durch die Verwirrung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehenden begegnenden Dinge [E 1] bringen dich in eine Befindlichkeit, die bleibt, während jene verschwinden. [E 2] Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, [D 2] nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstünde. [E 3] Mein Mich-Befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe.« (1995 b, S. 10 f. [1924]) Das Wort ›ich‹ und das Wort ›messen‹ sind der Augustinischen Vorlage geschuldet und für das, wozu Heidegger sich historisch entschieden hat, ohne Belang.

[Eine Randbemerkung: Daß das ›Ich‹ für Heidegger nicht hinsichtlich des ›Ichs‹, also hinsichtlich dessen, *was* das ›Ich‹ ist (: Mensch), sondern hinsichtlich des ›Daseins‹ wesentlich ist, formuliert er schon im nächsten Absatz (1995 b, S. 11 [1924]). Für den Begriff des Daseins vgl. vor allem: »*Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz.* Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht die vorhandenen ›Eigenschaften‹ eines so und so ›aussehenden‹ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel ›Dasein‹ mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.« (1993, S. 42 [1927]; s. a. Givsan 1998 b, Anm. 509 u. passim)]

Mit [A] stellt Heidegger sich einen Freifahrtschein für die Übertragung, die er jedoch weiterhin in Anführungszeichen setzt, aus. [B] ist die wörtliche Übertragung von ›in te, anime meus, tempora metior‹. Mit [C] werden ›die Zeiten‹ um deren Messung es Augustin in Kapitel 27 geht, zu ›der Zeit‹, die sich in uns die Uhr anschafft, umgedeutet. [D. 1] ist die umständliche und recht freizügige Wiedergabe von: »noli me obstrepere: quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum«, deren Weitläufigkeit von dem Kernpunkt der Heideggerischen Vereinnahmung ablenkt: die vorübergehenden Dinge, so Augustin, prägen dem Geist, beziehungsweise der *memoria*, Eindrücke ein, die bleiben. Nach Heidegger aber, so [E], bringen die vorübergehenden Dinge den Geist in eine Befindlichkeit, die das gegenwärtige Dasein bestimmt. Nicht die Dinge, die vorübergehen [D. 2], sondern die Befindlichkeit des Daseins ist dem Wesentlichen, dem Sein (das bestimmt ist) als Zeit wesentlich, denn das Sein, das Zeit ist, ist bestimmt als gestimmt. Die Befindlichkeit, von der hier die Rede ist, die Befindlichkeit, von der her und auf die hin Heidegger spricht, ist die des Absturzes: »Der Heideggers Wirken bestimmende Wille ist ein gestimmter, gestimmt durch ›die Zeit‹. Es ist die Zeit des Sturzes: die gesamte abendländische Tradition ist zusammengebrochen, abgrund-tief erschüttert. Die Rede ist vom ersten

Weltkrieg... So und nur so ist die Faszination, ja geradezu die magisch-magnetische Wirkung, die von Heidegger ausging, zu ›erklären‹. Heidegger sprach seine (jungen) Hörer und Leser von der Grundstimmung aus an, die offenbar auch die ihre war.« (Givsan 1998 b, S. 13)

Es ist die Befindlichkeit, die mit dem Ab-Sturz in die radikale Barbarei beispielsweise der Materialschlachten einhergeht, die sich in Heideggers Denken zu Worte meldet. Von diesem Ab-Sturz her und auf diesen hin entlastet der Denktypus, dem es um das Sein, und nicht darum, was der Mensch ist, geht, im Sinne einer historischen Entscheidung den Menschen von sich. Siebzig Sekunden in der Lektüre später, auf der folgenden Seite, sagt Heidegger, was es bedeutet, wenn das Sein als Zeit sich in uns die Uhr anschafft: »Sollte das menschliche Sein in einem herausragenden Sinne in der Zeit sein, so daß an ihm, was die Zeit ist, ablesbar werden kann, so muß dieses Dasein charakterisiert werden in den Grundbestimmungen seines Seins.« (1995 b, S. 12 [1924]) Daß die Rede vom menschlichen Sein in die Irre führt (liegt doch das ›Wesen‹ des Daseins in seiner Existenz, und nicht in herausstellbaren Charakteren im Sinne eines ›Was‹, wie es mit dem Titel menschlich angezeigt wäre), mag hier ebensowenig bekümmern, wie die Unhaltbarkeit der ominösen ›ontologischen Differenz‹, die auch darin zum Ausdruck kommt, daß der Titel ›Dasein‹, mit dem wir ein Seiendes bezeichnen, das Sein ausdrückt (ebd.). Wesentlich ist dies: sofern der Mensch als Dasein, will meinen als von der Welt gelebtes Selbst, als wesentlich bestimmt in seiner schieren Existenz, in (den Grundbestimmungen seines Seins, will meinen: in) seinem Sein, um das allein und ausschließlich es ihm geht, gefaßt ist, so sei an ihm ablesbar, was Zeit ist. Der Mensch wird Zeit, welche an ihm zwar nicht als die Bewegungen von Zeigern, wohl aber in ihrem Was, in ihrem Wesen ablesbar wird: dies, das Wesen der Zeit, ist: »das Wie. Wenn nachgefragt wird, was die Zeit sei, dann darf man sich nicht voreilig an eine Antwort hängen (das und das ist die Zeit), die immer ein Was besagt.« (1995 b, S. 27 [1924])

Was die Zeit betrifft, trifft Heidegger ins Schwarze. Die Zeit ist ebenso wie das Sein radikal unbestimmt. Was den Menschen angeht, so trifft Heidegger auch hier ins Schwarze: an dem Menschen, dem es unerträglich, beziehungsweise in der Sorge um sein Sein gleichgültig geworden ist, was er ist: Mensch, ist ablesbar allein noch die (je-weilige) Zeit: (das Daß der Zeit) die (er) ist.

[Eine weitere Randbemerkung: Heidegger kündigt: »Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt« (1995 b, S. 14 [1924]). Vor diesem Hintergrund unterstellt die Rede vom Dasein als »besorgende(r) Gegenwart« (1995 b, S. 22 [1924]), die »sich bei dem auf(hält), was es besorgt« (ebd.), dem Dasein, das »überdrüssig (wird) im Was« (1995 b, S. 22 [1924]), etwas, daß ihm schlichtweg nicht zukommen kann: nämlich die Sorge um Etwas. Die Rede von dem Überdruß im Was ist denunziatorisch. Sie denunziert die Grundfrage der gesamten abendländischen Tradition: die Frage nach dem, was etwas, und insbesondere die Frage, was der Mensch ist.]

Mit den oben angeführten Bemerkungen und mit dem Vortrag *Des heiligen Augustinus Betrachtungen über die Zeit. Confessiones lib. XI.* aus dem Jahr 1930 eröffnet der Sager des Jetzt (1995 b, S. 10 [1924]) den Reigen der existentialontologischen Vereinnahmungen des XI. Buches. Heidegger beginnt seine »Auslegung der Betrachtung des hl. Augustinus« (1930, S. 1) mit einem unausdrücklichen Seitenhieb gegen Edmund Husserl: »Die Augustinische Meditation über die Zeit ist nun auch viel gerühmt und genannt, obzwar ... wenig ... und selten erkannt.« (1930, S. 3) Die Eckpunkte der Auslegung des XI. Buches der *Confessiones* seitens eines der ›Wenigen und Seltenen‹, die dazu berufen sind, die ›Würde des Seins zu wahren‹ sind die folgenden: »(I)n ihrer Zeitbetrachtung gewinnen die Confessiones erst ihr eigentliches Ziel, d. h. den metaphysischen Boden ihrer selbst.« (1930, S. 3) »[Die Confessiones sind die Frage] quid est homo als die Frage, quid est deus« (1930, S. 11). »Die

Zeitbetrachtung ist als solche in ihrem Gang und Ergebnis eine confessio« (ebd.). »Dieses tiefe Nichtwissen ist jene tiefe Fragwürdigkeit, in der ich erst frage, was des Fragens würdig ist« (1930, S. 12).

Was ist für Heidegger des Fragens würdig? Was macht das Heideggerische tiefste Nichtwissen aus? Der Grund, von dem her und auf den hin Heidegger denkt, der Grund, von dem die oben angeführten Sätze ihre Heideggerische Wendung erhalten, ist diejenige Haltung, die das, was der Mensch ist, aus dem Blick rückt, und an des Menschen Statt die Zeit wesentlich werden läßt: »Das Wesen der Zeit erkennen; das Wesen [wird] nur erkannt, wenn wir es Wesentlich werden lassen.« (Ebd.) Schauen wir, wie Heidegger anlässlich der Augustinischen Vorlage die Zeit wesentlich werden läßt: »Der Geist selbst erstreckt sich; ich selbst bin, indem ich mich erstrecke. Diese *distentio* bildet sich, sie bildet die *tensio*. Dieses ihr Bilden ist ihr Wesen... – *distentio* – Erstrecktheit ist der Grundcharakter der *vita actionis*, des Seins des menschlichen Verhaltens. *vita distentitur* – das menschliche Sein als solches ist dreifach gestreutes Sicherstrecken... So [liegt] im Wesen der Zeit das Wesen der Existenz des Menschen. Der Mensch – zeitliches Wesen; nicht im Sinne der geläufigen Oberflächlichkeit, daß er vergänglich ist und daß sein Tun in der Zeit abläuft, was vom Stein ebenso gilt wie vom Tier; sondern: die Zeit als *Distentio* ist das Wesen der Existenz des Menschen. Er west als die Zeit... *quid est tempus* (lib XI.) ist die Frage: *quid est homo*; aber dieses Fragen ist das innerste der *Confessiones* Lib. I–X.« (1930, S. 9–11)

Was bei Heidegger *vita actionis* heißt, wird Herrmann als die »fraglose Selbstverständlichkeit des Lebensvollzugs« aufnehmen und unter dem Titel der Wahrnehmung diskutieren. Es ist dies das, was wir Menschen tun, beziehungsweise das, was wir uns antun; mit einem Wort: die Geschichte. Die Heideggerische Grundentscheidung, der Grund von dem her genommen das, was er zu Augustin zu sagen hat, mit diesem nicht das Geringste zu tun hat, besteht darin, daß ihm der Grund der Geschichte, der Mensch, nicht als Mensch, sondern als *Zeit* fragwürdig wird. Diese Heideggerische Grundentscheidung, und mit ihr die Grundumdeutung nicht nur des Augustin, ist ausgesprochen in dem Satz: »*quid est tempus* ist die Frage: *quid est homo*«. In diesem Satz bekundet Heidegger, daß bei ihm die Bestimmung: »Die Zeit ... ist das Wesen der Existenz des Menschen« bedeutet: Die Zeit ist das Wesen des Menschen; was seinerseits gleichbedeutend ist mit der Bestimmung: Die Existenz ist das Wesen des Menschen. Dies meint die Zeit wesentlich werden zu lassen.

Indem Heidegger die Frage nach dem Menschen als die Frage *quid est tempus* deutet, vollzieht er die Absicht, also das Ab-Sehen vom Menschen als Menschen. In dieser Absicht wird der Mensch seiner ledig, wird er entlastet von dem, was er in, beziehungsweise mit seinem Leben macht. Mit anderen, mit Heideggers Worten: wesentlich ist nicht das Was des menschlichen Verhaltens, sondern das Sein des menschlichen Verhaltens. Heidegger wiederholt seine Grundbestimmung des Wesens Mensch: »*nescio quod metior* – *quid est tempus* – *quid est homo*. *quaestio factus sum mihi*. (X.) *terra difficultatis*. Dieses tiefe Nichtwissen ist jene tiefe Fragwürdigkeit, in der ich erst frage, was des Fragens würdig ist.« (1930, S. 11 f.)

Nachdem sich zehn Millionen Menschen in ihrem menschlichen Verhalten (*vita actionis*), gegenseitig hingeschlachtet haben, ist für Heidegger nicht der Mensch, nicht dessen Verhalten sondern allein das Sein des menschlichen Verhaltens, die Zeit, des Fragens würdig. Diese Bestimmung des Wesentlichen markiert den Nachvollzug, wie auch die vorlaufende Vorwegnahme des im Jahre 1930 noch Künftigen. Dieser Nachvollzug, der vorlaufende Vorwegnahme des Künftigen ist, entlastet den Menschen von sich als Täter seiner Taten. Der Mensch wird von jedem Anstoß, den er am Seienden als dem, was es ist, zu nehmen hätte, befreit. [Nachtrag: Es ist unter Existentialontologen üblich, ein *esse* hinzuzufügen: »*Amo, volo ut sis*«, so gibt Heidegger den Augustinischen Satz: »*Da quod amo: amo enim*,

et hoc tu dedisti« (Conf. XI. 22, 28), wieder: »Amo, volo ut sis – Seinlassen das Seiende, das es ist. Da quod amo – gib mir das Seiende, das eigentlich das Seiende ist; gib mir, daß ich Gott Gott sein lassen kann.« (1930, S. 12) Man sieht: in der Auseinandersetzung mit den existentialontologischen Deutungen des XI. Buches der Conf. sind philologisch/philosophiehistorische Korrekturen zwar möglich, sie treffen aber nicht den Kern. Der Kern ist die Haltung, die gelassen sein lassen will, was ist, weshalb ihr das, was ist, nicht als das, was es ist, sondern als das ›das es ist‹, beziehungsweise als das ›das es sei‹ der Frage würdig ist.]

- ⁴ Was Richard Corradinis Titel *Zeit und Text, Studien zum Tempus Begriff des Augustinus* (1997), »Qualität und nur Qualität«, so im Vorwort der Herausgeber Herwig Wolfram, betrifft, bei dem das Seingeschick einen neuen Namen bekommt (»es gibt keine Vorgängigkeit zum Diskurs« Corradini 1997, S. 17), so wäre, was die Sache, was das Ab-Sehen von der Realgeschichte und die Verabschiedung des Menschen als dem Subjekt seiner Taten angeht, auch er in diese Liste mit aufzunehmen. Meine Lektüren der Studien Berlingers und Herrmanns können also auch für die poststrukturalistische, beziehungsweise postmoderne Studie *Zeit und Text*, nach der der ›sich selbst speisende Diskurs‹ als Agens von Geschichte als Text, beziehungsweise textueller Prozeß bestimmt ist (1997, S. 12, S. 69 f., S. 73), als exemplarisch gelten. Daß Corradini von einem »intentionalen Subjekt« (1997, S. 13, S. 77) nichts wissen will, ist im diskurstheoretischen Kontext nicht weiter verwunderlich.

Daß Corradini aber die Fleischwerdung Christi als »Versprachlichung [sic!] des *verbum Dei* in Form des *novus Adam*« auffaßt, und daß diese Auffassung bei dem katholischen Priester Cornelius Mayer ›durchgegangen‹ ist (1997, Vorwort S. 6, S. 20), ist schon beachtlich.

- ⁵ Dinkler ist von Schmidt wegen der Bestimmung der Geschichte als wesentlich zukünftiger aufgenommen worden. (Schmidt 1985, S. 13 f.) Auch wenn bei Dinkler die Rede ist von der »Zeitlichkeit unseres Daseins«, die »ein Wachwerden für unsere Geschichtlichkeit (erschließt)« (1954/55, S. 518), von der »Verklammerung der Zeit mit der menschlichen Existenz« (ebd.), und schließlich von der »Geschichte als Geschichtlichkeit« (1954/55, S. 524), so scheint mir die Zukunft, von der bei Dinkler die Rede ist, nicht im existentialontologischen Sinne, sondern von einer christlich bestimmten Geschichtsauffassung her, beziehungsweise auf diese hin gedeutet. In dieser Geschichtsauffassung, die die Geschichte wesentlich von einem eschatologischen Gesichtspunkt her begreift, ist bei Dinkler denn auch, anders als beispielsweise bei Günther und Berlinger, der Kairos nicht als geschichtliches Ereignis, sondern als »Erfüllung der Geschichte« (1954/55, S. 525) begriffen.

Entsprechendes gilt für Duchrow, wenn er schreibt, »Eschatologie und heilsgeschichtliches Denken (ermöglichen) [Augustin] eine neue, ursprüngliche Zeiterfahrung.« (1983, S. 300, vgl. a. S. 303 [1970])

Callahans Aufsatz (dessen für selbstverständlich genommene Grundprämisse, Augustin sei der »originator of the psychological approach to time« (1960, S. 59), ich für falsch halte (vgl. meinen Kommentar zu Conf. XI. 25, 32–28, 38: Meyer 2004 S 75–82, sowie Flasch 1993, S. 343)), bleibt ausschließlich philosophiehistorisch ausgerichtet, so daß Callahans von Schmidt zu recht kritisierte Deutung der Zeit bei Gregor von Nyssa, »und damit implizit auch bei Augustin« (Schmidt 1985, S. 12), als Mittel (Callahan 1960), nicht auf eine »in der Wirkung von Heideggers Auslegung des Daseins stehen(de)« Auslegung verweist; entsprechendes gilt für Callahan (1958).

Was schließlich Beierwaltes angeht, so beruft sich dieser zwar für die Zeitproblematik bei Augustin auf Berlinger (und Lechner) (Beierwaltes 1981, S. 70 Anm. 33 [1967]) und führt die existentialontologische Deutung, daß Augustin die »Zeit vom Grunde ihrer Geschichtlichkeit denke« (1981, S. 71 [1967]) an. Im Ganzen aber hat seine knappe Äußerung zu Augustin im Kontext der Einführung

in die *Enneade III, 7* des Plotin eher den Charakter eines Seitenverweises – vgl. Beierwaltes Ausführungen zur »Entzeitlichung des Denkens« (1981, S. 75 ff. [1967]) sowie meine Anmerkung 76.

- ⁶ »Nach der Theorie des Kontinuums hat eine Grenze in einem Kontinuum ... keine selbständige Existenz; bei der Zeit soll es sich aber gerade so verhalten, daß dasjenige, was an ihr Ausdehnung hat, nämlich Vergangenheit und Zukunft, nicht existieren, während eine bloße Grenze zwischen ihnen beiden, der Jetztpunkt, allein existieren soll. Diese Antinomie ist aber nicht nur für die ontologische Wertigkeit der Zeit verhängnisvoll, sondern droht auch alles, was in den kontinuierlichen Fluß der Zeit eingebettet ist, mit zu verschlingen. Genauso, wie ein räumlich Ausgedehntes, das zu einem bloßen Punkte im eigentlichen Wortsinn zusammenschrumpfen würde, eben damit zu einem Nichts würde, scheint auch alles in der Zeit Existierende, da es ja nur in der jeweiligen Gegenwart wirklich existiert, damit aber nur in einer ausdehnungslosen Zeit-Grenze als seiend mit Recht bejaht werden kann, an der ontologischen Fragwürdigkeit dieser Zeitgrenze teilzunehmen.« (v. Del Negro 1960, S. 310)

Ich sehe nicht, daß es zwingend wäre, daß alles, was in den kontinuierlichen Fluß der Zeit eingebettet ist, verschlungen würde, wenn die Zeit nicht sei. Der v. Del Negro'schen Argumentation wird alles, was im Fluß der Zeit eingebettet ist, wesentlich allein hinsichtlich seiner Existenz. Diese Argumentation ist in sich schlüssig insofern, weil sie Existieren als wesentlich zeitliches (im Ausdehnungsraum Zeit) Existieren auffaßt. Gegen diese Argumentation ist zu sagen, daß die Existenz allem, was in den Fluß der Zeit eingebettet ist, nicht wesentlich sein muß. Dies, die ontologische Tatsache, daß das, was in den kontinuierlichen Fluß der Zeit eingebettet ist, nicht zwingend als wesentlich zeitlich existierend aufgefaßt werden muß, diese ontologische Tatsache also, daß dasjenige, was in den kontinuierlichen Fluß der Zeit eingebettet ist, wesensontologisch nicht von seiner zeitlichen Existenz, von seiner Existenz im kontinuierlichen Fluß der Zeit her bestimmt sein muß, legt v. Del Negro selbst nahe, indem er zwischen dem kontinuierlichen Fluß der Zeit einerseits, und dem, was in diesen Fluß eingebettet ist andererseits, spricht. Wenn aber das, was in den Fluß der Zeit eingebettet ist, wesentlich etwas anderes ist als der kontinuierliche Fluß der Zeit; wenn also dieses, was in den Fluß der Zeit eingebettet ist, nicht von seinem in den kontinuierlichen Fluß der Zeit Eingebettet-sein her bestimmt ist; wenn das, was in den kontinuierlichen Fluß, als das, was es ist, eingebettet ist, wesensontologisch nicht von dem her, in das es bloß eingebettet ist, bestimmt ist, verliert die v. Del Negro'sche Sorge ihren Anlaß. Nur, wenn das, was Etwas ist, wesentlich beziehungsweise wesensontologisch von der Existenz her bestimmt wäre, würde dieses Etwas in der v. Del Negro'schen Antinomie des (Nicht-)Seins von Zeit »verschlungen« werden. Daß aber das, was Etwas ist, wesensontologisch von seiner Existenz im kontinuierlichen Fluß der Zeit her bestimmt wäre, daß also dem Zeitlichen die Existenz in Zeit(lichkeit) wesentlich wäre, bestreitet nicht nur Augustin.

- ⁷ Ebenso wie bei v. Del Negro und Bucher wird bei Bachschmidt der Begriff der Geschichte nicht explizit aufgenommen. Wenn es aber bei Bachschmidt heißt, »die Zeit (mache) die Schöpfung erst existent« (1950, S. 441), beziehungsweise: »Augustinus definiert das Wesen der Zeit als eine aus dem göttlichen Willen resultierende Folge von Akten der bewußten, in die Kategorien unseres Bewußtseinsraumes oder unserer Vernunft gekleideten Anschauung der Transzendenz« (1950, S. 444, so ist hiermit die Zeit als *der* ontologische Grundbegriff im Sinne einer Folge von Akten der bewußten Anschauung der Transzendenz ausgegeben.

In dem letztgenannten Zitat ist die geschichtsontologische Bedeutung des Begriffs der Zeit unter dem Titel des Aktes aufgenommen. Im Schlußsatz seines Aufsatzes allerdings spricht Bachschmidt nicht mehr von der Zeit als Akt, sondern von der

Zeit als Form: »Zeit ist nicht an sich, Zeit ist die Form des kollektiven menschlichen Erlebens in den Grenzen göttlichen Willens.« (1950, S. 448) Man muß sich vor Augen halten, was mit der kollektiven Erfahrung, von der Bachschmidt hier spricht, angesprochen ist: der Zweite Weltkrieg. Die Figur ist folgende: an dem, was die Menschen aus sich und ihrer Geschichte gemacht haben, wird nicht das, was die Menschen machten, sondern die Zeit ›thematisch‹. Ist der Blick erst einmal auf die Zeit gerichtet, kann ohne weiteres die Tat als ›Erleben‹ ausgegeben werden. Daß dieses Erleben kein passives Erleiden war, sondern sich dem dem Menschen Ureigensten: der Freiheit, zu tun und zu lassen, verdankt, klingt in den Bachschmidtschen Ausführungen unter dem Titel Akt zwar an, wird aber nicht als Akt der Barbarei, sondern als Akt der Anschauung der Transzendenz ausgegeben.

Mit der Rede von den Grenzen des göttlichen Willens schließlich wird die Verantwortung für den (von Bachschmidt nicht ›thematisierten‹) substantiellen Gehalt des menschlichen Erlebens, beziehungsweise Tuns, Gott untergeschoben; anders als Bachschmidt wußte Augustin, daß die Verantwortung für seine Taten in seinem Willen, und nicht in den Grenzen des göttlichen Willens liegt.

⁸ An anderer Stelle heißt es: »(D)urch den Geist wird diesem nichtigen und flüchtigen Sein ein Bestand gegeben, so zwar, daß der Geist das erscheinervergehende Sein in sich behält und als Behaltendes bewahrt.« (1967, S. 54) Auch hier stellt erneut die Absicht vom Was dessen, was ist, die ontologische Grundkonstante, beziehungsweise die Grundentscheidung dar. Diese Grundentscheidung wird hier jedoch nicht in ihrer Bedeutung für die Geschichtsphilosophie, für den Begriff von Geschichte ausgewiesen. Wenn es also bei Schmitt heißt, der Geist gebe dem flüchtigen Sein ein Bestehen, ist zwar die Absicht vom Was dessen, was da flieht oder besteht, formuliert, aber: anders als bei Heidegger ist hierbei weder die Geschichtlichkeit dieser Absicht, noch die Geschichtlichkeit beziehungsweise Geschichtsmächtigkeit des Geistes, der bestimmt ist als dasjenige, welches dem fliehenden Sein Bestand gibt, ausgewiesen. Wenn Schmitt aber fortfährt: »Sein als Bestehen wird durch den Geist möglich. Der Geist macht also sein Sein als Erscheinen offenbar und ermöglicht darüberhinaus Sein als Bestehen« (ebd.), so bringt auch sie, allerdings, wie gesagt unausdrücklich, die Geschichte, oder, wie es bei Weis hieß: die Wirkkraft des menschlichen Daseins ins Spiel; vgl. auch: »die eigentümliche Zeitverfaßtheit der Memoria ... (ist) als zeitigen zu verstehen« (1967, S. 30). Daß Schmitt mit keiner Silbe darauf eingeht, was denn da sich zeitigt, beziehungsweise wessen Sein als Bestehen durch den Geist erst möglich wird, weist die Schmittsche Studie in ihrer Absicht aus.

Desgleichen bei Kaiser, für den »das Sein der Zeit unbestreitbar (ist), da es einen Begriff von ihr gibt« (1969, S. 14, vgl. a. S. 143). (Stimmt man Kaiser zu, dann ist das Sein einer Herde Einhörner ebenso unbestreitbar, wie die Würde des Menschen unantastbar.) Er faßt, wie schon der Titel seiner Dissertation anzeigt, die Augustinische Frage nach der Zeit als die Frage nach der Inhaltlichkeit der *memoria*: »Die ›memoria‹ behält einen Rest, sie konserviert Wahrnehmungsinhalte, und diese Eindrücke sind die ›Zeiten‹.« (1969, S. 17) Zwar ist Kaiser hinsichtlich der »Behaltensfunktion der ›memoria‹« (1969, S. 28), zuzustimmen, inwieweit aber für Augustin »das Zeitkontinuum ... nur in Gott existiert« (1969, S. 20), verschließt sich meiner Einsicht. Der Punkt aber, der bei Kaiser wesentlich ist, der Punkt, mit dem dieser sich in die Reihe der Deutungen, die hier unter dem Titel ›existentialontologisch‹ zusammengefaßt sind, einordnet, besteht darin, daß, obwohl bei Kaiser viel von Inhalten die Rede ist, dasjenige, *was* als Inhalt der *memoria* zur Debatte steht, mit keinem Wort Erwähnung findet. Schärfer noch: Kaiser reduziert den Inhalt der *memoria* auf die Zeit(lichkeit) des Erinnernten: erinnert wird der Inhalt Zeit(lichkeit): »Für jeden Menschen birgt jeder Augenblick einen Inhalt, der nicht ad infinitum aufteilbar ist in immer

kleinere Augenblicksinhalte.« (1969, S. 36)

Zunächst: das argumentative Motiv der Aufteilung bezog sich bei Augustin auf die Zeit als ausgedehnter. (Conf. XI. 15, 18–20) Kaiser nun wendet die Methode der Aufteilung auf den Inhalt des Erinnerung. Schon hierin ist die ontologische Deutung des Was des Erinnerung als Zeit, (die als Inhalt der *memoria* allerdings nicht ad infinitum teilbar ist) angelegt; denn: teilbar sind Zeit und Raum. Ein Was aber, der Begriff beziehungsweise das Wesen einer Sache, ist es nicht.

Das angeführte Zitat fährt fort: »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden sich von ihrer inhaltlichen Seite her zu einer Erlebniskontinuität, die als Zeitdauer empfunden und auch gemessen wird und insofern nicht unter ein bestimmtes Maß verkleinert werden kann.« (Ebd.) Die Rede von der inhaltlichen Seite ist Schall und Rauch, sofern man versucht sein sollte, in ihr einen anderen erlebten Inhalt als die Zeit, beziehungsweise Zeitdauer ausgesprochen zu sehen. Erlebt wird: Kontinuität, die als Zeitdauer empfunden wird. So werden auch die acht verschiedenen Inhaltstypen der *memoria*, die Kaiser in Conf. X. ausmacht (1969, S. 38 f.), ihm wesentlich nicht hinsichtlich ihres Was, sondern hinsichtlich ihres Daß, ihrer »Seinsweise« (ebd.), beziehungsweise hinsichtlich »eine(r) Stufenfolge von Gegenwärtigkeiten« (ebd.). Die »verschiedenen Inhalte bedingen unterschiedliche Grade der Gegenwärtigkeit« (ebd.).

Daß die Darlegung Kaisers Augustins Konzeption der *memoria* nicht trifft, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf De catech. rud. 3 und auf Conf. X. 17, 26, der zeigt, daß das schlechthin Gegenwärtige, die Wahrheit Gottes, für Augustin in der *memoria* nicht in der ihr eigenen Weise, sondern nur als Spur gegenwärtig ist. Die *memoria* ist also für Augustin keineswegs »bestimmt als der Ort der Begegnung mit Gott« (Kaiser 1969, S. 39, Anm. 99). Aber nicht dieser Einspruch bezüglich Augustins Denken ist für die Lektüre der Kaiserschen Studie wesentlich, sondern daß Kaiser Versubstantialisierung als Verzeitlichung faßt, daß also auch er die Zeit als Substanz bestimmt.

An dieser Stelle kommt auch bei Kaiser, ebenso wie bei Schmitt, unausdrücklich die Geschichte ins Spiel: »Der Mensch, d. h. der Geist der Menschen, verbindet sich aber mit den Bildern, die er in sich aus der Außenwelt gebildet hat, da er ihnen einen Teil seiner Substanz mitgibt; diese Versubstantialisierung ist ja überhaupt der Grund einer Existenz der ›imagines‹ in der ›memoria‹, d. h. der Mensch verzeitlicht sich in der Vergegenwärtigung der Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Denkinhalte.« (1969, S. 39). Nicht, daß Augustin explizit sein Unwissen über das Entstehen der ›imagines‹ bekundet (Conf. X. 8, 13), ist hier von Belang; von Belang ist, daß für Kaiser das, was der Mensch von seiner Substanz mitgibt, wesentlich auf die Verzeitlichung als Vergegenwärtigung hinausläuft. Diese Verzeitlichung als Vergegenwärtigung seiner selbst ist die (bei ihm, wie gesagt, nicht explizierte) Geschichte.

Ließe man außer acht, daß bei Kaiser der erlebte Inhalt die Zeit, beziehungsweise Zeitdauer bezeichnet, so wäre in dem zuletzt angeführten Zitat zwar die Erkenntnis ausgesprochen, daß die Menschen von sich her, von dem, was sie sind, her, ihre Geschichte bestimmen, aber: als, beziehungsweise zu was die Menschen die Geschichte bestimmen, wird bei ihm, dem es mit der gesamten Deutungstradition, die hier zur Debatte steht, um »(d)ie Sicherung der Existenz der Kontinuität« (1969, S. 47), beziehungsweise um die »Bewahrung des Seins« (1969, S. 100) geht, nicht anstößig. Vgl. auch: »(i)n ihr [der mens] findet sich die ›materiale Inhaltlichkeit‹ des ›Ich‹ vor, in ihr weiß das ›Ich‹ sich als Zeitalter koordinierend« (1969, S. 83). Die materiale Inhaltlichkeit des Ich ist von Kaiser bestimmt als die Koordinierung der Zeitalter. Mit Berlinger gesprochen: das Ich ist zeitlich ausgelegt. Darin, daß das Ich hinsichtlich seiner Zeitkoordinierung, beziehungsweise hinsichtlich seiner Zeitigung wesentlich wird, ist auch bei Kaiser das, was das Ich in der Zeit macht, aus dem Blickfeld gerückt.

⁹ Weil Bucher das, was etwas ist, nicht in den Blick nimmt, stellt sich seinem

Denken allein das Problem einer »Ontologie« (1976, S. 44), die das »Sein der Zeit« (ebd.) als »IST der Zeit zu entwickeln« (ebd.) hat. Da das »IST der Zeit ... nur durch ein Nicht inhaltlich bestimmt (ist)« (ebd.), muß diese Ontologie als »negative Ontologie« (1976, S. 45), das heißt als »eine begriffliche Erfassung der Seinsweise des Seins der Zeit« (1976, S. 44), »(d)ie inhaltliche, zweite Bestimmung des IST der Zeit ... durch Negation« (ebd.) gewinnen. Buchers Untersuchung läuft darauf hinaus, daß er bei Augustin diese negative Ontologie als eine »erkenntniskritisch(e)« (1976, S. 50) »Ent-theologisierung einer Endlichkeitstheorie, d. h. Welttheorie« (1976, S. 75) am Werke sieht, mit dem Ergebnis, daß »(d)ie Möglichkeitsbedingung[en] von Zeit als *Vestigia animae* dieser *Anima* verborgen (bleiben), und sie [die *anima*] um diese transzendente Verborgenheit als bleibendes Dunkel (weiß)... Augustins Okkultum ist ... die Erkenntnis eines Nichts an Erkenntnis. Für Augustinus ist Okkultum kein ontologischer Begriff, sondern ein erkenntniskritischer Begriff.« (1976, S. 50) Darin, daß für Augustin der Begriff der Zeit in der Erkenntnis eines Nichts an Erkenntnis bestimmt ist, ist Bucher völlig beizupflichten. Doch liegt hierin nicht das Problem. Das Problem liegt darin, daß Bucher, obgleich er seine Studie als einen Einwand gegen Heidegger ausrichtet (1976, S. 42), den ontologischen Grundsatz vertritt, daß »Seiendes dadurch ausgezeichnet (ist), daß ihm Sein zukommt« (1976, S. 43). Wenn Bucher schreibt, daß das IST inhaltlich nicht bestimmt ist, wenn er den Titel der negativen Ontologie einführt, wenn es weiter bei ihm heißt, daß »die Möglichkeitsbedingung von Zeitlichkeit nicht selbst Gegenstand anschaulicher Bewußtseinsgegebenheit werden (kann)« (1976, S. 49), so scheint hier eine Kritik an derjenigen Ontologie, die vom Was, von der inhaltlichen Bestimmung dessen, was ist, absieht, anzuklingen. Aber auch Bucher bleibt dieser Ontologie und ihrer Absicht, von dem, was das Seiende ist, verpflichtet.

Der zitierte Satz, daß das Seiende dadurch ausgezeichnet sei, daß ihm Sein zukomme, meint bei Bucher nicht, daß dem Seienden die Existenz zukommen muß, sondern meint, daß die Zeit »das maßgebende Merkmal des geschaffenen ... Seienden« (1976, S. 45) ist. Bucher bestimmt die Zeit als das maßgebende Merkmal des Seienden, beziehungsweise das Sein als das das Seiende Auszeichnende. Da das, was ist, von seinem Maß her bestimmt ist; da das, was ist, von dem her erkannt wird, was es auszeichnet, wird in dieser Bestimmung das, was ist, als in Sein beziehungsweise Zeit gründend bestimmt. Bucher bestimmt also das Seiende wesensontologisch von Sein und Zeit her.

Vgl. auch: »zeitlich Seiendes ist als veränderlich Seiendes Sein in der Weise des Nicht-seins« (1976, S. 42). Die ontologische Bestimmung, die Bucher hier vornimmt ist: Seiendes ist Sein. Ob das Wesen dieses Seienden, ob das Sein (beziehungsweise die Zeit) in einer positiven oder negativen Ontologie gewonnen wird, tut nichts zur Sache. Die Sache nämlich: das Aus-dem-Blick-Rücken dessen, was das Seiende je und je ist, bleibt unberührt.

Vgl. auch die Buchersche Zitation des Augustinischen Textes: Bucher schreibt, Conf. XI. 18, 23 zitierend: »Zeit ist ›in animo velut vestigia‹.« (1976, S. 47) Schlägt man bei Augustin nach, so liest man: »Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt.« (Conf. XI. 18, 23) Die *vestigia in animo*, von denen Augustin spricht, sind die Spuren, die die Dinge in der *memoria* aufgrund von Bildern hinterlassen haben. Zwar geht es Augustin an dieser Stelle nicht um die Zeit, sondern (auf der Grundlage von *De lib. arb.* und *De mag.*) um die Gegenwärtigkeit, aufgrund derer im Zusammenhang von äußerem Ding, bildlicher Wahrnehmung und eingepprägter Spur wahres Erzählen mittels der Worte möglich ist, aber: an der Bucherschen Zitation ist abzulesen, daß ihm das, was – in diesem Fall als Spur im Geist – ist, allein als Zeit wesentlich wird (aus demselben Grund heißt es bei Bucher, nach

Augustin gäbe es Zeit, seit es Geschaffenes gebe (1976, S. 48)). Das Problem besteht also darin, daß Bucher, obgleich er weiß und klar ausspricht, daß die Zeit inhaltlich nicht bestimmt ist, die »Möglichkeitsbedingungen für Zeitlichkeit ... zum Ziel ... forschender ... Fragen« (1976, S. 50) erhebt, und so das, was ›in‹ Zeit ist, hinsichtlich dessen, was es ist, aus dem Blick der Frage rückt.

- ¹⁰ Die Titel *affectio animi*, *distentio animi* und *intentio animi* finden bei Weis synonyme Verwendung; sie stehen für die Zeit als vom Menschen gezeitigte (1984, S. 102, S. 109 [1937–1939]).
- ¹¹ »Aufgabe der Ontologie ist also die erkenntniskritische Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst.« (1984, S. 3 [1937–1939])
- ¹² Die von Berlinger angeregte Studie Lampeys (1959, S. 1 [1949]) nimmt die wesentlichen Punkte Berlingers vorweg. An den Kernaussagen seines »(Aufweises) des Zeitproblems im Anschluß an die Bekenntnisse Augustins« (ebd.) wird deutlich, daß es Lampey um eine »Philosophie des Mensch-Seins in der Zeit« (ebd.) geht, die als Geschichtsphilosophie die »›Wahrheit des Seins‹« (1959, S. 12 [1949]) aufzuweisen bemüht ist, wobei in diesem Aufweis das, was als Geschichte ereignet wurde, aus dem Blick, beziehungsweise aus dem Gedächtnis als dem Tiefengrund des Menschen gerückt wird. Der ontologische Grundsatz der Lampeyschen Arbeit lautet: »Die Grundverfassung der Welt ruht ... auf zwei Polen: auf einem Etwas, welches als eine die Gestalt ermöglichende Macht des Nichts zu deuten ist, und auf einem Nichtsein, auf das zu alle diese Gestalten tendieren.« (1959, S. 5 [1949])

Ebenso wie bei Berlinger führt der Begriff des Etwas hier in die Irre. Die Pole, auf denen die Lampeysche Welt ruht, bezeichnen die Zeit, beziehungsweise die »Faktizität der Offenheit des Sein-Könnens und Nichtsein-Könnens« (1959, S. 6 [1949]). »Auf dem Boden dieser zeitlichen Welt (seiner Tiefe und Untiefe) steht der Mensch. Sein Fragen und Antworten versteht sich in der Gebundenheit an die Mehrdeutigkeit des Seins. Seine Situation unter allen Seienden ist die in seiner Freiheit gründende Verantwortlichkeit für die Wahrheit des Seins, eben das, was wir mit Existenz bezeichnen. Jede Frage rüttelt an der scheinbaren Eindeutigkeit der Welt und macht ihre zwiespältige Mehrdeutigkeit offenbar. Und jedes eindeutige Ja bedeutet das Nein der Absonderung. Jedes Ja und Nein der menschlichen Antwort hat seinen Grund in der Vorhandenheit des Nichts. Der scholastische Satz: *Omnis determinatio negatio est*, hat ein ontologisches Fundament. Das Nichts ist nicht zu ›beseitigen‹ als das Nichts des *ens rationis* in der logischen Ordnung, es geht nicht darin auf, sondern das Nichts als Etwas-Nichts bekundet seine ›Macht‹ in der Zeitlichkeit als die die Gestaltung der Welt möglich machender Tatsächlichkeit.« (Ebd.)

Ich pflichte Lampey völlig bei: jedes Ja schließt ein Nein in sich, beziehungsweise jede Bestimmung ist Negation. Da aber dem Ja nicht wesentlich ist, daß es ein Nein in sich schließt, sondern da ihm wesentlich ist, *was für ein Nein* es in sich schließt, interessiere ich mich für das Lampeysche Ja. Dies ist das Ja zur Wahrheit, beziehungsweise das Ja zur Verantwortung für die Wahrheit.

Was ist die Wahrheit, um die es Lampey geht? Die Wahrheit des Seins, die Wahrheit dessen, ›was wir Existenz nennen‹. Da es für Lampey um die Wahrheit des Seins, um die Wahrheit dessen, was wir Existenz nennen, geht, wird für ihn »in der Wahrheitserkenntnis erkannt, daß die Dinge sind.« (1959, S. 12 [1949]) Das, was etwas ist, kommt bei Lampey, der dem »geheimnisvollen Sein der Zeitlichkeit« (1959, S. 119 [1949]) auf der Spur ist, nicht zur Sprache; was bei Lampey zur Sprache kommt ist: »das momentane kurze ›da‹; und der momentan kurze [sic!] Augenblick wird sichtbar am Da-seienden [Bindestrich im Original auf dem Zeilenumbruch]. Bedeutsam wird diese Unterscheidung von Moment und Da-sein erst, wenn die ontische Grundlage, der Ursprung und Urgrund der Zeitlichkeit, d. h. des zeitlich Daseienden zur Frage steht.« (1959, S. 126 [1949])

Das zeitlich Daseiende ist nach Lampey wesentlich bestimmt als Zeitlichkeit.

Wenn es bei Lampey allerdings heißt: »Strenggenommen jedoch fängt nicht die Dauer an, sondern das, was dauert« (1959, S. 129 [1949]), oder: »Zeit ist ›Zeit mit‹ oder ›Zeit an‹. Diese Verknüpfung der Zeit ›mit‹ etwas gehört zu ihrem ›Wesen‹ ... Die Zeit ›ist‹, sofern ein veränderlich Seiendes ist« (1959, S. 133 f. [1949]); »die Zeit ist das Nichts in einem Seienden« (1959, S. 136 [1949]), so scheint es, Lampey rücke die Dinge, die ›in‹ Zeit sind, in den Blick.

Dieser Schein trägt, da Lampey das Nichts, als das er die Zeit bestimmt hat, zum ontologischen Grund der Geschichte wendet: »Es gibt ein Sein zwischen Nichts und Zeitlichkeit« (ebd.). Hier ist nicht das Sein, sondern das Nichts bedeutsam. Dies, das Sein, ist die Wahrheit und das Seiende ist wahr, weil es ist (vgl.: »Wahr aber ist das Seiende, weil es ist.« (1959, S. 193 [1949])); so weit, so Wasbereinigt. Aber: Lampey leistet, *ähnlich den Frauen, die die Ziegel der zerbombten Häuser sammeln und reinigten*, veritable Aufbauarbeit aus dem Nichts: »Die Welt, aus Leere entstanden [sic!], streckt ihre Wurzeln aus in Richtung auf das Nichts. Die Herkunft der Welt versteht sich selbst als Herkunft aus dem ›Abgrund‹. ›Über‹ dem Abgrund war Finsternis, d. h. also das Nicht-Leuchtende. So kommt aus einem Nichts (oder besser: aus dem, was noch nicht ist) die Welt in jener Weise, daß das Nichts an ihr haften bleibt als – wie wir sehen werden – Kraft zur Zerstörung, zum Untergang. Zugleich aber ist es gerade das Nichts in der Welt, nämlich das Unbegrenzte, die scheinbare Ewigkeit, der drängende schöpferische ›Gestaltungswille‹ (ontologisch aus dem Nichts in der Welt herzuleiten), was die Welt ›Analogie‹ zum Sein werden läßt.« (1947, S. 137)

[Randbemerkung: Was Augustin angeht, so ist die Welt nicht aus Leere, sondern aus der göttlichen Formung der *materia informis*, die Augustin nicht, wie Lampey schreibt, als »das Sein des Anfangs« (1959, S. 135 [1949]), sondern als die Möglichkeit zur Form begreift, entstanden. Übrigens heißt es bei Lampey gleich zweimal: »Gott schuf nach Gen 1 die Welt *de nihilo*« (1959, S. 136, S. 144 [1949]).]

Erneut führt Lampey die beiden Pole seiner Welt an: die Gestalt ermöglichende Macht des Nichts und das Nichtsein, auf das hin alle Gestalten tendieren, beziehungsweise die Faktizität der Offenheit des Sein-Könnens und Nichtsein-Könnens. Man sieht: die Weissche »Wirkkraft des Daseins« hat sich angesichts des Abgrundes, vor dem Lampey steht, geteilt.

Die bemerkenswerteste Formulierung in dem obigen Zitat besteht übrigens in der Verkehrung der Vergangenheit in die Zukunft. Das Gedächtnis, so Lampey, ist der Personenkern schlechthin: der Tiefengrund und die Leben zeugende Urkraft des Menschen, der eigentliche Grund, aus dem er lebt. Soll im Jahre 1949 ein Weiterleben in Deutschland möglich sein, so muß um alles in der Welt vergessen gemacht werden, was ereignet wurde. Wenn in den Jahren nach 1945 in Deutschland etwas zu sehen war, so war es die Kraft zur Zerstörung. Diese, die Zerstörung, wird von Lampey, und hierin führt sozusagen schon Berlinger die Feder, dem, was noch nicht ist, überantwortet.

¹³ »Das zeitliche Dasein ist somit eine ständige Anspannung auf einen künftigen Zustand hin. In dieser Anspannung vergißt die Seele gleichsam die gegenwärtigen Dinge, sie geht interesselos an ihnen vorbei.« (Boros 1954, S. 187)

¹⁴ Boros knüpft für seine Darstellung an dem »Geschichtsbewußtsein« (1954, S. 1) an, das »in unserer Zeit mit so großer Kraft auferstanden [!] [ist und] ... die Aufmerksamkeit auf die zeitlichen Grundlagen der Geschichtlichkeit gelenkt (hat)« (ebd.). Erst mit diesem auferstandenen Geschichtsbewußtsein sei »die wissenschaftliche Situation für ein neues Durchdenken des augustininischen Gedankensystems reif geworden.« (Ebd.) Boros gibt weder an, auf wen die Auferstehung des Geschichtsbewußtseins zurückgeht, noch geht er mit einem Wort auf seine Zeit ein. Das neue Durchdenken des Augustininischen Gedankensystems führt Boros dahin, »die individualgeschichtliche Frage ... [und]

die universalgeschichtliche Frage« (1954, S. 14), auf die Augustin hingewiesen habe (ebd.), zu beantworten, indem er das klassische Stufenschema des Seienden als ein Schema der »Stufen der Zeitlichkeit« (1954, S. 22) deutet (für die vier Stufen vgl. 1954, S. 22, S. 24, S. 26, S. 28). Der Übergang »von einer Stufe der Zeitlichkeit zu einer höheren« (1954, S. 150), so Boros »stellt nach Augustinus das Wesen der Geschichte dar« (ebd.): »In diesem Augenblick nämlich tritt die Seele aus jener niederen Stufe der Zeitlichkeit heraus, tritt von Zerrissenheit in die Sammlung über, oder – anders ausgedrückt – von der Ek-stase in das Sein.« (1954, S. 159, vgl. a. S. 53 f.)

Hierbei gilt für Boros, daß »die Geschichte eine Offenbarungsweise Gottes ist« (1954., S. 109). »Das ›Mit-Sein‹ mit Gott wird hier auf Erden vorbereitet, aber nie erreicht, – darum ist die Geschichte eine ständige Spannung ohne Erfüllung... Die Dynamik der Geschichte verkündet den, auf den [der] geschichtliche Drang hinzielt: Gott.« (Ebd.) Boros weiß, daß die »Ebene [der] Zeitlichkeit ... wesentlich den Krieg (bedeutet). Kriege, Zerstörungen und in deren Folge Hungersnot und Pest, bedeuten ... nicht nur eine geschichtliche Wirklichkeit, sondern ein Wesensmerkmal der Ebene [der] Zeitlichkeit.« (1954, S. 168) »(W)ir (finden) meistens auch noch den Feind in der Herzenstiefe dessen, den wir für unseren Freund gehalten haben.« Aber es ist für Boros nicht der Mensch, an dem es liegt, daß er »in seinem ganzen Leben von Feinden umgeben ist« (1954, S. 180 f.). »Nur die Not treibt die Seelen dazu [zu kämpfen].« (1954, S. 170) Die Verantwortung für diese Unbill der Geschichte tragen nicht die Menschen, sondern »(g)eheimnisvolle ... dämonische Mächte« (1954, S. 169). Angesichts dieser Geschichtserfahrung schlägt Boros die Gelassenheit vor, die »als das völlige Sich-verlassen auf die Erziehung Gottes« (1954, S. 208 A) »die Sinnlosigkeit [der Geschichte] als Sinn« (1954, S. 207), als »Mittel der göttlichen Erziehung« (1954, S. 208) annimmt.

- 15 Der klassische ontologische Grundsatz, daß »(w)ahre Erkenntnis Erkenntnis des Wesens (ist) und nur mit der Frage nach dem Was initiiert werden (kann)« (1964, S. 132), was bedeutet, daß »(a)uch bei Tatsachenfeststellungen und Existentialurteilen ein Minimum an Washeit, von dem Faktizität und Existenz ausgesagt werden sollen, erkannt sein (muß)« (ebd.), bleibt bei Lechner ohne Konsequenzen. Er führt den Schüler Berlingers in keiner Hinsicht dazu, die Tatsachen, also das, was als Geschichte ereignet wurde, zur Kenntnis zu nehmen.
- 16 »Einer der wichtigsten Vermittler von Heideggers Denken für die französische Welt, der in Lyon tätige Jean Beaufret (gest. 1982), ... ist jetzt in ein arges Zwielicht geraten ... seit der Historiker Robert Faurisson ..., der unsägliche Propagandist der ›Auschwitz-Lüge‹, Briefe Beaufrets veröffentlicht hat. In der Zeitschrift *Annales d'Histoire Révisioniste* (Nr. 3, 1987) sind diese von Beaufret an Faurisson gerichteten Briefe aus dem Januar 1978 publiziert, in denen Faurisson Unterstützung für seine Forschungsarbeit erfährt und Ermunterung, auf dem Wege weiterzugehen. Es sei im Grunde auch sein, Beaufrets, Weg; nur habe er sich nicht schriftlich geäußert, sondern seinen Standpunkt nur mündlich vertreten.« (Ott 1988, S. 14 f.)
- 17 Der Kürze halber nur soviel: Das Wenige, was Gadamer zu Augustin sagt, ist vernachlässigbar. Flasch wundert sich, daß in der Vorlesung Heideggers *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* aus dem Wintersemester 1925/26 bezüglich der Augustinischen Ausführungen zur Zeit »vom X., statt vom XI. Buch die Rede ist und daß der Herausgeber dies unbemerkt durchgehen ließ« (1993, S. 54, Anm. 26). Gleich doppelt wunderbar ist es, daß auch Gadamer eben diesen Fehler macht (1969, S. 17). Da Gadamer seine knappen Bemerkungen zu Augustin allerdings auf die *curiositas* ausrichtet, (1969, S. 18), die Heidegger sowohl in der Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus*, als auch in *Sein und Zeit* § 36 für den Augustinischen Zentralbegriff des X. Buches ausgibt, liegt hier, bei Gadamer, wohl weniger ein ›Fehler‹, sondern eine unausgewiesene Anknüpfung an den

»Meister des Denkens« (Gadamer 1969, S. 35) vor, die dann Augustin unterschoben wird.

Vernachlässigbar ist das Wenige, das Gadamer deklamatorisch zu Augustin vorbringt, weil Gadamer auch ohne Rekurs auf Augustin deutlich genug wird: »Das Sichverbergen im Gedankenlosen der Selbstverständlichkeit ist wie ein großer, durch seine Widerstandslosigkeit unbesiegliger Widerstand, dem das philosophische Denken und Begreifenwollen ständig zu begegnen hat.« (1969, S. 17) Was heißt das? Wie begegnet das philosophische Denken dem Widerstand des Sichverbergens im Gedankenlosen? »Das Selbstverständliche zu denken, ist eine Aufgabe von eigentümlicher Schwierigkeit. Es gilt das 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 solchen Entzuges seine eigentliche Beunruhigung empfängt.« (Ebd.) Auf das, was Gadamer im Rücken liegt, kommen wir noch zu sprechen; hier sei nur auf die Bestimmung der philosophischen Erkenntnis, die im Denken des Selbstverständlichen liege, verwiesen.

Schon Gadamer also, und nicht erst Herrmann, weist das Selbstverständliche als die Sache der Philosophie aus. Gadamers Ausführungen über leere Zeit, über »alle Formen des Disponierens über die Zeit« (1969, S. 21), über Zeit als »Leerhorizont« (1969, S. 23), darüber, daß »Zeit ist, daß Sein sich ereignet« (1969, S. 24), brauchen hier nicht zu interessieren. Daß Gadamer hier die Heideggerische Unterscheidung zwischen vulgärer und ursprünglicher Zeit vorführt, sagt er selbst. (1969, S. 23 f.) Daß, wo nach der Zeit als dem sich Ereignen des Seins gefragt wird, dasjenige, *was sich ereignet*, aus der Blickbahn verschwunden ist, versteht sich bei einem Adepten wie Gadamer von selbst und braucht hier nicht weiter ausgeführt werden.

Was Gadamer zu einem würdigen Nachbarn Beaufrets macht, sind seine Äußerungen zur Epoche. Ich werde die Gadamerschen Ausführungen nicht kommentieren. Nur eins sei ihnen vorausgeschickt: das »epochemachende Ereignis«, das, wovon »Abschied zu nehmen ist«, das »absinkende Alte«, »die vergangene Welt in ihrem Vorbei«, der »Untergang der Anfang ist«, das also, worauf sich die Gadamersche Hoffnung, es möge in der »zögernden Weile einiges Haltbares sein« bezieht, bezeichnet die Zeit; und zwar die Zeit von 1933 bis 1945. Vor diesem Hintergrund und auf diese, sagen wir: phänomenologische Grundstellung hin bedürfen die Gadamerschen Worte keines Kommentars. Vor diesem Hintergrund, beziehungsweise auf diese Grundhaltung hin, ist Gadamer der Nachbarschaft Beaufrets würdig: »Was ist also eine Epoche? ... Ein epochemachendes Ereignis setzt einen Einschnitt. Es setzt das, was davor lag, als alt, und alles was nun kommt als neu... Wenn in uns das Bewußtsein erwacht, daß eine neue Epoche anbricht, oder wenn wir in der Rückschau geschichtlicher Erfahrung zu einer solchen Beurteilung des Geschehens gelangen, dann heißt das, daß nicht einfach Altes vergessen und Neues begrüßt wird. Wo eine neue Epoche anbricht, gilt es vielmehr, vom Alten Abschied zu nehmen. Das ist kein Vergessen, sondern eher ein Erkennen. Denn im Abschied geschieht Erkenntnis ... Wenn das richtig ist, dann ist die Zeiterfahrung, die hier gemacht wird, durch den Charakter des *Übergangs* bestimmt... Hölderlins Tragödie setzt bekanntlich dem Deuter, der gewohnte tragische Schuldtheorien anwenden will, die große Schwierigkeit entgegen, daß, was Schuld oder Vergehen sein soll, ganz ungreifbar ist.« (1969, S. 30 ff.)

Bei dieser Stelle kann ich mich einer kurzen Anmerkung doch nicht enthalten: Daß Hölderlin angeführt wird, verdankt sich natürlich dem Umstand, daß Hölderlin des Meisters erster und vornehmster Dichter ist, tut aber *überhaupt nichts* zur Sache. Die Sache, um die es hier geht, ist die Schuld, die am Alten, von dem Abschied zu nehmen Gadamer sichtlich schwer fällt, hängt. Die Schuld – die geradezu das eigentlichste Kennzeichen der Epoche ist, von der sich Gadamer

noch wenigstens einiges Haltbares erwünscht – ist es, die bei Gadamer nicht zur Sprache kommt. Es ist diese Schuld, die unter dem Deckmantel des Hölderlinschen *Empedokles* ins Ungreifbare diffundiert: »Hier«, schreibt Gadamer und meint den *Empedokles* (»(h)ier« zitiere ich und verstehe: Hier und Heute, 1969, die Erfahrung der radikalen Barbarei im Rücken), »hier« also »ist der Übergang, das Anderswerden der Zeit das alleinige Thema« (ebd.). Die Zeit ist (nicht nur) bei Gadamer das alleinige Thema, damit das, was hinterrücks liegt, dem Denken selbstverständlich bleibe. Diese Sicht auf die Zeit, die in der Absicht von dem Was gründet, war bei Lampey auf einen radikalen Neuanfang hin formuliert. Bei Gadamer hingegen steht sie im Zusammenhang der Bejahung (!) der Vergangenheit: »das ... Abgeschiedene, die vergangene Welt, (wird) eben in ihrem Vorbei durch die Einsicht in die Notwendigkeit der Auflösung zugleich bejaht.« (1969, S. 32 f.) Gadamer trauert besseren Zeiten hinterher: »Wenn es richtig ist, was ich zu zeigen suchte, daß der Übergang immer die gespannte Stellung zwischen Abschied und Öffnung in ein unbestimmt Neues innehat, dann ist die Möglichkeit des unbestimmt Neuen abhängig von der Kraft, mit der wir Abschied nehmen können... Vielleicht darf ich mit einem Hölderlin-Wort das zusammenfassen, was auch unser Zeitgefühl eines Übergangs und unsere Empfindung erfüllter Zeit ausspricht: ›Daß in der zögernden Weile einiges Haltbares sei.« (1969, S. 35) (Daß die Weile zögerte und einiges Haltbares war, sieht man nicht nur bei einem Blick auf die Besetzung der Richterstellen in der BRD nach 1945.)

¹⁸ (Für Fischers Deutung der Zeitproblematik bei Augustin vgl. außerdem 1987 b, 1998, 2000 a; 2000 b.) Fischer deutet die Augustinische Zeitproblematik auch in den letztgenannten Studien von der existentialontologischen Wesensbestimmung des Menschen her: »In der Untersuchung des Seins der Zeit geht es [Augustin] ... um eine gezielte Vertiefung der Frage ..., wer er selbst in seinem Inneren sei.« (1998, S. 512) Auch hier läßt Fischer die Zeit wesentlich werden. (1998, S. 537) »Was ... als Gegenwart [!] da ist, ist die Anspannung, durch die das, was zukünftig war, hinübergeschafft wird, so daß es etwas Vergangenes wird... Augustins Antwort auf die Frage nach der Zeit spannt den Geist ... durch zeitlichen Vollzug in die Zeiten... Da das Sein der Zeit nur faßbar wird, wenn und solange ein Geist sich ihr zuwendet ... und sich auf die Zeiten ausstreckt, lenkt die Lösung den Blick auf den Geist und seine Aufgabe, die hinter der Frage nach dem Sein der Zeit steht. Insoweit trifft die stichwortartige Verdichtung des denkerischen Ergebnisses zu, die Heidegger als *Schluß* seiner Auslegung der Zeitbetrachtung Augustins formuliert hat: ›Das Wesen der Zeit erkennen, das Wesen wird nur erkannt, wenn wir es wesentlich werden lassen.« (1998 S. 537; das Zitat Heideggers stammt aus dem Beuroner Vortrag.) (Daß Fischer die existentialontologische Deutungstradition um einen weiteren Titel bereichert, nämlich um die »*Entflüchtigung des Zeitlichen*« (1998, S. XLV), die er als den Gegensatz der »*Entzeitlichung der Zeit* [?!]« (ebd.) versteht, sei erwähnt.)