

## *Heidegger und Augustin. Zur hermeneutischen Wahrheit*

(Paru dans E. RICHTER (Dir.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1997, 161-173)

Was ist hermeneutische Wahrheit? In aller Kürze ist es die Wahrheit des Verstehens. Die Wahrheit des Verstehens meint sicherlich im Sinne des genitivus objectivus die Angemessenheit, die Adäquatheit des Verstehens. Aber die Wahrheit des Verstehens ist auch hier als genitivus subjectivus zu hören, d.h. als die Wahrheit, die dem Verstehen als solchem eignet. Es ist für die Wahrheit des Verstehens konstitutiv, daß der Verstehende zu dem gehört, was er versteht. Dieses Verstehen der Wahrheit ist von einem Wahrheitsverständnis abzuheben, das Wahrheit im Gegenteil als etwas von mir unabhängiges konstruiert, in dem Sinne etwa, wie man sagen kann, daß ein mathematischer Satz wahr ist, auch wenn und gerade weil dessen Geltung von mir unabhängig bleibt. Dies kann man ruhig eine "objektive" Wahrheit nennen und die hermeneutische Wahrheit hat sie nie in Abrede stellen wollen.

Zur hermeneutischen Wahrheit gehört indes, das sie sich nur im Vollzug erfahren läßt. Dies muß aber nicht im Sinne des Pragmatismus eine Wahrheit sein, die mir 'paßt' oder die mir nützlich ist. Denn die sog. "schmerzliche Wahrheit" - die ja für unser endliches Dasein keine entlegene Erfahrung ist - gehört auch und erst recht zur hermeneutischen Erfahrung. Sie ist eine Wahrheit, die mich betrifft und vielleicht direkter und objektiver als jede von mir unabhängige Wahrheit, auch wenn sie von keinem anderen nachvollzogen werden kann. Man kann sich etwa vorstellen, daß jemand durch eine Anspielung in einem Vortrag oder in einem Gespräch etwas sagt, was mich trifft, was mir nahe geht und mir dadurch etwas erschließt: Schmerzliches, Erfreuliches, was auch immer, aber ein Wahres, wobei es sehr wohl möglich ist, daß ich der einzige im Saal bin, der diese Wahrheit erfährt, dem die Augen dabei aufgehen. Nichtsdestoweniger darf man auch für diese Wahrheit von Adäquatheit, von Richtigkeit sprechen: Was mir da mitgeteilt, erschlossen wird, entspricht dem, was da ist, läßt mich erfahren, wie es mit der Sache steht - auch wenn es mir nicht paßt und gerade dann wenn es mir nicht in den Kram paßt. Diese Erfahrung machen wir ständig, sind wir doch selbstbekümmerte Wesen, die sich selbst fraglich sind und dadurch von Wahrheitserfahrungen betroffen, die uns nahe gehen, die unsere Fraglichkeit mit in die Erschließung der Wahrheit hineinziehen, ja die diese Fraglichkeit selber erschließen.

Diese Erfahrung ist die der hermeneutischen Wahrheit. Diese Wahrheit, die zum Sinn des Daseins gehört, ist eine, die Heidegger mit Augustin teilt.

Diese hermeneutische Wahrheit ließe sich auch als eine augustinische bezeichnen. Die Motivation für Augustin ist gewiß religiös: die mich betreffende Wahrheit ist die, die den Sinn meines Lebens angeht und d.h. die, die mich sogar rettet, auch wenn ich vor ihr nicht bestehen kann. Ihren Vollzug hat Augustin deshalb in seinen *Confessiones*, in einem Selbstgespräch vor Gott zur Ausführung gebracht.

Wenn ich behaupte, daß Augustin und Heidegger diese Wahrheit teilen, so ist das nicht nach der Richtung zu banalisieren, daß Heidegger etwa diese Wahrheit von Augustin ‘übernommen’ hätte oder daß Augustin ihn historisch ‘beeinflußt’ hätte. Das kann man nicht so genau wissen, auch wenn vieles dafür sprechen mag. Es ist wichtiger, die philosophische Entsprechung beider Denker zu sehen, denn sie bürgt auch für ein Philosophieverständnis, aber auch eine Praxis der Philosophie, die mit einem Daseinsverständnis zusammenhängen, die Heidegger und Augustin engstens verbindet. Denn man konnte lange die Vermutung hegen, daß Heideggers berühmte Umschreibung des Daseins in *Sein und Zeit* als des Seienden, dem es “in seinem Sein *um* dieses Sein geht” eine augustinische Quelle hatte. Hannah Arendt hatte seit langem auf die augustinische Formel, daß ich für mich selbst eine offene Frage bin (*quaestio mihi factus sum*), hingewiesen, als sie selber konsequent den Weg von Heidegger zu Augustin zurückging. Die berühmte Formel taucht nun so oft in der neuerdings veröffentlichten Augustin-Vorlesung vom Sommersemester 1921, daß man vor der Konsequenz nicht zurückschrecken darf, daß das Heideggersche Daseinsverständnis nichts anderes tut, als ein Augustinisches Zitat auf den Begriff zu bringen. Dies wird umso deutlicher, wenn man bedenkt, daß *Sein und Zeit* der obengenannten ‘Definition’ des Daseins eine auch sonst in den Vorlesungen traktierte Erörterung über die Struktur des ‘Fragens’ vorangehen läßt, aus der hervorgeht, daß das in Frage stehende immer und primär das Dasein ist. Dieses Seiende, das “die Seinsmöglichkeit des Fragens” faßt Heidegger terminologisch als Dasein. In letzter Radikalität ist es das Seiende, das für sich selbst eine Frage ist, wie es Augustin faßte, *quaestio mihi factus sum*, wobei “*factus*” bereits eine schöne Vorwegnahme der ‘Faktizität’ indiziert, die in den früheren Vorlesungen Heideggers so überragend ist und in *Sein und Zeit* etwas zurückzutreten scheint, und zwar zugunsten der ‘Seinsfrage’.

So mochte es für manche verblüffend erscheinen, daß in *Sein und Zeit* diese radikale Fraglichkeit dem Sein zugesprochen wurde, als Heidegger etwa behauptete, daß “das Seiende vom Charakter des Daseins zur Seinsfrage selbst einen - vielleicht sogar ausgezeichneten - Bezug hat” (SZ, 8). Gemeint ist aber hier nicht das Sein der aristotelischen Metaphysik oder die semantische, tugendhathafte Frage nach dem einheitlichen Sinn des Verbs ‘sein’, sondern

die Frage nach dem Sein, das für sich selbst fraglich ist, d.h. nach dem Seienden, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht, d.h. die Frage nach unserem Seinkönnen oder nach dem, was Heidegger in seinen frühesten Vorlesungen das “Wie” der Faktizität nennt.<sup>1</sup> Dieses Wie, dieses Seinkönnen läßt sich nur als Vollzug ansprechen, denn es geht nicht um eine feststellbare Tatsache, um ein ‘Objekt’, das mir gegenüber stünde, sondern um eine Aufgabe, die ich aufzunehmen habe, die ich aber auch verfehlen kann, indem ich mich von anderen Beschäftigungen ablenken lasse, ab-lenken nämlich von der zentralen Frage, die ich für mich selbst bin. Da-sein, erläuterte Heidegger in seinen frühen Vorlesungen, heißt gerade “Nichtweglaufen”,<sup>2</sup> sondern dieses Dasein in einem gewissen “Wie” zu vollziehen.

Erst recht in Augustin konnte Heidegger einen Gewährsmann für eine solche Wahrheitserfahrung finden, die sich gerade darin bezeugt, daß sie sich meist verfehlt. In der Vorlesung vom Sommersemester 1921 schließt sich Heidegger daher congenial an die Augustinische Redeweise von der *defluxio*, von der Zerstreuung des Lebens an: “Denn in *multa defluximus*, wir zerfließen in Mannigfaltiges und gehen in der Zerstreutheit auf.”<sup>3</sup> Sehr genau wird auch Heidegger die verschiedenen Richtungen der “Defluxionsmöglichkeit” des Daseins verfolgen, deren es drei gibt: die *concupiscentia carnis*, die *concupiscentia oculorum* und die *ambitio saeculi*. Aber Heidegger geht es nicht um die Klassifizierung der *concupiscentia* als solche, denn nur “von außen gesehen sieht es so aus, als gäbe Augustin eine bequeme Klassifikation der verschiedenen Richtungen der *concupiscentia*”<sup>4</sup> oder ‘Begierlichkeit’. Es geht Heidegger nicht um eine moralisch-religiöse Verurteilung der *tentatio*, sondern um die Zwiespältigkeit des Lebens selber, die Augustin mit so hellen Augen gesehen hat. Denn es gehört auch zu dieser Zerrissenheit, daß man nicht einmal weiß, ob man sein Wie, sein Da eigentlich oder uneigentlich vollzieht, weil dem Dasein eine letzte Sicherheit abgeht. Es ist nach Heidegger gerade Augustins ungeheures Verdienst, diese radikale Unsicherheit und Zerrissenheit gesehen zu haben, auch wenn es auch bei ihm die unleugbare Tendenz gab, sie durch den Bezug zu Gott zu überwinden. In dieser beschwichtigenden Tendenz sieht Heidegger - phänomenologisch vielleicht

---

<sup>1</sup>Diese nach der *communis opinio* erst später auftreten sollende ‘ontologische’ Wendung findet sich übrigens bereits in der Augustinusvorlesung von 1921, GA 60, 243: “Das ‘*Je mehr das Leben zu sich selbst kommt*’ ist die zweite Bestimmung und zeigt 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.”

<sup>2</sup>GA 63, 7.

<sup>3</sup>M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 205 ff, 250 u.ö.

<sup>4</sup>GA 60, 211.

nicht zu Unrecht - einen 'Abfall' vor dem Ansatz bei der Frage, die ich für mich selbst bin. Denn: "Mit dem 'quaestio mihi factus sum' steigert sich der Abstand von Gott" (GA 60, 283). So verspricht Heidegger sozusagen augustinischer als Augustin zu sein und bei der radikalen Fraglichkeit, die das Dasein für sich selbst ist, auszuharren: "So ist der Erfahrungsvollzug für sich selber immer in Unsicherheit. Es gibt gar keinen *medius locus* im Erfahrungszusammenhang, wo nicht die Gegenmöglichkeit mit da wären, so daß Augustin sagen muß: *ex qua parte stet victoria nescio*" (wohin das eigene Leben schließlich ausschlägt). Es ist eine teuflische Zerrissenheit im Erfahren als solchem aufgedeckt" (GA 60, 209).

Diese faktische, also unentrinnbare Verunsicherung ist gerade die phänomenologische Dimension, die Heidegger an der Erfahrung des Urchristentums wiederzugewinnen strebt. Sein erster Gewährsmann ist hier Paulus, weil er sehr wohl erkannte, daß dem Christen die Sicherheit über das neue Kommen des Herrn vollkommen entgleitet. Das zeitigt auch Konsequenzen für das Zeitverständnis, das Heidegger aus der Erfahrung des Urchristentums herauszugewinnen trachtet, dieses allesüberragende Thema der Zeit, dem Heidegger und Augustin ihre prägnantesten Seiten gewidmet haben : Die Hoffnung, die Erwartung auf das Kommen des Herrn ist nicht nach Heidegger ein Warten auf ein kommendes, künftiges, punktuelles Ereignis, sondern deutet auf ein Wie der Existenz, das uns auf uns selbst und unsere radikale faktische Unsicherheit zurückweist.<sup>5</sup>

Was Heidegger an dieser Zeitlichkeit fasziniert, ist, daß es – entgegen der traditionellen Auffassung der Zeit als eines Kalküls des Geschehens – eine Zeit ist, mit der man gerade *nicht* 'rechnen' kann. Das geläufige Rechnen mit der Zeit ist deshalb für Heidegger uneigentlich, weil es eine abstrakte, unendliche und lineare Zeit konstruierte, die sozusagen die grundlegendere Unberechenbarkeit der Zeit verdecken will. Diese Erfahrung der Zeitlichkeit, des Seins in der rechnungsspottenden Zeit, fand Heidegger im Urchristentum. Für den Christen komme es allein auf dieses neue 'Wie' des faktischen Lebens, nicht um einen festen Halt, vielmehr um das gerade Gegenteil: "Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutendheiten des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig" (GA 60, 105). Dies mag übrigens dazu beitragen, ein Licht auf Heideggers teilweise sehr scharfe Polemik - damals schon, aber auch später - gegen die katholische Weltanschauung und ihre Institutionen<sup>6</sup> zu werfen, die er geradezu eines

---

<sup>5</sup>Vgl. GA 60, 102 ff.

<sup>6</sup> Die Schärfe der Invektiven verrät freilich vor allem, wie sehr sie Heidegger unter die Haut ging.

Verrats an ihrer Sache zieh, weil sie gerade die christliche Urerfahrung der radikalen Unsicherheit in ihr Gegenteil, nämlich in ein System der Heilsicherung verkehrt habe. So behauptet Heidegger: “Der Christ findet nicht in Gott seinen ‘Halt’ (vgl. Jaspers). Das ist eine Blasphemie! Gott ist nie ein ‘Halt’ ” (GA 60, 122). Man könnte noch weiter gehen und darin den wahren Grund für Heideggers komplexe ‘Entfremdung’ vom Christentum, zumindest vom offiziellen, dogmatisch-kirchlichen Christentum erblicken: Indem er sich gegen das kirchliche System der Heilssicherung kehrte, glaubte er vielleicht selber noch ‘christlicher’ zu sein als die offizielle Theologie. Daß er in Paulus, Augustin und Luther Stützen für seine Abkehr von jeder rationalisierenden Theologie - im Namen einer *theologia crucis*, die bei Heidegger wohl fehlt, aber deren Stelle durch eine Hölderlinsche und Nietzschesche Theologie des Fehls Gottes gefüllt wird - finden konnte, leuchtet sachlich und historisch ein.

Aber diesen theologischen Faden werden wir hier leider nicht weiter verfolgen. Uns interessiert hier primär Heideggers phänomenologische Rezeption Augustins, die darauf aus ist, philosophische Konsequenzen aus der von Augustin gesehenen radikalen Unsicherheit des Verstehens für das Daseinsverständnis zu ziehen. Die hermeneutische Wahrheit, die daraus resultiert, wird selber eine in sich selbst zerissene bleiben, eine für sich selbst fragliche. Das zeigt sich exemplarisch an Heideggers zentralen Verstehensbegriff. Der aus den methodologischen Diskussionen des 19. Jh. bekannte Terminus des Verstehens wird bei Heidegger seines rein kognitiven Charakters entkleidet. Wie in der umgänglichen Formel “sich auf etwas Verstehen” zeigt Verstehen ein Können an, “in der Bedeutung von ‘einer Sache vorstehen können’, ‘ihr gewachsen sein’”.<sup>7</sup> Etwas verstehen, heißt nicht in erster Linie etwas theoretisch erkennen, sondern, damit fertigwerden, damit zu Rande kommen. Aber die Pointe dieses Verstehens ist eben, daß dieses Verstehen, das ein Können unserer Selbst indiziert, immer zugleich ein Nichtverstehen, ein *Nichtkönnen* ist. Wir sind auf das Verstehen und das Können aus, weil sie uns auf grundsätzlichem Niveau geradezu fehlen. Einer Sache gewachsen sein bedeutet ja, daß man ihr gerade und nur ‘gewachsen’ ist und daß dieses Können stets auch in ein Nichtkönnen umzuschlagen droht. Diesen Umstand drückt auf schlagartige Weise der in *Sein und Zeit* eingeführte<sup>8</sup> Begriff der Geworfenheit aus: Wir finden uns in den Fluß der

---

<sup>7</sup>*Sein und Zeit*, 143.

<sup>8</sup>Nach T. Kisiel (*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 498) wurde dieser Geworfenheitsbegriff erst in der endgültigen Fassung von *Sein und Zeit* eingeführt. Doch finden sich bezeichnenderweise bereits in einen Entwürfen zur Augustinvorlesung vom SS 1921 Vorprägungen dieser *derilictio* (vgl. GA 60, 251: “die Unruhe - das Geworfenwerden”).

Existenz geworfen, wo uns jeder absolute Halt abgeht, so sehr wir uns mit der Illusion eines solchen trösten mögen. Nur eines ist sicher: der Tod. In den laufen wir vor, schreibt plastisch Heidegger, um den unaufhaltsamen Gang des bitteren Endes zu betonen, das nicht nur irgendwann auf uns zukommt, sondern uns stets beherrscht. Wir suchen zu verstehen, weil wir in diesem Vorlaufen nichts verstehen und nur vorläufig verstehen. Nie verstehen wir etwas ganz, nie kommen wir mit dieser Welt ganz zu Rande, jede Wahrheit ist stets nur eine halbe Wahrheit, alle Versicherungen sind provisorisch, aber in dieser Zwielfichtigkeit ereignet sich nun einmal alles menschliche Verstehen. Verstehen ist sozusagen ein flackerndes Wachsein in der Nacht, die umgreifender ist als jede Helle. Zwischen diesen zwei Polen des Wachseins und der Nacht schwebt das ganze Denken Heideggers. Vielleicht hat er in seinen düstersten Momenten das Dunkle betont. In seinen jüngeren Jahren, zu denen die Hermeneutik der Faktizität von 1923 natürlich gehörte, insistierte er dafür mehr auf die Helle, auf die aufklärerische Dimension des Verstehens, auf die "Anzeige des möglichen Wachseins"<sup>9</sup>, die in jedem faktischen Dasein lauerte. "Hermeneutik" war dafür kein schlechtes Wort. Denn darin hört man auch den Götternamen Hermes und damit auch das Hermetische dessen, was nach Verstehen drängt: Was man zu verstehen sucht und tatsächlich auch versteht, bleibt zugleich verschlossen. Gegenüber dieser unentrinnbaren Verstrickung von Verschlossenheit und Erschlossenheit ist die ehrlichste Haltung eben die des Wachseins, des "Wachseins des Daseins für sich selbst".<sup>10</sup> Nur das, aber zugleich nichts weniger als das.

Es gibt etwas Augustinisches in der Art und Weise, wie Heidegger Wahrheit und Irre zusammensieht.<sup>11</sup> Jedes Entdecken des Seienden ist zugleich ein Verdecken des Seins. Ja, das Motiv der Eitelkeit oder der vanitas, das bei Augustin so zentral ist, ist gar nicht so fern von dieser Aletheia-Konzeption Heideggers: Es ist ein Wahn zu meinen, das Entdecken sei nicht zugleich ein Verbergen. Schließlich wird Heidegger in gut augustinischer Nachfolge nahezu die gesamte Wissenschaft, ja jeden Versuch, das Seiende zu erklären, der Seinsvergessenheit verdächtigen. Sein Abschied von der Metaphysik oder, bescheidener gesagt, sein Versuch, von der Metaphysik Abstand zu nehmen, läßt sich durchaus als eine Kritik an der Vanitas des Wissen- und Beherrschenwollens. Das Daseinsverständnis, das Heidegger dagegen aufrichtet, ist ein Dasein, das auf diese Sicherheit verzichtet und eine Wachsamkeit gegenüber der *tentatio* des Beherrschenwollens ausbildet.

---

<sup>9</sup>GA 63, 7.

<sup>10</sup>GA 63, 15.

<sup>11</sup>Zum (paulinischen) Motiv des Wachseins in der Augustinovorlesung, vgl. GA 60, 105.

Daher erklärt sich Heideggers lebhaftes Interesse für die Problematik der *tentatio* bei Augustin. Denn die größte *tentatio* ist nämlich die, daß sich das Dasein selbst versteckt. Das Dasein geht nur allzu gern in die Defluxion, in die Selbstzertreuung auf, um seiner radikalen Unsicherheit auszuweichen. Das Motiv des 'Man' findet sich hier bereits vorgebildet, erst recht das des "Geredes", das uns die Last unseres Daseins abnimmt. In der Herrschaft des "Redens" sieht der Heidegger der Augustinvorlesung geradezu den Herd der von ihm ins Philosophische gewendeten, d.h. zum Existenzial erhobenen *tentatio*: "Die Charakterisierung der Sprache, genauer des Redens, des Sichmitteilens und Vernehemens als Herd dieser Weise von *tentatio* [im *amari velle*], führt den mitweltlichen Erfahrungszusammenhang auf die entscheidende Weise des *Vollzugs* mitweltlichen Erfahrens zurück. Zugleich ist damit angedeutet, wie gerade in dieser Vollzugsweise ihrem eigensten Sinne nach die Möglichkeiten des Sichversteckens, Spielens usf. besonders groß sind" (GA 60, 229).

Dies ist die letzte Solidarität zwischen Heidegger und Augustin, die ich hier noch zur Sprache bringen möchte: ihre platonische Zurückhaltung gegenüber den umherlaufenen Reden, d.h. dem Gerede als einer das Dasein überwältigenden Zersteuungsmöglichkeit. Sie begründet selbstverständlich die bedächtige Distanz, die Augustin und Heidegger gegenüber jeder Öffentlichkeit (die « alles verdunkelt »), ja gegenüber der Politik selbst einnehmen, als wäre die Selbstwelt in der verflachenden Öffentlichkeit des Politischen sich selbst entfremdet und nur in der *civitas dei* heimisch. Dies *civitate-dei*-Motiv nährt bei beiden einen großen, kritisch zu nennenden Verdacht gegenüber den gängigen Mitteilungsformen, der scheinbaren Kommunikation, ja gegenüber der Sprachlichkeit als solcher, die Heidegger im Umkreis von *Sein und Zeit* sogar dazu führt, die Sprache vom Horizont des Geredes aus zu betrachten und dadurch deren "Sekundarität" zu erweisen.<sup>12</sup>

Es ging aber dabei nicht um die Sekundarität der Sprache als solcher, sondern vielmehr um die Anfälligkeit der Sprachdimension für das Gerede, für das nur Nachgeredete, für das nicht wirklich Nachvollzogene. Die Destruktion ist just dagegen gerichtet. Es geht dabei Heidegger sozusagen um eine selbstkritische Sprachlichkeit, die sich ihrer eigenen Mittel stets versichert und sich nicht von den umherlaufenden Sprach- und

---

<sup>12</sup>Für Augustin denke man dabei insbesondere an seine gegen die Herrschaft der Sprachlichkeit gerichtete Schrift *De magistro*. Für Heideggers Verständnis der Sprache in *Sein und Zeit* und seiner Tendenz, sie mit dem Gerede zusammenzusehen, vgl. meine Studie über "L'intelligence herméneutique du langage", in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993 (jetzt auf Englisch in Vf., *Sources of Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1995, 141-155).

Kommunikationsformen beirren läßt. Das Modell dieser Sprachlichkeit ist vielleicht weniger der Dialog als der Selbstdialog, das Selbstgespräch der Seele mit sich selbst. Es wird Heidegger ja oft vorgeworfen, daß er das Dialogische verkannte, daß er kein Mensch des Dialogs gewesen sei, usf. Wie es auch damit stehen mag, glaube ich, daß Heidegger vielleicht deswegen kein Mensch der 'Kommunikation' war (so weit das stimmen mag), weil er erkannt hatte, daß vor jedem öffentlichen und damit einebnenden Dialog das Dasein ein Dialog mit sich selbst war, eine Frage für sich selbst. Ja, jeder Weltbezug, jede Beschäftigung mit umweltlichen, vorkommenden Dingen hatte für Heidegger in *Sein und Zeit* etwas von einer Flucht an sich, einer Flucht des Daseins vor sich selbst, wie er es in seiner ersten Marburger Vorlesung einhämmerte.<sup>13</sup> Der sehr schöne, ja geniale Begriff des 'Wegseins' als Gegenbegriff zum Dasein zeigt ja, daß sich eine gewisse Untreue in der Hingabe an die Welt versteckt und damit meint Heidegger in erster Linie die üblichen Formen des Umgangs und der öffentlichen Ausgelegtheit, die er zu Recht als durch die Herrschaft des Man und des Gerede gekennzeichnet sieht. Ich betone: zu Recht. Denn es steht zu befürchten, daß die Herrschaft des Geredes nur im Wachsen sein kann in einer Gesellschaft, die die Möglichkeiten der Kommunikation scheinbar ins Unendliche potenziert hat, wo man alles zu jeder Zeit wissen kann und wissen muß, wo man mit jedem und d.h. mit niemandem kommunizieren kann. Aber ist das wirkliche Kommunikation, ist das wirklicher Dialog? Dieses Gerede bedroht nicht zuletzt die Philosophie, wo das Fehlen von eindeutigen Antworten und festen Anhaltspunkten die Gefahr besonders steigert, daß man sich auch hier auf die Selbstsicherheit des Geredes ein- und verläßt.

Gerade weil er diese Zusammenhänge erkannt hat, hat sich Heidegger von diesen Formen der Öffentlichkeit zurückgezogen. Nicht weil er die Kommunikation verabscheute, sondern im Gegenteil, weil er einer zu hohen Idee von ihr huldigte, um sie in der Form des Geredes zu praktizieren. Auch darin zeigt sich das augustinische Element an Heidegger: unter der Herrschaft des Geredes bleibt jeder echte Dialog ein Gespräch mit Gott ein *confiteri*. Natürlich meine ich das nicht hier in einem religiösen Sinne. Das Gespräch mit Gott, daß jeder Mensch führt, ist das Gespräch mit der Instanz, die über die Herrschaft des Geredes erhaben ist und die es uns gestattet, das Gerede für das auszugeben, was es ist, d.h. leeres Geschwätz. Wenn das Sprachspiel nicht von einer anderen philosophischen Schule bereits besetzt worden wäre, könnte man sagen, daß dieses Gespräch mit Gott, das wir als Dasein sind, die

---

<sup>13</sup> *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1994, Vorlesung vom WS 1923/24, GA 17, 283 ff.

kontrafaktische Präsupposition einer jeden idealen oder realen Kommunikationsgemeinschaft ist. Denn Kommunikation hat etwas von Kommunion und Vereinigung an sich. Kommunikation gibt es nicht, wo man nicht miteinander kommt. Nur mit Gott gibt es dieses Gespräch (auch wenn es ihn nicht gibt).

Daß Philosophie sich in der Form von *confessiones* zu vollziehen hat, ist eine Einsicht, die Heidegger bei Augustin fasziniert hat<sup>14</sup>. Sie findet ihre Entsprechung im philosophischen Werk des großen Gott-Suchers unseres Jahrhunderts, Martin Heideggers, wie ihn Bernhard Welte und Gadamer ihn genannt haben.<sup>15</sup> Wie ein langes Selbstgespräch vor Gott, ein *confiteri*, nimmt sich auch das ganze Werk und Suchen Martin Heideggers. Nicht Werke hat er hinterlassen, sondern Wege. Heidegger ist ein Denker, der Fragen stellt, der laut dachte und es in Kauf nahm, daß er dabei nur mißverstanden werden konnte.<sup>16</sup> Daß Heidegger in seinen Schriften und Vorlesungen mit sich selbst zu Rate geht, ist auf allen Seiten erkennbar und findet meine Erachtens keine rechte Entsprechung in der ganzen Reihe der Klassiker des philosophischen Denkens bis auf die Ausnahme von Augustins *soliloquia*. Diese mit sich selbst sehr kritisch umgehende Offenheit des *confiteor* manifestiert sich nicht zuletzt darin, daß Heidegger nach 1929 seine meisten Schriften zurückhielt. Es ist auch kein Geheimnis, daß die spätere Entwicklung seines Denkens aufs engste mit dem Motiv der Selbstinterpretation und dem augustinisch anmutenden Terminus der Kehre einhergeht. Schon sehr früh hatte Friedrich-Wilhelm von Herrmann auf die zentrale Bedeutung der Selbstinterpretation

---

<sup>14</sup>Vgl. GA 60, 283 f. : ... "daß Augustin alle Phänomene mitteilt in der Haltung des *confiteri* in der Aufgabe des Gott-Suchens und Gott-Habens stehend" (vgl. 177).

<sup>15</sup>Bernhard Welte, Suchen und Finden. Ansprache zur Beisetzung am 28. Mai 1976, in *Erinnerungen an Martin Heidegger*, hrsg. von Günther Neske, Pfullingen 1977, 253-256; vgl. das Gespräch H.-G. Gadamer im *Gadamer Lesebuch*, 293.

<sup>16</sup>An der inzwischen berühmt gewordenen Unterbrechung der Vorlesung zur Phänomenologie der Religion (WS 1920/21) stellt es Heidegger als selbstverständlich hin, daß er nicht verstanden werden konnte. Vgl. GA 60, 65: "Philosophie, wie ich sie auffasse, ist in einer Schwierigkeit. Der Hörer in anderen Vorlesungen ist von vornherein gesichert: In kunstgeschichtlicher kann er Bilder sehen, in anderen kommt er für sein Examen auf die Kosten. In der Philosophie ist es anders, und ich kann daran nichts ändern, da ich die Philosophie nicht erfunden habe. Ich möchte mich aber doch aus dieser Kalamität retten und daher diese so abstrakten Betrachtungen abbrechen und Ihnen von der nächsten Stunde an Geschichte vortragen, und zwar werde ich ohne weitere Betrachtung des Ansatzes und der Methode ein bestimmtes konkretes Phänomen zum Ausgang nehmen, allerdings für mich unter der Voraussetzung, daß Sie die ganze Betrachtung vom Anfang bis zum Ende mißverstehen." So drängt sich die etwas banausische Frage: Wer konnte ihn denn verstehen? Gott? Wie lautet noch die bedrängte Frage des Feldweges? Hört ein Gott?

für das Denken Heideggers hingewiesen.<sup>17</sup> Darin liegt kein Narzissismus<sup>18</sup> oder irgendwelche Selbstverherrlichung, die manche auch irritiert hat, sondern das gerade Gegenteil: eine radikale Selbstunsicherheit und Offenheit des Fragens. In ihr bekundet sich die Wiederaufnahme des augustiniischen Motivs des Selbstgesprächs, das für Heideggers Philosophie- und Daseinsverständnis wegweisend zu sein scheint. Auch Heideggers "systematisches Hauptwerk", *Sein und Zeit* also, muß so gelesen werden. Es endet ja mit einer offenen Frage, die nahezu das ganze Unternehmen des Buches in Frage stellt: "Gibt es einen Weg zwischen Sein und Zeit?" Mit ähnlichen, das ganze Unterfangen in Zweifel stellenden Fragen pflegte auch Augustin seine Schriften zu beenden.<sup>19</sup> Sich selbst sicher war Heidegger nie. So ist es kein Zufall, wenn Heidegger so sehr an der Veröffentlichung seiner *Vorlesungen* lag. Denn die Vorlesungssituation ist die eines öffentlichen Fragens, eines radialen Fragens, wo man es sich leisten kann, nicht auf alles eine Antwort parat zu haben.

Es gibt also einen wesentlichen Zug des Heideggerschen Denkens, den man das Augustinische nennen könnte. Er liegt im Ernstnehmen dieser Frage, die ich für mich bin, der *quaestio mihi factus sum*, die ja in Heideggers Grundbestimmung des Daseins eingeht. Ein für sich selbst fragliches Wesen muß sich jeder Sicherheit entledigen und seine eigenen Zerissenheit als Selbstgespräch erfahren. Heidegger ist ein Denker, der Fragen stellt, der laut dachte und es in Kauf nahm, daß er dabei nur mißverstanden werden konnte. Als Heidegger am 30. November 1920 seine Religionsvorlesung unterbrach, um zur Explikation konkreter Phänomene überzugehen, tat er es, bekannte er seinen Zuhörern, « allerdings für mich unter der Voraussetzung, daß Sie die ganze Betrachtung vom Anfang bis zum Ende mißverstehen »<sup>20</sup>. So drängt

---

<sup>17</sup> Vgl. F.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meinseheim am Glan, 1962.

<sup>18</sup> Vgl. etwa das folgende charakteristische Bekenntnis in einem Brief an Elisabeth Blochmann vom 18. September 1932 (Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann *Briefwechsel 1918-1969*, hg. von Joachim Storck, Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1989, S. 53): "Vorläufig studiere ich meine Manuskripte, d.h. ich lese mich selbst u. muß sagen, daß es im Positiven u. Negativen viel fruchtbarer ist als sonstige Lektüre, zu der ich ohnehin wenig Lust u. Gelegenheit habe."

<sup>19</sup> Vgl. das Motiv des 'In Vielrederei wirst du der Sünde nicht entgehen' (Sprich. 10, 19) am Ende des *De trinitate* von Augustin, das zur Relativierung des eigenen Ansatzes führt: « Aber zahlreich sind meine Gedanken, die wie die Menschengedanken eitel sind: Du kennst sie. Gewähre mir, daß ich ihnen nicht zustimme, daß ich sie, auch wenn sie mein Ergötzen erregen, dennoch mißbillige, daß ich nicht, gleichsam schlafend, in ihnen verweile » (*De trinitate*, VX, 28, zitiert nach der Übersetzung von Michael Schmaus, München 1935).

<sup>20</sup> Der Kontext der Stelle ist wichtig, weil er auch Heideggers ungesicherte und verunsichernde Konzeption der Philosophie verdeutlicht (GA 60, 65): « Philosophie, wie ich sie auffasse, ist in einer Schwierigkeit. Der Hörer in anderen Vorlesungen ist von vornherein gesichert: In kunstgeschichtlicher Vorlesung kann er Bilder sehen, in anderen kommt er für sein Examen auf die Kosten. In der Philosophie ist es anders, und ich kann daran nichts ändern, da ich die Philosophie nicht erfunden habe. Ich möchte mich aber doch aus dieser

sich hier die – zugestandenermaßen etwas banausische – Frage auf : Wer konnte denn Heidegger verstehen ? Etwa Gott ? Wie lauten noch die bedrängten Fragen des Feldweges ? « Spricht die Seele ? Spricht die Welt ? Spricht Gott ? »<sup>21</sup> In der Bedrängnis dieser Frage bekennt sich Heideggers lebenslanges Selbstgespräch mit Augustin.

---

Kalamität retten und daher diese so abstrakten Betrachtungen abbrechen und Ihnen von der nächsten Stunde an Geschichte vortragen, und zwar werde ich ohne weitere Betrachtung des Ansatzes und der Methode ein bestimmtes konkretes Phänomen zum Ausgang nehmen, allerdings für mich unter der Voraussetzung, daß Sie die ganze Betrachtung vom Anfang bis zum Ende mißverstehen ».

<sup>21</sup> *Der Feldweg*, 1953, S. 7 (offenbar auch eine Wiederaufnahme der drei Fragenbereiche der *metaphysica specialis*, wie sie Kant noch kannte).