

Martin-Heidegger-Gesellschaft
Schriftenreihe · Band 11

Harald Seubert
Klaus Neugebauer (Hg.)

Auslegungen

Von Parmenides bis zu
den Schwarzen Heften



VERLAG KARL ALBER



VERLAG KARL ALBER 

Martin-Heidegger-Gesellschaft
Schriftenreihe

Herausgegeben von
Harald Seubert und Klaus Neugebauer

Wissenschaftlicher Beirat:
Damir Barbarić (Zagreb)
Thomas Buchheim (München)
Michael Großheim (Rostock)
John Sallis (Boston)

Band 11

Harald Seubert
Klaus Neugebauer (Hg.)

Auslegungen

Von Parmenides bis zu
den Schwarzen Heften

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Harald Seubert
Klaus Neugebauer (eds.)

Interpretations

From Parmenides to the Black Notebooks

The convention of the Martin Heidegger Society in Vienna 2016 documented here was led by the idea of different possibilities of interpretation of Heidegger's works: from a novel perspective on his examination of Parmenides, philosophical questions of language regarding translations into foreign languages, coloured markings in the manuscript of the literature archive in Marbach, a localisation of passages referring to Jews in the text of the ›Black Notebooks‹, to his dealings with news media, the state of the young discipline ›Daseinsanalysis‹ as a development of the Zollikon Seminars, and questions about the meaning of the last God.

The Editors:

Harald Seubert, born in 1967, has been Professor of Philosophy and Religious Studies at Basel STH since 2012 and has also been teaching at the Bavarian School for Public Policy in Munich since 2010. Numerous publications of books and articles. Chairman of the Martin Heidegger Society since 2016.

Klaus Neugebauer, born in 1951, has been lecturing at the Universities of Dresden, Cologne and Stuttgart since 2009 after working in industry for 30 years. Books about the concept of truth of Heidegger and Husserl, about Pablo Picasso, about the mediality of the media. Second Chairman of the Martin Heidegger Society since 2015.

Harald Seubert
Klaus Neugebauer (Hg.)

Auslegungen

Von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften

Die hier dokumentierte Wiener Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2016 stand unter dem Vorzeichen verschiedenster Interpretationsmöglichkeiten von Heideggers Werk: von einer neuartigen Sicht auf seine Auseinandersetzung mit Parmenides, philosophisch sprachlichen Fragen der Übersetzung in eine Fremdsprache, den farbigen Anstreichungen in den Manuskripten des Marbacher Literaturarchivs, einer Ortsbestimmung der judenbezogenen Textstellen in den »Schwarzen Heften«, seinem Umgang mit Zeitungsmedien, dem Stand der jungen Wissenschaft »Daseinsanalyse« als Entwicklung aus den Zollikoner Seminaren bis hin zu Fragen nach der Bedeutung des letzten Gottes.

Die Herausgeber:

Harald Seubert, geboren 1967, ist seit 2012 Professor für Philosophie und Religionswissenschaften an der STH Basel und lehrt seit 2010 auch an der Hochschule für Politik in München. Zahlreiche Buch- und Aufsatzveröffentlichungen. Seit 2016 ist er Vorsitzender der Martin-Heidegger Gesellschaft.

Klaus Neugebauer, geboren 1951, ist nach 30 Jahren Tätigkeit in der Industrie seit 2009 Lehrbeauftragter an den Universitäten Dresden, Köln und Stuttgart. Bücher über den Wahrheitsbegriff bei Heidegger und Husserl, über Pablo Picasso, über die Medialität der Medien. Seit 2015 ist er 2. Vorsitzender der Martin-Heidegger-Gesellschaft.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Manuskript-Schuber im Nachlass von
Martin Heidegger © DLA Marbach
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48940-6
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81380-5
ISSN 1612-7722

Inhalt

<i>Harald Seubert / Klaus Neugebauer: Vorwort</i>	9
<i>Damir Barbarić: Eine Kehre und viele Brüche auf einem Denkweg</i>	10
<i>Francesco Cattaneo: Übersetzung und hermeneutische Erfahrung der Sprache</i>	22
<i>Alfred Dunshirn: Parmenides – Beispiele philologischer Zugänge</i> .	35
<i>István M. Fehér: Heideggers theologische Herkunft – Fragen der Interpretation (mit einem Anhang über Geschichte und Geschichtslosigkeit)</i>	51
<i>Hans-Christian Günther: Heidegger und Parmenides</i>	91
<i>Dietmar Koch: Kunst-Werke im technisch-funktionalen Zeitalter. Versuch einer Ortsbestimmung</i>	105
<i>Rosa Maria Marafioti: Die Seinsfrage und die Schwarzen Hefte. Zu einer Ortsbestimmung der judenbezogenen Textstellen</i> . . .	117
<i>Reinhard Mehring: »Das Jüdische« in der Metaphysik. Heideggers schwarze Stellen im Rahmen der Gesamtausgabe</i> . .	137
<i>Klaus Neugebauer: Heidegger liest Zeitung. Medialität als Metontologie</i>	167
<i>Alina Noveanu: »zu begreifen, was uns ergreift ...« Philosophie und Literaturwissenschaft, Heidegger und Staiger</i> .	181
<i>Hanspeter Padrutt: »Rätsel Bewusstsein« und Ortsverlegung vom Bewusstsein ins Dasein</i>	192
<i>Günther Pöltner: Zur Auslegung von Texten mittelalterlicher Philosophen und Theologen durch Heidegger</i>	210

Inhalt

<i>Hansjörg Reck: Zur Aktualität der Zollikoner Seminare von Martin Heidegger und Medard Boss</i>	226
<i>Ingeborg Schübler: Blick – Allmacht – Wink. Zur Gottesfrage bei M. Heidegger</i>	243
<i>Rainer Thurnher: Heideggers seinsgeschichtliches Denken in manichäisch-adventistischer Zuspitzung</i>	272
<i>Ulrich von Bülow: Das »Hand-Werk« des Denkens – Zum Nachlass von Martin Heidegger</i>	304
Die Autorinnen und Autoren	332

Vorwort

»Die Tagung unternimmt den Versuch, unterschiedliche bis gegensätzliche Heidegger-Interpretationen zu Wort kommen zu lassen. Der erste Teil gilt der von Heidegger wiederholt erwähnten theologischen Herkunft seines Denkens bis hin zur sogenannten Kehre. In dieser Zeit bahnt sich das verhängnisvolle Engagement des Philosophen für den Nationalsozialismus an, das vor allem in den ›Schwarzen Heften‹ seinen Niederschlag findet. Diese haben, seit sie vor ein paar Jahren veröffentlicht wurden, eine heftige Kontroverse ausgelöst.

Zahlreiche Kritiker sprechen von eindeutig antisemitischen Äußerungen Heideggers, seine Verteidiger weisen dies entschieden zurück. Einer möglichst sachlichen Klärung der damit zusammenhängenden Fragen gehen mehrere Referentinnen und Referenten nach. Ob die ›Schwarzen Hefte‹ auch das Spätwerk beeinflussen, soll anhand von Vorträgen aus dem Bereich der daseinsanalytischen Psychotherapie, zu Heideggers Interpretation der frühen Griechen am Beispiel des Parmenides und im Hinblick auf seine Stellung zur Wissenschaft – konkret am Beispiel der Literaturwissenschaft – befragt werden. Das Schlussreferat enthält Anmerkungen zu Heideggers Nachlass.«

So die begleitenden Worte von Helmuth Vetter, der die Wiener Tagung (6.–8. Mai 2016) organisiert hatte, sich bei der Gestaltung dieses Bandes aber aus gesundheitlichen Gründen zurückziehen musste.

Harald Seubert, Basel
März 2017

Klaus Neugebauer, Gerlingen

Damir Barbarić

Eine Kehre und viele Brüche auf einem Denkweg

Die Frage nach der Einheit von Heideggers Denkweg wird immer von neuem gestellt, nicht zuletzt, weil von der Antwort darauf sowohl der Ansatz zu dessen Interpretation wie auch ihre Ergebnisse größtenteils abhängig sind. Wird diese Einheit bestritten, teilt sich das Ganze seiner Philosophie in zwei scharf voneinander getrennte Phasen, die in keinem nachweisbaren Verhältnis zueinander stehen. Dieser Annahme nach ist die Philosophie des frühen Heidegger trotz ihrer nicht zu übersehenden theologischen Inspiration einer streng methodisch verfahrenen Phänomenologie zuzurechnen, während die verwickelten, vielfältig gebrochenen und den Eindruck zusammenhangloser Zerstreutheit machenden Gedankengänge des Spätwerks in Wahrheit nichts anderes sind als das verwirrende Geflecht gezwungener, quasi-poetischer Irrwege, die letztlich als ein, wenn auch gelegentlich großartiges Scheitern anzusehen und daher philosophisch nicht ernst zu nehmen sind. Es ist unschwer nachzuweisen, dass der größte Teil gegenwärtiger Heideggerforschung in der konkreten Interpretationsarbeit mehr oder weniger ausdrücklich dieser Ansicht von zwei wesentlich verschiedenen Phasen der Heidegger'schen Philosophie verpflichtet ist.

Besteht man hingegen auf der Einheit von Heideggers Denkweg, der durch eine oder mehrere ihn kennzeichnenden Wenden nicht verlassen und preisgegeben, sondern im Gegenteil wieder aufgenommen und durch immer tiefer reichende Wandlungen folgerichtig wiederholt und d. h. weiter entfaltet wurde, wird man vor die Aufgabe gestellt, die entscheidenden Verbindungsfäden, die alle einzelnen Schritte, Phasen und Etappen auf diesem einen und demselben Weg zusammenhalten, am gesamten Werk Heideggers, einschließlich der anscheinend wenig bedeutsamen Gelegenheitsäußerungen und Randbemerkungen, nachzuweisen und zur Darstellung zu bringen.

Dieser auf die Einheit von Heideggers Denkweg bestehende Interpretationsansatz ist m. E. der einzig richtige und der Sache an-

gemessene. Er ist allerdings anspruchsvoller als der ersterwähnte und wird deshalb auch seltener zum Ausgangspunkt der Interpretation genommen. Er ist aber der einzige, der dem uralten Gesetz der philologisch und philosophisch korrekten Auslegung entspricht, die sich immer auf das ganze Werk eines Denkers einlässt, um erst von diesem Ganzen her sowohl die einzelnen Gedanken als auch die entscheidenden Gedankenschritte auszulegen. Nicht zuletzt bekennt sich auch Heidegger zu diesem Verfahren, wenn er mit Nachdruck auf der Einheit des eigenen Denkwegs besteht und dessen weit verzweigte Pfade als solche bestimmt, die alle seiner einzigen Frage nach dem Sein – und d. h. nach seinem Sinn, seiner Wahrheit, Ortschaft ... – angehören und ihr allein im Dienst stehen.

Der von dieser Frage in Atem gehaltene Denkweg ist gewiss keine gerade Strecke, die vom Ausgangspunkt direkt zum Ziel führt. Das Seltsame an diesem Denkweg besteht vielmehr darin, dass er nicht als ein schon vorhandener vorliegt. Ihm eignet etwas höchst Eigenartiges, dass er nämlich durch das Gehen erst als solcher entsteht. In der Vorlesung »Was heißt Denken?« hat sich Heidegger dazu geäußert: »Der Denk-Weg zieht sich weder von irgendwoher irgendwohin wie eine festgefahrene Fahrstraße, noch ist er überhaupt irgendwo an sich vorhanden. Erst und nur durch das Gehen [...] ist die Bewegung, [...] Die Bewegung, Schritt vor Schritt, ist hier das Wesentliche. Das Denken baut erst im fragenden Gang seinen Weg. Aber dieser Wegbau ist seltsam. Das Gebaute bleibt nicht zurück und liegen, sondern es wird in den folgenden Schritt eingebaut und diesem vorgebaut.«¹

Dieser Ansicht scheint jedoch eine nicht zu umgehende Tatsache im Weg zu stehen. Heidegger spricht nämlich selbst, und zwar ganz eindeutig und mit großem Nachdruck, von der »Kehre«, in die sein Denken bald nach der Veröffentlichung des unbeendeten Hauptwerks *Sein und Zeit* geraten ist. Dadurch sollten alle Grundbegriffe seines früheren Denkens einen wesentlich neuen und anderen, in manchem Fall sogar entgegengesetzten Sinn bekommen haben. Wäre es dann nicht viel angemessener, von seinem Denken vor und nach dieser »Kehre« zu reden? Inzwischen ist in der Öffentlichkeit in der Tat üblich geworden, bei der Nennung des Namens Heidegger sofort von »Sein« und von »Kehre« zu reden. Wenn man dazu noch anführt, in der Kehre werde das Schwergewicht seiner Philosophie

¹ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, GA 8, hrsg. von Paola-Ludowika Coriando, Frankfurt am Main 2002, S. 174.

vom menschlichen Dasein auf das Sein selbst versetzt, scheint die Sache hinreichend erklärt, ja damit auch schon erledigt zu sein. Man begnügt sich mit der Annahme, Heidegger habe mit der Kehre als der Zuwendung zum Sein als solchem und zur ihm eigentümlichen Geschichte, die in den nicht berechenbaren freien Ausbrüchen der je einmaligen epochalen Schickungen bestehe, nicht nur die Metaphysik, sondern überhaupt das rationale, logisch verfahrenende und argumentativ nachvollziehbare Denken verabschiedet. Die vielverzweigte Heideggerforschung, die schon längst unter der wachsenden Flut der Jahr für Jahr sich mehr anhäufenden Veröffentlichungen über den kaum durchschaubaren und oft verwirrenden Nachlass des Denkers stöhnt und sich dadurch überfordert fühlt, kann sich nun, derart der schweren Aufgabe einer einheitlichen und zugleich eingehenden Interpretation des Gesamtwerks enthoben und dadurch erleichtert und wieder selbstbewusst geworden, den mannigfaltigen historisch, kulturphilosophisch oder politisch interessanteren und der Realität angeblich näher stehenden Einzelaspekten seiner Philosophie widmen.

Betrachten wir aber die Sache des Näheren. In der Tat spricht Heidegger von der Kehre. Auch die erwähnte Erklärung ihres Sinnes ist schon bei ihm selbst zu finden. Im späten Seminar in Le Thor spricht er davon, dass nach *Sein und Zeit* »mehr die Offenheit des Seins selbst als die Offenheit des Daseins angesichts der Offenheit des Seins« betont wurde, und erklärt diese in seinem weiteren Denken immer entschiedener vollbrachte Zuwendung des Denkens zum Sein als Sein zu der wahren Bedeutung der Kehre.² Nach seinem Bericht im sogenannten Humanismusbrief sollte die Kehre schon im geplanten dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* zur Darstellung kommen, worauf jedoch verzichtet werden musste, »weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte«.³ In diesem Zusammenhang fällt auch der wichtige Hinweis, die Kehre sei keineswegs als die Änderung des Standpunktes von *Sein und Zeit* zu verstehen. Ganz im Gegenteil, das im unvollendeten Hauptwerk versuchte Denken gelange erst in der Kehre in die Ortschaft jener Dimension, aus der das dort Dargelegte erfahren wurde.⁴

² Martin Heidegger, *Seminare*, GA 15, hrsg. von Curd Ochwadt, Frankfurt am Main 1986, S. 345.

³ Martin Heidegger, »Brief über den ›Humanismus‹«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, S. 328.

⁴ Ebd.

Dem ist zu entnehmen, dass keine der Grundbestimmungen aus *Sein und Zeit* in der Kehre verlassen wurde.⁵ Es wäre viel angemessener zu sagen, sie wurden alle darin wieder aufgenommen, wiederholt und zugleich verwandelt. Um die Einheit von Heideggers Denkweg entsprechend zu fassen, tut es daher vor allem not, die Art und Weise dieser wiederaufnehmenden Verwandlung genauer zu untersuchen. Dabei wird sich die Kehre vermutlich nicht bloß als Scheidepunkt der Trennung zeigen, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, sondern als die alles vermittelnde Mitte, von der her das klärende Licht sowohl zurück auf *Sein und Zeit* wie auch vorwärts auf den späteren Denkweg fällt.⁶ Dieser zentralen Stelle gemäß wird die Kehre von Heidegger nicht nur als Wendepunkt seines eigenen Denkens erfahren und verstanden, sondern grundsätzlicher und gleichsam ›objektiver‹ als »Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns«⁷

⁵ Vgl. Hans-Georg Gadamer, »Die Griechen«, in: Gadamer, *Hegel Husserl Heidegger* (Gesammelte Werke, Bd. 3), Tübingen 1987, S. 287: »Insofern war die berühmte ›Kehre‹ alles andere als ein Bruch in Heideggers Denken. Sie war weit eher die Abstoßung einer unangemessenen Selbstinterpretation, der er sich unter dem starken Einfluß Husserls verschrieben hatte.« – Ob diese an sich richtige Erklärung der Kehre bei Gadamer durch die etwas übertriebene Verharmlosung ihrer Schärfe und Brisanz an Glaubwürdigkeit verliert, bleibe hier dahingestellt. Wenn er etwa in einem anderen Zusammenhang (»Der eine Weg Martin Heideggers«, in: Gadamer, *Hegel Husserl Heidegger*, a. a. O., S. 423) von der »Kehre vor der Kehre« spricht, des Weiteren sie sogar zurück in das Jahr 1924 logiert, und einseitig darauf besteht, die Kehre sei für Heidegger »ein Weitergehen gewesen«, läuft er Gefahr, zugunsten der nachzuweisen- den Einheit von Heideggers Weg das Eigentümliche an der Kehre, ihre verwandelnde Kraft, aus dem Blick zu verlieren. – Dem wesentlich zweideutigen Grundcharakter der Kehre scheint Walter Schulz, »Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers«, *Philosophische Rundschau*, i. Jahrgang, 1954/54, S. 65–93 und 211–232 (zitiert nach dem Nachdruck in: Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, dritte, ergänzte Auflage (1969), S. 95–139), schon näher gekommen zu sein, wenn er (S. 116 f.) das Wesen der Kehre in der innerlich doppel-sinnigen und sich selbst übersteigenden bzw. überwindenden Erfahrung findet: einer-seits der eigener Ohnmacht des Daseins im Angesicht des Nichts und andererseits seines Ausgesetztseins von Sein selbst, »die beide nicht mehr Seiendes sind, sondern das, woraus sich Dasein im geschichtlichen Wandel seiner selbst verstehen kann«. Dasselbe gilt für Löwiths Interpretation der Kehre (Karl Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* (Sämtliche Schriften, Bd. 8), Stuttgart 1984, insb. S. 142 ff.), wo trotz der grundsätzlichen kritischen Vorbehalte des Verfassers der betreffende Sachverhalt zuverlässig und erhellend dargestellt wird.

⁶ Vgl. Laurence Paul Hemming, »Speaking out of Turn. Martin Heidegger and die Kehre«, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 6, Issue 3, S. 393–423.

⁷ Martin Heidegger, »Vom Wesen der Wahrheit«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 201.

und sogar als die innerste Natur des Seins als solchen. Von den *Beiträgen zur Philosophie* an werden sowohl das Sein als auch das Ereignis regelmäßig als in sich »kehrig« bestimmt.⁸ Am Ende seines Schaffens scheint Heidegger sogar dazu bereit gewesen zu sein, auf die Rede von der »Kehre« ganz zu verzichten, da ihm die Berufung auf sie nun als »irrig« erscheint, insofern sie den Abbruch der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* bloß von außen verständlich zu machen sucht, anstatt »die zureichende Bestimmung des Daseins hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zum Ereignis« umgehend zu geben.⁹

Aus dem Gesagten leuchtet ein, dass nur das hinreichende Verständnis dessen, was in Heideggers Denken als die »Kehre« begegnet, zur Einsicht in die Einheit seines brüchigen und stets sich wandelnden Denkwegs führen kann, »das, statt Vorstellungen und Begriffe zu liefern, sich als Wandlung des Bezugs zum Sein erfährt und erprobt«¹⁰. Dabei ist die Kehre, worauf Heidegger im bekannten Brief an Richardson hinweist, nicht bloß als ein im philosophischen Denken sich ereignender Vorgang zu fassen: »Die Kehre ist in erster Linie nicht ein Vorgang im fragenden Denken; sie gehört [...] in den Sachverhalt selbst.«¹¹ Die Kehre, wie sie im Denken Heideggers vollzogen wird, ist dem Gesagten nach als das mehrfach verwickelte Gefüge vieler vereinzelter, aber zugleich auch zusammenhängender Verlagerungen des Schwergewichts in der Erörterung der philosophischen Grundbestimmungen zu verstehen.

Auf eine auffällige Zweideutigkeit der Kehre ist in der Forschung längst aufmerksam gemacht worden. Vor fünfzig Jahren wies Orlando Pugliese darauf hin, dass Heidegger mit der Kehre einerseits »die ontologische Kehrbarkeit der Faktizität« meint, das Faktum nämlich, »dass das Dasein weltstiftend Sein erschließt und [gleichzeitig] selber, als Da-sein, eben mit dieser Erschließung zu seinem

⁸ Zum Thema des »in sich kehrigen Ereignisses« und der Kehre als »Wendungsmitte« und »Wendungspunkt« vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, S. 42 ff., sowie Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Frankfurt am Main 1994, S. 68. Vgl. auch Damir Barbarić, *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*, Freiburg/München 2016, insb. S. 16 ff.

⁹ Martin Heidegger, »Kehre« »Sagen der Kehre« (Ms. 1973–1975), in: *Heidegger-Jahrbuch 2007*, S. 9 ff.

¹⁰ Martin Heidegger, »Vom Wesen der Wahrheit«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 202.

¹¹ Martin Heidegger, »Brief an Richardson«, in: W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, XIX.

eigenen Wesen kommt«, und dass die Kehre andererseits »jene epochale, geschichtsbedingte Wendung des Seinsverständnisses selbst nennt, das sich [...] vom Gestell abwendet, um sich aus dem anderen Anfang, aus der Wahrheit des Wesens als solchen zu entwerfen«. ¹²

Erst wenn die Kehre so weit und umfassend genommen wird, kann man hellhörig werden für den sie betreffenden Spruch Heideggers, nach dem sich in ihr *das Ganze* umkehrt ¹³, und zwar, wie es in der Randbemerkung dazu heißt, »im Was und Wie des Denkwürdigen und des Denkens« ¹⁴. Und obwohl Heidegger im Rückblick auf sein früheres Werk den »Sprung in die (im Ereignis wesende) Kehre« dem Übergang von 5. zum 6. Abschnitt der Abhandlung *Vom Wesen der Wahrheit* zuweist, gilt es darauf zu bestehen, dass die Einsicht in das Wesen der Kehre nur durch die sorgfältige Verfolgung der sich allmählich durchsetzenden Bedeutungswandlung aller Grundbestimmungen von *Sein und Zeit* zu erreichen ist. In dieser Hinsicht ist der Ansicht von Helmuth Vetter zuzustimmen, zum Verständnis der Kehre sei »der Rückgang auf das Dasein und dessen temporale Analytik unverzichtbar« ¹⁵.

Die entscheidende Hilfe dazu ist glücklicherweise von Heidegger selbst geleistet, und zwar in seinen späteren, das eigene bisherige Denken klärenden und zugleich korrigierenden Auslegungen von *Sein und Zeit*, allem voran in jenen, die im sogenannten Humanismusbrief und in der nachträglichen Einleitung zum Vortrag *Was ist Metaphysik?* sowie in *Beiträge zur Philosophie* und Seminaren in Le Thor enthalten sind. Um die allmählich und schrittweise sich vollziehende Kehre in ihren feinsten Nuancen und Facetten nachzuvollziehen, lohnt es sich, darüber hinaus besonders Heideggers Randbemerkungen zu den drei ersterwähnten Abhandlungen in Betracht zu ziehen, die dazu von einem beinahe unschätzbaren Wert sind. Im Folgenden sollen die wichtigsten Momente dieser fortschreitenden Sinn- und Bedeutungswandlung der Grundbestimmungen von *Sein und Zeit* in aller Kürze zusammengefasst werden. ¹⁶

Für die weit verbreitete anthropologische und existentialistische

¹² Orlando Pugliese, *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, Freiburg/München ²1986 (¹1965), S. 69.

¹³ Martin Heidegger, »Brief über den »Humanismus«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 328.

¹⁴ Ebd., Randbemerkung a.

¹⁵ Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger*, Hamburg 2014, S. 298.

¹⁶ Für die Jahre unmittelbar nach *Sein und Zeit* hat das Rainer Thurnher wegweisend

Missdeutung von *Sein und Zeit* und insbesondere dessen leitenden Begriffs »Dasein« trägt gewiss die Art der Darstellung zumindest teilweise die Schuld, und zwar nicht nur hinsichtlich der sprachlichen Formulierung, die, wie Heidegger gesteht, immer noch der Metaphysik verpflichtet geblieben ist. Es ist viel wichtiger, dass Heideggers Denken, trotz dem radikal neuen Ansatz, sich in *Sein und Zeit* immer noch in mancher Hinsicht auf den festgelegten Wegen der durch die Phänomenologie einigermaßen modifizierten und von der christlichen Theologie radikalisierten neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität bewegt und sich von der sie bestimmenden Idee der Transzendenz leiten lässt.

Das leuchtet vor allem ein bei der näheren Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sein und Dasein. Die Sorge als die ganzheitliche ontologische Struktur des Daseins, die aus Existenzialität, Faktizität und Verfallensein besteht, wird in der Regel derart erklärt, dass es dem Dasein darin um sich selbst bzw. um das eigene Sein geht. Eben damit blieb Heidegger, entgegen der eigenen Absicht, zum Sein selbst durchzubrechen, im Wesentlichen dem neuzeitlichen Ansatz bei der absoluten Subjektivität verpflichtet. Durch den tragenden Ansatz von *Sein und Zeit*, dem zufolge das Dasein »*umwillen* seiner selbst«¹⁷ ist, gelingt es ihm zwar, ein Seiendes, den Menschen, von der bloß ontischen zur ontologischen Ebene emporsteigen zu lassen, aber nicht auch die Sphäre des Seins als solchen zu erreichen.

Das ist der entscheidende Punkt, auf den Heidegger in seinen Randbemerkungen zu *Sein und Zeit* immer wieder hinweist und den er weiter zu verdeutlichen und zu vertiefen sucht. Wenn es etwa vom Dasein heißt: »Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist«¹⁸, setzt Heidegger dazu die vielsagende Randbemerkung: »Sein aber hier nicht nur als Sein des Menschen (Existenz)« und weist im Anschluss darauf hin, dass »In-der-Welt-sein [...] in sich den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis« einschließt.¹⁹ Auch sonst bestehen die Randbemerkungen in diesem Zusammenhang stets und mit Nachdruck darauf, dass es dem Dasein nicht zunächst um sein eigenes Sein, als Sein des

geleistet: *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach »Sein und Zeit«*, Tübingen 1997.

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, S. 482.

¹⁸ Ebd., S. 16.

¹⁹ Ebd., Randbemerkung a.

Menschen (Existenz), geht, sondern eigentlich um das »Sein überhaupt«²⁰ bzw. das »Sein[] selbst – schlechthin«²¹.

Der Mangel an Klarheit in Hinsicht auf die Unterscheidung zwischen dem Sein des Daseins und dem Sein im Ganzen, und d. h. dem Sein überhaupt und schlechthin, wenn es um den Bezugspunkt des »Umwillen« des Daseins geht, kommt zum Vorschein auch im weiteren Durchdenken der anderen, in *Sein und Zeit* ausgearbeiteten Grundbestimmungen des Daseins. So eignet – trotz Heideggers ausdrücklicher Bemühung darum, das Dasein als das eigentliche Selbst von dem bloßen Ich, zu dem der neuzeitliche und moderne Mensch sich geschichtlich festgelegt hat, möglichst scharf zu unterscheiden – den tragenden Bestimmungen des Daseins immer noch manches, was die transzendente Subjektivität kennzeichnet. Seine Transzendenz, als ekstatischer Entwurf eigenster, künftiger Möglichkeiten, gründet in der das Ganze der vorhandenen und zuhandenen Seienden übertreffenden Freiheit und wird vom es auszeichnenden, überschwänglichen Willen getragen. Um die daraus entspringende, auf die Transzendentalphilosophie zurückführende Wesensbestimmung des Daseins zu umgehen und sie vom eigenen philosophischen Anliegen entfernt zu halten, sucht Heidegger nach *Sein und Zeit* jeden anthropologischen Anklang sowie jede unmittelbare Gleichsetzung des Daseins, als einer Weise zu sein, mit dem Menschen, als einem Seienden unter anderen, abzuweisen und bestimmt deshalb das Dasein ganz neutral als den Wesens- bzw. Seinsbereich, den der sterbliche Mensch sich zu eigen machen und bewohnen kann. In diesem Sinne wird das Dasein die »Ortschaft der Wahrheit des Seins«²² genannt. Selbst die für *Sein und Zeit* entscheidende Bezeichnung »Dasein« wird nachträglich vom Standpunkt der Kehre durch die angeblich vorausblickende Absicht erklärt, zugleich und in einem Wort »sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit (▷Da◁) des Seins als solchen« zu treffen.²³

Wie sehr das Verhältnis zwischen Mensch und Dasein trotz allen solchen Bemühungen für Heidegger nicht nur in *Sein und Zeit*, son-

²⁰ Ebd., S. 56, Randbemerkung c.

²¹ Ebd., S. 73, Randbemerkung b.

²² Martin Heidegger, »Einleitung zu ›Was ist Metaphysik?‹«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 373. Vgl. die Randbemerkung dazu (ebd. b): »Unzureichend gesagt: die sterblich bewohnte Ortschaft, die sterbliche Gegend der Ortschaft.«

²³ Ebd., S. 372.

dern zum Teil auch im Spätwerk letztlich fragwürdig und ungeklärt geblieben ist, ist einer Äußerung in den *Beiträgen zur Philosophie* zu entnehmen, wonach das unter dem Namen »Da-sein« sich verbergende »Frag-würdige« nichts anderes sei als der ungefragte und unbewältigte Sachverhalt, dass bei der Gründung der Wahrheit des Seyns »irgendwie der Mensch und doch wieder nicht der Mensch« im Spiel ist.²⁴

Dem entsprechend wird der das Dasein bestimmende Entwurf nicht mehr als der vorlaufende Bezug zu eigenen, künftigen Möglichkeiten bestimmt, sondern als »der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins«²⁵, oder wie es in der Randbemerkung dazu heißt: »ekstatisches Innestehen in der Lichtung«.²⁶ Auch die Existenz des Daseins wird dementsprechend neu bestimmt, und zwar als »das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht«²⁷. Der neue Name für die »Existenz« lautet jetzt »Inständigkeit«, durch welchen Namen beide das Dasein wesentlich kennzeichnende Grundbestimmungen, die Sorge und das Sein zum Tode, als von der Kehre her verwandelt und zusammengebracht bezeichnet werden. Durch diesen Namen gilt es nämlich, »das Innestehen in der Offenheit des Seins, das Austragen des Innestehens (Sorge) und das Ausdauern im Äußersten (Sein zum Tode) zusammen und als das volle Wesen der Existenz« zum Ausdruck zu bringen.²⁸

Im Rückblick auf die Ausführungen in *Sein und Zeit* wurde Heidegger sich immer mehr der Gefahr bewusst, dass der Satz, das Sein könne nur im Entwurf des Daseins verstanden werden, so aufgenommen werden könnte, als ob das Sein »nur ›subjektiv‹«²⁹ oder als »von Gnaden des Entwurfs«³⁰ gemeint sei. Um das zu verhindern, ließ er den das Dasein auszeichnenden Entwurf immer mehr zurückzutreten, um für die abgründige Geworfenheit des Daseins den gebühren-

²⁴ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1989, S. 313.

²⁵ Martin Heidegger, »Brief über den ›Humanismus‹«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 327.

²⁶ Ebd., Randbemerkung a.

²⁷ Martin Heidegger, »Einleitung zu ›Was ist Metaphysik?‹«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 374.

²⁸ Ebd.

²⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 244, Randbemerkung a.

³⁰ Ebd., S. 196, Randbemerkung c.

den Platz einzuräumen. Als geworfenes west das Dasein im Wurf des Seins, wie der ›Humanismusbrief‹ es formuliert.³¹ Aus demselben Grund wird das Verstehen in der später verfassten Einleitung zu *Was ist Metaphysik?* als »der ekstatische, d. h. im Bereich des Offenen innestehende geworfene Entwurf« bestimmt, wobei Entwurf einer späteren Randbemerkung nach keinen anderen Sinn habe als »dem Wurf [des Seins zu] entsprechen«³².

Gerade am Verhältnis zwischen dem das Dasein auszeichnenden freien Entwurf und dessen faktischer Geworfenheit zeigt sich der eigentliche Sinn der Kehre am besten. Als der wahre Werfer des Entwurfs figuriert nach *Sein und Zeit* immer weniger der als Dasein angesprochene Mensch. Es wurde Heidegger immer deutlicher, inwiefern die Geworfenheit in der »ersten Vordeutung« in *Sein und Zeit* noch »missdeutbar« geblieben ist und wie sehr es naheliegend war, sie dort nur »im Sinne eines zufälligen Vorkommens des Menschen unter dem anderen Seienden«³³ zu fassen. Es kommt hingegen alles darauf an, einzusehen, dass gerade das Sein, das in der Kehre als der Wurf erfahren wird, dasjenige ist, was das Wesen des Menschen sich entworfen hat, so dass der Mensch erst »dergestalt geworfen« in der Offenheit des Seins stehen kann.³⁴

In diesem Gedanken des geworfenen Entwurfs sammelt sich die ganze Rätselhaftigkeit der Kehre, und daher lohnt es, etwas länger dabei zu verweilen. An einer Stelle der *Beiträge zur Philosophie*, wo dieser Gedanke eine ganz wesentliche Rolle spielt, wird im ersten Schritt das Seinsverständnis auf den Entwurf des Daseins zurückgeführt, im zweiten dann die Entwerfung als eine immer »geworfene« erklärt und schließlich beides, das Dasein sowie seine geworfene Entwerfung, als »zugehörig der Ereignung des Seyns selbst« bestimmt.³⁵ Es geht also hauptsächlich darum, den Entwurf nicht als »absolutes Schaffen« zu verstehen. Die Sache verhält sich gerade umgekehrt, denn im Sprung des entwerfenden Sich-werfens meldet sich – und zwar immer »abgründlich« – die volle »Geworfenheit des Sich-

³¹ Martin Heidegger, »Brief über den ›Humanismus‹«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 327 ff.

³² Martin Heidegger, »Einleitung zu ›Was ist Metaphysik?‹«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 377, Randbemerkung d.

³³ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, S. 318.

³⁴ Martin Heidegger, »Brief über den Humanismus«, in: Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, S. 350.

³⁵ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, S. 252.

werfens und des Werfers«. ³⁶ Im Verstehen als geworfenem Entwurf kommt die Kehre darin zum Vorschein, dass der Werfer des Entwurfs sich selbst als unhintergebar geworfen erfährt, und zwar geworfen erst im Wurf und durch ihn. ³⁷

Daher ist die Kehre nicht in erster Linie die Sache eines, wie auch immer bestimmten Erkennens, noch weniger des vergegenständlichenden Vorstellens. Sie hat gar nichts mit dem Sehen irgendwelcher Art, weder äußerem noch innerem, zu tun. Sie ist nur im Vollzug des abgründig sprunghaften Wagnisses zu erfahren: »In die Kehre können wir nur *einkehren*, *anders* ›sehen‹ wir sie nicht.« ³⁸ Demgemäß wandelt sich auch der Charakter des Denkens desjenigen, der die Kehre durchgemacht hat. Wie Gadamer zu Recht bemerkt, wird das Denken aus der Kehre immer weniger ›subjektiv‹ und ›persönlich‹, am Ende sogar »in einem tiefen und endgültigen Sinn selbstlos«, und zwar »nicht nur in der Weise, daß es im Denken auf nichts abgesehen ist, auf keinen individuellen oder gesellschaftlichen Gewinn, sondern so, daß auch das eigene Selbst dessen, der denkt, in seiner persönlichem oder geschichtlichen Bedingtheit wie ausgelöscht ist«. ³⁹

Die Erfahrung der unhintergebaren Geworfenheit eines jeden Sich-werfens ist als die alles vermittelnde Mitte der gesamten Heidegger'schen Philosophie anzusehen, als jenes an entscheidenden Stellen seines Werks spärlich angedeutete »Verhältnis aller Verhältnisse«. In dieser kehrigen Mitte allein kann die Wesensverwandlung des überschwänglich entwerfenden Menschen geschehen, indem er sich zum Sterblichen und d. h. zum Er-eigneten und damit dem Ereignis Zugehörigen wandelt: »Jener Entwurf des Seyns [...] nimmt den Werfer selbst mit in die eröffnete Lichtung, in der sich der Werfer als ein er-eigneter erkennt. Dieser mitreißende und versetzende Entwurf vollzieht in sich eine Wesenswandlung des Werfers, sofern dieser ›Mensch‹ heißt.« ⁴⁰

Nur die lebendigste Erfahrung dieser Wandlung des Entwerfen-

³⁶ Ebd., S. 303 f.

³⁷ Ebd., S. 259.

³⁸ Martin Heidegger, »Das abendländische Gespräch«, in: Heidegger, *Zu Hölderlin/ Griechenlandreisen*, GA 75, hrsg. von Curd Ochwadt, Frankfurt am Main 2000, S. 60.

³⁹ Hans-Georg Gadamer, »Der Denker Martin Heidegger«, in: Gadamer, *Hegel Husserl Heidegger* (Gesammelte Werke, Bd. 3), S. 226.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Besinnung*, GA 66, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1997, S. 326.

den zum Geworfenen, und d. h. Ereigneten, kann vor das Geheimnis der Kehre bringen, die als Eingangstor nicht nur zu Heideggers Spätwerk, sondern – gleichsam rückläufig – auch zum anfänglichen Ansatz seiner Philosophie, damit aber schließlich zum Ganzen seines vielfältig brüchigen, aber deshalb nicht minder einheitlichen Denkwegs gelten darf. Die Einsicht in diese Einheitlichkeit des Weges könnte uns dazu bereit machen, diesen Weg selbst mitzugehen, ihn gleichsam zu wiederholen. Denn von den höchsten Aufgaben der heutigen Philosophie her gesehen behält die zum 75. Geburtstag Heideggers geäußerte Feststellung Gadamer auch heute ihre Überzeugungskraft: »Aber so oder anders: Heidegger ist da. Man kommt an ihm nicht vorbei und ist auch nicht – leider – über ihn in der Richtung seiner Frage hinausgekommen. So ist er auf eine bestürzende Weise im Wege. Ein erratischer Block, den die Flut eines auf technische Perfektion gerichteten Denkens umspült und nicht von der Stelle bringt.«⁴¹ Es könnte sein, dass der mahnende Satz aus dem Vorwort zum Sammelband *Vorträge und Aufsätze* in einer behutsam zurückhaltenden Weise dasselbe sagen möchte: »Denkwege, für die Vergangenes zwar vergangen, Gewesenes jedoch im Kommen bleibt, warten, bis irgendwann Denkende sie gehen.«⁴²

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, »Martin Heidegger 75 Jahre«, in: Gadamer, *Hegel Husserl Heidegger* (Gesammelte Werke, Bd. 3), S. 196.

⁴² Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2000, S. 1.

Übersetzung und hermeneutische Erfahrung der Sprache

Als Leitwort, als Polarstern für die folgende Überlegung gelte ein berühmtes Wort Heideggers: *Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir, wer du bist.*¹

Wir leben in der sogenannten Zeit der Globalisierung, also in einer Zeit, in der der Mensch lernen muss, nicht nur sich als Weltbürger zu verstehen, sondern vor allem sich als Weltbürger zu verhalten. Dieses Verhalten impliziert an erster Stelle die Fähigkeit, mit zu anderen Kultur- und Sprachwelten gehörigen Leuten in Verbindung zu treten. Deswegen wird heutzutage die Erfahrung des Hin und Her zwischen Sprachen immer wichtiger. Ihre Bedeutung ist vielfältig. Hier möchte ich bei einem Aspekt dieser Vielfältigkeit verweilen.

Ich beziehe mich darauf, dass wir im Hin und Her zwischen Sprachen die Möglichkeit haben, dem Phänomen der Sprache direkter zu begegnen. Aber im welchem Sinn geschieht diese »direktere« Begegnung? Und wie sollen wir sie verstehen?

In der Alltäglichkeit kann die Sprache im Sinn eines Zeuges erklärt werden.² Aufgrund ihres instrumentalen Charakters ist ihre Anwesenheit fast unbemerkbar. In der Tat besteht ein Hauptzug des Zeuges darin, dass es in dem Wozu der Dienlichkeit verschwindet. Wenn das Zeug zu viel auffällt, bedeutet das, dass es uns nicht an-

¹ GA 53, S. 76.

² Das Problem des Wesens der Sprache ist schon im Abschnitt 34 (»Da-sein und Rede. Die Sprache«) von *Sein und Zeit* thematisiert, wo Heidegger schreibt: »Am Ende muß sich die philosophische Forschung einmal entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt. Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden?« (S. 221). Über Heideggers Behandlung des Problems der Sprache in *Sein und Zeit*, vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von »Sein und Zeit«*. Frankfurt a. M. 2004 (3., erweiterte Auflage), S. 92 ff.

gemessen dient, dass es sich anschickt, ein Problem und deshalb, irgendwann, das Objekt einer ausdrücklichen Thematisierung zu werden. Sooft ein Zeug zu funktionieren aufhört, ist diese ausdrückliche Thematisierung nötig, um den gestörten Betrieb wieder in Ordnung zu bringen. In Bezug auf die Sprache haben wir für diese Noteingriffe z. B. Wörterbücher und Grammatiken zur Verfügung.

Wenn das für die eigene Muttersprache gilt, was passiert dann in dem Hin und Her *zwischen* Sprachen? In dieser Bewegung vermehren sich die Hindernisse und Schwierigkeiten, weil die erlernten Sprachen normalerweise nicht auf die *Natürlichkeit* der Muttersprache zählen können. In der Tat, in der erlernten Sprache nimmt die Dimension der Anstrengung – beziehungsweise die Dimension der Anstrengung zum richtigen oder mindestens annehmbaren Gebrauch der Sprache – die Oberhand über die Ungezwungenheit. Daraus entsteht das Bedürfnis nach einer quantitativen Steigerung der Mittel zur Unterstützung, die beim Übergang von einem Sprachsystem zum anderen behilflich sind, aber gleichzeitig die Mühe dieses Überganges wahrnehmen lassen (im Unterschied zur Natürlichkeit der Muttersprache, die meistens nicht alle diese Stützen braucht). Deshalb muss, in Bezug auf die Muttersprache, das Hin und Her zwischen Sprachen ausgehend von dem Gesichtspunkt einer »inkrementalen« Logik verstanden werden: Weniger Natürlichkeit bedeutet mehr Mühe, mehr Kunstgriff und daher mehr *Technik*. Der technische Übergang zwischen unterschiedlichen Idiomen besteht aus der Ermittlung von Entsprechungen zwischen ihren Worten. Nachdem man die Entsprechung festgelegt hat, erhält man die Einigung über die Sache. Wenn das Wort, in seinem instrumentalen Charakter, wie ein Gefäß ist, in das eine mitzuteilende Bedeutung hineingelegt wird, muss man beim Übersetzen einen Behälter finden, der imstande ist, denselben Inhalt zu übermitteln. Dieser Inhalt ist als eine Art Bedeutungs-Invariante postuliert.

In diesem Horizont tauchen genaue Verbindungen zwischen einer Auffassung des Wortes als Behälter, einer Auffassung der Sprache als Verkehrsmittel, das eine Brücke zwischen Sender und Empfänger schlägt, und endlich einer Auffassung der Übersetzung als *technisch-mechanischer Übertragung einer Sprache in eine andere aufgrund von Äquivalenzkodizes* auf.

Das ist völlig vernünftig, rechtmäßig, sogar richtig in seinem Bezugssystem. Aber empfiehlt uns die Übersetzung wirklich nichts anderes? Das Hin und Her zwischen Sprachen lässt uns etwas erah-

nen, das sich vom oben erwähnten Bild stark unterscheidet. Ich beziehe mich auf die Erfahrung, dass Worte unterschiedlicher Idiome, auch wenn sie sich äußerlich – das heißt vom Wörterbuch her – zu entsprechen scheinen, nie dasselbe sagen. Jedes Wort gestaltet seine »Wirklichkeit« in einer besonderen Weise; sie beschränkt sich nicht darauf, die allen Sprachen gemeinsame »Wirklichkeit« im gewöhnlichen Sinn widerzuspiegeln, indem sie sich ihr anpasst. Anders gesagt *kann* – es handelt sich um eine Möglichkeit – das Hin und Her zwischen Sprachen uns eine Inkongruenz, eine Diskrepanz wahrnehmen lassen, aufgrund derer eine fundamentalere Dimension aufzuleuchten beginnt, die Dimension, in der das Wort – weit davon entfernt, nur eine Hülle zu sein, in die etwas Präexistierendes hineingelegt wird, also nur als eine sinnliche Verkleidung von einem immateriellen, schon verfügbaren und bestimmten Inhalt (die Bedeutungs-Invariante als Spiegel der »Realität«) zu gelten – den Auftrag annimmt, eine Welt zu erschließen, zu gliedern, sichtbar und so zugänglich zu machen. Außer der Sprache gibt es keine Begegnung mit einer vermutlichen vorlinguistischen Wirklichkeit. Es ist, als ob das Wort, in seiner »Nennkraft«, das Anwesen selbst des Dinges mit sich brächte, nach einer so tiefen Zusammengehörigkeit, dass es unmöglich wird, eine Vorzeitigkeit oder einen Vorrang von einer Ebene gegenüber der anderen zu bestimmen.³ Wenn man dieses Bewusstsein erreicht, wird die intersprachliche Übersetzung einer radikalen Umwandlung untergezogen. Anhand eines Vorschlags von Heidegger könnten wir eine solche Umwandlung durch eine Akzentverschiebung ausdrücken: von der *Über-setzung*, wo der gleiche Inhalt *durch* Sprachen *getragen* und also am Ende in einen neuen Behälter *gesetzt* wird, sodass die *Über-setzung* als *Übertragung* oder noch besser als »*Durchtragung*« begriffen werden muss, zu der *Über-setzung*, wo der *Sprung* betont wird, den das Hin und Her zwischen Sprachen mit sich bringt und der allein es ermöglicht, ein eigentlicheres Setzen zu erreichen.⁴

³ Deshalb schreibt Heidegger, dass die Sprache »das Haus des Seins« ist (GA 9, S. 313, 358–359).

⁴ GA 8, S. 236 ff.; GA 54, S. 17–18. Über das Problem der Übersetzung bei Heidegger, vgl. Gino Zaccaria, *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Milano 1999, 4. Kapitel »Sull'istorialità dispensale delle lingue esperidi (traduzione e tradizione)«, S. 251 ff.; François Vezin, *La traduction comme travail phénoménologique*, in »Heidegger Studies« 3/4, 1987–1988, S. 109–122; François Fédiér, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris 2008; François Fédiér, *Regarder*

Die so getriebene intersprachliche Übersetzung muss jenseits der Entgegensetzung zwischen dem Natürlichen und dem Unnatürlichen verstanden werden, die sich auf die mehr oder weniger ausgeprägte Zugänglichkeit des Zeuges stützt. Indem die *Über*-setzung, durch den oben genannten Sprung, das Zutagekommen der echten Entbergungsdimension des Wortes fördert, kann sie die Empfindsamkeit gegen die eigene Sprache steigern oder schärfen. Anders gesagt bietet die *Über*-setzung eine Art phänomenologischer *epoché* in dem Sinn, dass sie die zirkuläre Dynamik einer Rückwirkung mit sich bringt, eine Auswirkung auf die Muttersprache, sodass diese nicht mehr in der gewöhnlichen Zweidimensionalität dessen, was als ganz natürlich erscheint, sondern dreidimensional wahrgenommen wird. »Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen«, sagte Goethe.⁵ In der Tat ermöglicht uns die zwischensprachliche Übersetzung *das Eigene durch das Fremde wiederzugewinnen*⁶ – und daher das, was für uns das Eigenste ist, die Muttersprache, *als Fremde zu sehen, oder besser, von dem Fremden her zu sehen, das sie bewohnt und das ihr innerstes Herz darstellt. Das Wesen der Sprache hat mit dieser Nähe der Ferne zu tun. Dadurch kann man im eigenen Idiom die Bedeutung der Wendung »zur Sprache bringen«⁷ erfahren.*

Eine der stärksten Begegnungen mit dem »Zur-Sprache-Bringen« geschieht genau dann, wenn uns die Worte fehlen, wenn wir das absolute Bedürfnis haben, etwas zu sagen, aber die Weise nicht finden können.⁸ Wir bewegen uns am Rand der Stille, am Rand eines Abgrundes, der droht, im Sog das mitzureißen, was für uns dringend auszudrücken ist, und damit uns selbst. Wenn das Wort, in der Mitte jener Erfahrung der Stille, der Unmöglichkeit, der Versagung, her-

voir, Paris 1995; François Fédiér, *Traduction*, in: *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, herausgegeben von Philippe Arjakovsky, François Fédiér und Hadrien France-Lanord, Paris 2013, S. 1321–1325; Hans-Dieter Gondek, *Das Übersetzen denken: Übersetzen und Übersetzen*, in »Heidegger Studies« 12, 1996, S. 39–55.

⁵ Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurt a. M. 1993, Band 13: *Sprüche in Prosa. Sämtliche Maximen und Reflexionen*, herausgegeben von Harald Fricke. S. 12.

⁶ Vgl. dazu Friedrich Hölderlin, Brief an Casimir Ulrich Boehlendorff vom 4. Dezember 1801, in *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, herausgegeben von Dietrich E. Sattler, München 2004, Bd. 9, S. 183–185.

⁷ GA 9, S. 361–362.

⁸ GA 12, S. 151.

vorbricht und glänzt, empfindet man ein Gefühl von Befreiung und Erleichterung: Plötzlich, was verschlossen war, erschließt sich, öffnet sich, löst sich. Hier kostet man das »Zur-Sprache-Bringen« in seiner ganzen Macht aus, wörtlich als ein Übergang vom Nicht-Sein zum Sein. Es handelt sich um eine paradoxe Erfahrung, weil das Wort seine Notwendigkeit von der Stille her ableitet und daher sein Wesen erfüllt. Das Wort ist grundsätzlich von Stille durchwirkt. Schon immer weiß das, z. B., die Dichtung, zu deren Rhythmus und zu deren Musikalität sowohl die Klänge als auch die Pausen unentbehrlich sind. Das dichterische Sagen setzt nicht nur diese Stille voraus, sondern es inkorporiert sie, als ein Zittern und als eine ursprüngliche Bestürzung, die in den Worten schwingt, auf sie auswirkt und sie so immer echter und tiefer klingend werden lässt. Die Stille setzt sich nicht als eine defektive, *stumme* Dimension durch, sondern als die Vorbereitung und das Reifen des angemessensten Sagens. Die Stille und das Schweigen stellen jenen Entzug dar, mit dem jedes Sagen ursprünglich verbunden ist und der dem Wort seine *Wendigkeit*, seine eigenste *Bewegtheit* schenkt.

Indem das »Zur-Sprache-Bringen« auf das innerste Wesen des Wortes zeigt, stellt es den Grundzug der Übersetzung dar, nicht nur der *intersprachlichen* Übersetzung, sondern auch der *intrasprachlichen* Übersetzung. Zumeist vernachlässigen wir die Erfahrung der intrasprachlichen Übersetzung: Wir sind taub für sie. Aber wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten, können wir uns dessen bewusst werden, dass wir ständig berufen sind, das Verhältnis mit *unserer Muttersprache zu übernehmen*, und dass die Übernahme dieses Verhältnisses eine Art Übersetzung ist. Die Muttersprache soll nicht flach als eine erworbene Fähigkeit erfasst werden, die wir nur anwenden, sondern als ein Spielraum, in dem man sich immer *ex novo* durch eine unablässige Ausübung des Wortes bewegt. Man hört nie auf, sprechen zu lernen, weil die Sprache von ihrem Abgrund her unerschöpflich ist. Ihr gehört wesentlich ein entfremdender Zug, den die alltägliche Benutzung abstumpft, abschwächt und verdeckt, aber niemals beseitigt. »Die Sprache selbst ist die Sprache«, schreibt Heidegger in *Unterwegs zur Sprache*, wo die Tautologie betont, dass die Sprache die Sprechenden darum anspricht, aus sich selbst bestimmt zu werden.⁹

⁹ GA 12, S. 10: »Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis. Der Sprache selbst und nur ihr

In Bezug auf das Verhältnis zwischen intersprachlicher und intrasprachlicher Übersetzung erweist sich eine Textstelle Heideggers als erhellend. Es handelt sich um die »Bemerkung zum Übersetzen«, die der im Sommersemester 1942 gehaltenen Vorlesung *Hölderlins Hymne »Der Ister«* angehört. Heidegger schreibt:

Wer entscheidet [...] und wie entscheidet man über die Richtigkeit einer »Übersetzung«? Unsere Kenntnis der Wortbedeutungen einer fremden Sprache »beschaffen« wir uns aus dem »Wörterbuch«. Aber wir vergessen zu leicht, dass die Angaben eines Wörterbuches ja durchgängig auf einer voraufgehenden Auslegung der sprachlichen Zusammenhänge beruhen müssen, aus denen die einzelnen Worte und Wortwendungen entnommen sind. Ein Wörterbuch wird in den meisten Fällen eine richtige Auskunft geben über die Wortbedeutung; es verbürgt aber durch diese Richtigkeit noch nicht die Einsicht in die Wahrheit dessen, was das Wort bedeutet und bedeuten kann, sofern wir dem im Wort genannten Wesensbereich nachfragen. Ein »Wörterbuch« kann Hinweise geben für das Wortverständnis, aber es ist niemals eine schlechthin und im voraus verbindliche Instanz. Die Berufung auf das Wörterbuch bleibt immer nur die Berufung auf eine in ihrer Art und ihren Grenzen meist gar nicht fassbare Auslegung einer Sprache. Sobald wir freilich die Sprache nur als Verkehrsmittel betrachten, ist das auf die Technik des Verkehrs und des Austausches zugeschnittene Wörterbuch »ohne weiteres« »in der Ordnung« und verbindlich. Auf den geschichtlichen Geist einer Sprache im Ganzen hin gesehen, fehlt dagegen jedem Wörterbuch die unmittelbare Maßstäblichkeit und Verbindlichkeit.

In Wahrheit gilt dies freilich von jeder Übersetzung, weil sie notwendig den Überschritt vom Sprachgeist der einen Sprache in den einer anderen vollziehen muss. Es gibt überhaupt keine Übersetzung in dem Sinne, dass das Wort der einen Sprache mit dem Wort der anderen zur Deckung gebracht werden könnte oder auch nur dürfte. Diese Unmöglichkeit soll jedoch wiederum nicht dazu verleiten, die Übersetzung im Sinne eines bloßen Versagens abzuwerten. Im Gegenteil: Die Übersetzung kann sogar Zusammenhänge ans Licht bringen, die in der übersetzten Sprache zwar liegen, aber nicht herausgelegt sind. Hieraus erkennen wir, dass jedes Übersetzen ein Auslegen sein muss. Zugleich gilt aber auch das Umgekehrte: Jede Auslegung und alles, was in ihrem Dienst steht, ist ein Übersetzen. Dann bewegt sich das Übersetzen nicht allein zwischen zwei verschiedenen Sprachen, sondern es gibt innerhalb derselben Sprache ein Übersetzen. Die Auslegung der Hymnen Hölderlins ist ein Übersetzen innerhalb unserer

möchten wir nach-denken. Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem. Die Sprache selbst ist die Sprache. [...] *Die Sprache spricht*. [...] Der Sprache nachdenken verlangt somit, dass wir auf das Sprechen der Sprache eingehen, um bei der Sprache, d. h. in *ihrem* Sprechen, nicht in unserem, den Aufenthalt zu nehmen«.

deutschen Sprache. Das gleiche gilt von der Auslegung, die z. B. Kants »Kritik der reinen Vernunft« oder Hegels »Phänomenologie des Geistes« zum Thema hat. In der Erkenntnis, dass es sich hier notwendig um ein Übersetzen handelt, liegt die Anerkennung, dass solche »Werke« ihrem Wesen nach übersetzungsbedürftig sind. Diese Bedürftigkeit ist aber kein Mangel, sondern ihr innerer Vorzug. [...] Das Auslegen als Übersetzen ist zwar ein Verständlichmachen – freilich nicht in dem Sinne, wie der gemeine Verstand dies meint.¹⁰

Wenn sich das Übersetzen »nicht allein zwischen zwei verschiedenen Sprachen« bewegt, sondern es »innerhalb derselben Sprache ein Übersetzen« gibt, dann könnten wir behaupten, indem wir Heidegger paraphrasieren, dass *die Muttersprache selbst immer übersetzungsbedürftig ist*.

Am Ende des Abschnittes betont Heidegger erneut den Hauptaspekt seiner Überlegung, der darin bestehe, sich daran zu erinnern, »dass die Schwierigkeit einer Übersetzung niemals eine bloß technische ist, sondern dass sie das Verhältnis des Menschen zum Wesen des Wortes und zur Würde der Sprache angeht«.¹¹

Da die als sich immer am Rand des Scheiterns – im Überschritt vom geschichtlichen Geist einer Sprache zu dem einer anderen – verstandene Übersetzung uns erlaubt, das Eigene durch das Fremde wiederzugewinnen, kann sie implizite Zusammenhänge ans Licht bringen: Deswegen stellt sie eine Auslegung dar.¹² Aber jede Auslegung ist auch eine Übersetzung. Das erweist sich auf der intrasprachlichen Ebene als überzeugend. Wenn wir einen Autor lesen und deuten, der unsere Muttersprache wirklich erklingen lässt, finden wir uns mit einer Übersetzung beschäftigt, worin wir unserer Muttersprache wieder aufs Neue begegnen und sie erfahren. Nach der nicht zufälligen Bemerkung Heideggers gilt das sowohl für die Dichtung als auch für das Denken, sowohl für die Dimension des Rhythmus als auch für die Dimension der *Logik (legein)*, das heißt des Sammelns.

In der Tat ist der Gemeinplatz der Unübersetzbarkeit der Dichtung irreführend. Dieser Gemeinplatz ist das Ergebnis, mit den Worten Heideggers, »eine[r] in ihrer Art und ihren Grenzen meist gar nicht fassbare[n] Auslegung einer Sprache«. Versuchen wir kurz diese Voraussetzungen zu entfalten, um die Position Heideggers besser

¹⁰ GA 53, S. 74–76.

¹¹ Ebd., S. 76.

¹² Vgl. darüber GA 8, S. 178.

zu verstehen. Die Unübersetzbarkeit der Dichtung hängt vom Folgenden ab. Erstens betrachtet man die gewöhnliche, funktionale Sprache als Norm und die Dichtung als Abweichung von ihr. Zweitens wird die Übersetzung, wie gesagt, als *technisch-mechanische Übertragung einer Sprache in eine andere aufgrund von Äquivalenzkodizes* verstanden. Drittens erweist sich, da die so verstandene Übersetzung nur auf die regelmäßige Sprachbenutzung anwendbar ist, die unregelmäßige, dichte und oft exzentrische Sprachverwendung der Dichtung als unübersetzbar. Das Ideal dieser Übersetzungsauffassung ist die volle Äquivalenz ohne Rückstände. Deswegen sagt Heidegger im *Spiegel-Gespräch*: »Geschäftsbriefe lassen sich in alle Sprachen übersetzen. Die Wissenschaften, das heißt auch für uns heute bereits die Naturwissenschaften mit der mathematischen Physik als Grundwissenschaft, sind in alle Weltsprachen übersetzbar, recht gesagt: Es wird nicht übersetzt, sondern dieselbe mathematische Sprache gesprochen.«¹³ Es ist interessant, zu bemerken, dass in der Zeit der Globalisierung die Beseitigung des Übersetzens nicht nur für die mathematische Sprache, sondern auch für die »natürliche« Sprache gilt: Man übersetzt nicht, weil man dieselbe Sprache benutzt, Englisch, die als Kommunikationssprache gilt. Das ist eine der Weisen, in der die Globalisierung eine Nivellierung hervorbringt.

Heidegger fügt im *Spiegel-Gespräch* hinzu: »[S]o wenig wie man Gedichte übersetzen kann, kann man ein Denken übersetzen. Man kann es allenfalls umschreiben. Sobald man sich ans wörtliche Übersetzen macht, wird alles verwandelt.«¹⁴ Das klingt widersprüchlich in Bezug auf die oben erwähnte Stelle aus der Vorlesung *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Aber Heidegger spricht hier von der Übersetzung im geläufigen Sinn, das heißt »in dem Sinne, daß das Wort der einen Sprache mit dem Wort der anderen zur Deckung gebracht werden könnte oder auch nur dürfte«. Vor diesem Horizont erweist sich die Übersetzung als akzeptabel, solange sie in verschiedenen Sprachen scheinbar sich deckende Worte findet. Die Übersetzung, die beim Übersetzen etwas verwandelt, wird als inakzeptabel verurteilt, weil solche Verwandlung als ein Scheitern wahrgenommen wird. Die vermeintliche totale Übereinstimmung macht es möglich und sogar wünschenswert, alles in eine Kommunikationssprache oder in logische, formale, künstliche Sprachen zu übersetzen, sodass die

¹³ GA 16, S. 680.

¹⁴ Ebd.