Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 57 (1998)

Artikel: Seinserfahrung und Übersetzung : hermeneutische Überlegungen zu Heidegger

Autor: Figal, Günter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882906

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 57/98

GÜNTER FIGAL

Seinserfahrung und Übersetzung
Hermeneutische Überlegungen zu Heidegger

This essay is about one of the basic problems of Heidegger's philosophy. Heidegger is convinced that the experience of Being-there («Dasein») and Being («Sein») goes beyond the possibility of being linguistically articulated. This conviction is the reason for Heidegger's emphasis of Origin («Ursprung») and also for his attempt to experience the borderlines of language. But this experience is necessarily tied to language, and therefore it seems to be reasonable to conceive the relation of language and Being less dramatically. Heidegger himself has provided the means for this correction by developing his concept of translation. Translation can be understood as the «double alterity» of language and thus as a possibility for representing the experience of Being in the realm of language.

1.

Es gibt Erfahrungen, die im Verdacht stehen, keine zu sein. Von ihnen heißt es dann, sie würden nicht gemacht, sondern nur beschworen: aus quasireligiöser Ambition oder gar aus der strategischen Absicht, einen Arkanbereich unbefragter Autorität zu sichern. Wer sich auf sie beruft, verweigere sich dem Anspruch begrifflicher und argumentierender Ausweisung und biete statt Beschreibung und Analyse nichts als leere Begriffe und halbpoetische Chiffren, den hohen Ton oder auch bloß das Kunstgewerbe beschwörenden Redens.

Vermutungen, Vorwürfe wie diese sind mit dem Namen Heideggers so dauerhaft und zahlreich verbunden, daß man sie entweder kaum noch bezweifeln oder ihrerseits für Beschwörungen halten möchte. Auch dann freilich dürfte es voreilig sein, sie zu marginalisieren. Immerhin ist unbestreitbar, daß Heideggers Denken um eine schwer ausweisbare Erfahrung kreist: zunächst darum, wie das menschliche Leben und die Welt, in der es geführt wird, zur Geltung kommen können, ohne daß einzelne Aspekte oder Anlässe dabei von Bedeutung sind. Erfahren werden soll das Leben nicht in bestimmter Hinsicht, sondern

einfach nur als solches, die Welt nicht aus der Perspektive eines bestimmten Verhaltens, sondern allein als das, was sie eigentlich ist; beides in seinem Zusammengehören und schließlich, radikaler noch, was sich darin als Grundzug erweist: Dasein also und Sein.

Über die Schwierigkeit, dergleichen zur Sprache zu bringen, ist sich Heidegger selbst wohl am besten im Klaren gewesen. Anders lassen die Eigentümlichkeiten und Manierismen seiner Texte und auch der Vorlesungen sich nicht gut erklären, nicht die Verweigerungen traditioneller Terminologie, die Neologismen und Antibegriffe. Immer wieder setzt Heidegger neu an, kämpft bei aller Konstanz des Themas gegen die sprachliche Festlegung, wechselt Orientierungrahmen und Bezugspunkte. Dabei entfaltet sich ein breites Spektrum der philosophischen Artikulation. Es reicht von der expressionistisch aufgeladenen Phänomenologie der zwanziger Jahre bis zur hintersinnigen, oft auch sperrigen Schlichtheit der späten Vorträge und Aufsätze. Und kaum läßt sich die produktive Unruhe, die hier am Werke ist, besser erfassen als mit Wittgensteins Bemerkung, der Mensch, und wie zu ergänzen wäre: dieser philosophierende besonders, habe «den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen».[1]

Die Formulierung erfaßt auch das Dilemma besonders gut, das mit der Erfahrung verbunden ist, die Sprache erfasse das Entscheidende nicht: rettungslos bleibt diese Erfahrung in die Sprache gesperrt; mit jedem Versuch, ihre Möglichkeiten zu erweitern, stellt sich das Ausgangsproblem wieder ein. Wenn Heidegger trotzdem immer aufs Neue die Grenzen der Sprache aufsucht, so geschieht das wohl kaum in Unkenntnis dieses Dilemmas; eher in der Erwartung, daß sich an oder mit den Grenzen der Spache eben die Erfahrung machen läßt, auf die ihm alles ankommt: Die Erfahrung von Dasein und Sein läßt sich, wie es scheint, anzeigen, indem man herausarbeitet, wie sie in die Versuche ihrer Beschreibung nicht wirklich eingeht.

Was das heißen soll, hat Heidegger schon in seiner ersten systematisch bedeutsamen Vorlesung, der Vorlesung aus dem Jahr 1919 entwickelt:[2] Die Erfahrung oder das «Erlebnis», in der Welt zu sein und diese als Gefüge des Bedeutens zu erfahren, verblaßt mit dem

1 L. WITTGENSTEIN, *Schriften,* Bd. 3: Wittgenstein und der Wiener Kreis, von F. WAISMANN, aus dem Nachlaß hg. von B. F. McGuinness, Frankfurt a.M. 1967, S. 68.

2 M. HEIDEGGER, «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919», in: *Zur Bestimmung der Philosophie,* Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 56/57, hg. von B. Heimbüchel, Frankfurt a.M. 1987.

Versuch der Beschreibung, und zwar, weil dieser nicht anders kann, als einzelne Gegenstände und Bezüge hervorzuheben, und so von der Erfahrung im Ganzen ablenkt. Aber das «Erlebnis» des Daseins in der Welt läßt sich, wie Heidegger meint, evozieren; es öffnet sich, wo es gelingt, die Aufmerksamkeit vom Einzelnen, von der feststellenden Beschreibung wegzulenken, sie als unangemessen und verstellend zu erweisen, so daß man frei für das Ganze, die Unmittelbarkeit des Erfahrens wird.

Auch später noch hat Heidegger in diesem Sinne die «Grundaufgabe» der Philosophie bestimmt. In der programmatisch wichtigen Vorlesung über «die Grundbegriffe der Metaphysik» aus dem Winter 1929/30[3] sagt er, es komme darauf an, eine «Grundstimmung» zu wecken, wobei unter einer Stimmung eine bestimmte Weise des Daseins verstanden wird, in der frühen Terminologie: eine bestimmte Weise des Erlebens. In einer Stimmung zeigt sich, was mit dem Wort «Dasein» angezeigt ist. So ist es das Erleben oder Erfahren, seine Mitteilung mit dem Ziel der Evokation, worauf es bei einem «wirklichen lebendigen Philosophieren» (GA 29/30, 87) ankommt. Oder, noch einmal in einer Formulierung aus der frühen Vorlesung: In der Philosophie geht es um die «Erweckung und Erhöhung des Lebenszusammenhangs des wissenschaftlichen Bewußtseins», und das ist «nicht Gegenstand theoretischer Darlegung, sondern vorbildlichen Vor*lebens* – nicht Gegenstand praktischer Regelgebung, sondern Wirkung ursprünglich motivierten persönlich-unpersönlichen *Seins*» (GA 56/57, 5).

Wo Heideggers Philosophie unter dem Verdacht steht, beschwörend zu sein, kann man sich gewiß auf Formulierungen wie diese berufen. Unter dem Eindruck einer fremd gewordenen Sprache mag allerdings leicht vergessen werden, daß hier die Aufgabe der Philosophie grundsätzlich nicht anders bestimmt wird, als das traditionellerweise geschehen ist: Philosophie als Lebensform und philosophisches Denken und Reden als deren Ausprägung. Heidegger spielt auf das maßgebliche Beispiel des Sokratischen Lebens und Denkens an, wozu auch die Erweckungsmetapher gehört, der Gedanke also, daß philosophisch nur ausdrücklich werden kann, was schon angelegt ist – ausdrückliche Erfahrung als Wiedererkennen im Bewußtwerden.

3 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit,* Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 29/30, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983. Zitate aus der Gesamtausgabe unter der Sigle «GA» sowie der Band- und Seitenzahl.

Dennoch bleibt ein wesentlicher Unterschied: Während der Platonische Sokrates auf eine illusionslose Weise der Sprache vertraut und sogar glaubt, die Erfahrungen des Denkens ließen sich orientiert an der Sprache genau so gut zur Geltung bringen wie an den Dingen der Welt (vgl. *Phaidon* 100a), ist Heideggers Philosophieren von der entgegengesetzten Überzeugung bestimmt. Nicht, daß Heidegger für seine Überzeugung in Platon keine Stütze fände: Die Bildungsgeschichte des Philosophierens, wie sie in der *Politeia* als Parabel von der Höhle erzählt ist, gibt hier nur den sinnfälligsten Anhaltspunkt; entsprechend intensiv ist sie von Heidegger interpretiert worden, wobei die frühere Vorlesungsversion die Nähe zu Platon noch unbefangener zu erkennen gibt als die Abhandlung über Platons Lehre von der Wahrheit.[4] Doch wie stark das Sokratisch-Platonische Denken auch durch die Einsicht in die verstellenden und verdeckenden Möglichkeiten der Sprache geprägt sein mag, nie hat es hier die Meinung gegeben, das Denken sei grundsätzlich im Kampf mit der Sprache und müsse, was für es wesentlich ist, der Sprache abringen. Und nie hat es hier deshalb auch die Überzeugung gegeben, das Eigentliche und Wesentliche könne und müsse als Stimmung geweckt oder evoziert werden. Immer kommt es auf die sprachliche Einlösung philosophischen Erfahrens an.

Platons bei Sokrates vorgebildete Konzeption philosophischer Sprache ist nicht zuletzt deshalb anders, weil hier das Sprechen als Gespräch verstanden wird. Philosophie ist dialogisch, aus sachlicher Notwendigkeit und keineswegs nur, weil sie so ihre Funktion, Erinnerung zuvor mitgeteilter Lehren zu sein oder für eine philosophische Schule zu werben, besser erfüllen könnte. Philosophisches Sprechen muß nämlich reflektiert, gebrochen sein; es muß sich in ausdrücklicher Zustimmung, in Zweifel, Nachfrage und Widerrede spiegeln, damit es gegen die Gefahr, sich in sich selbst zu verfangen, gefeit ist; nur wo das Gesagte aufs Spiel gesetzt, erprobt wird und nicht aus sich selbst, unmittelbar, so wie es ist, überzeugend sein soll, mag der Anspruch auf Sachhaltigkeit eingelöst werden.

Wenn das trotz aller Skizzenhaftigkeit einleuchten kann, ist auch ein Anhaltspunkt für die Auseinandersetzung mit Heidegger gefunden: Statt die Erfahrung von Dasein und Sein für nichts als Beschwörung

4 Vgl. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet,* Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 34, hg. von H. Mörchen, Frankfurt a.M. 1988. Außerdem: M. HEIDEGGER, «Platons Lehre von der Wahrheit», in: *Wegmarken,* Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 9, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1976.

zu halten, läßt sich nun fragen, ob sie in einem gebrochenen Sprechen artikulierbar ist; ob derart die oft starre Entgegensetzung von Sprache und Erfahrung aufgelöst werden und Heideggers philosophisches Programm dadurch eine weniger dramatische Einlösung finden kann – so, daß die Erfahrung, um die es zentriert ist, verständlicher wird, ohne verflacht, reduziert, in ihrer Radikalität bestritten werden zu müssen.

Für eine positive Antwort auf diese Fragen muß nichts von außen an Heideggers Philosophie herangetragen werden. Korrekturen solcher Art sind schließlich auch selten überzeugend; andere Fassungen, Modifikationen einer Philosophie müssen sich aus dieser selbst entwikkeln lassen – wie anders sollten sie mit der eigentümlichen Konstellation ihrer Grundgedanken noch vereinbar sein? Wo es um eine Modifikation des Verhältnisses von Seinserfahrung und Sprache geht, läßt sich bei Heidegger auf Überlegungen zurückgreifen, die er Anfang der vierziger Jahre entwickelt hat. Hier finden sich Ansätze zur Konzeption einer gebrochenen Sprache, die als solche einem Erfahren, das sich der sprachlichen Artikulation nicht fügt, entsprechen kann. Das Wesen einer gebrochenen Sprache in Heideggers Sinn ist Übersetzung.

2.

Die einschlägigen Überlegungen finden sich in der Vorlesung *Parmenides* aus dem Winter 1942/43,[5] die ihren Titel insofern zu Unrecht trägt, als vom Denken des Eleaten hier kaum die Rede ist. Vielmehr geht es, weiter ausgreifend, um die Frage nach der *alétheia,* die Heidegger anfangs als den Grundgedanken des Parmenides und des griechischen Denkens überhaupt herausstellt. Was Heidegger dann zum Übersetzen sagt, ist zunächst als Rechtfertigung seiner Entscheidung gemeint, *alétheia* mit «Unverborgenheit» wiederzugeben. Aber das ist nicht im Sinne philologischer Forschung und Reflexion gemeint. Wie eine bestimmte Übersetzung gerechtfertigt werden kann, hängt nach Heideggers Überzeugung davon ab, was man grundsätzlich als Übersetzen versteht.

Was dies angeht, ist für Heidegger zunächst wichtig, daß Übersetzen nicht bloß als «die Übertragung einer Sprache in eine andere, der Fremdsprache in die Muttersprache oder auch umgekehrt», als Über-

5 M. HEIDEGGER, *Parmenides,* Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 54, hg. von M.S. Frings, Frankfurt a.M. 1982.

setzen nach dem üblichen Verständnis also, begriffen werden sollte. Vielmehr sei es so, «daß wir ständig auch schon unsere eigene Sprache, die Muttersprache, in ihr eigenes Wort übersetzen» (GA 54, 17). Und zur Erläuterung fügt Heidegger hinzu:

> «Sprechen und Sagen ist in sich ein Übersetzen, dessen Wesen keineswegs darin aufgehen kann, daß das übersetzende und das übersetzte Wort verschiedenen Sprachen angehören. In jedem Gespräch und Selbstgespräch waltet ein ursprüngliches Übersetzen. Wir meinen dabei nicht erst den Vorgang, daß wir eine Redewendung durch eine andere derselben Sprache ersetzen und uns der ‹Umschreibung› bedienen. Der Wechsel in der Wortwahl ist bereits die Folge davon, daß sich uns das, was zu sagen ist, *über*gesetzt hat in eine andere Wahrheit und Klarheit oder auch Fragwürdigkeit. Dieses *Über*setzen kann sich ereignen, ohne daß sich der sprachliche Ausdruck ändert.» (GA 54, 17f.)

Worauf es hier ankommt, dürfte nicht schwer nachzuvollziehen sein: Damit es ein sprachlich manifestes Übersetzen geben kann, muß im Bereich des Verstehens etwas vollzogen werden oder geschehen, das möglicherweise unausdrücklich bleibt – wie ja auch die Erfahrung des Bildlichen nicht in Zeichnung, Gemälde oder Photographie zur Geltung kommen muß, sondern umgekehrt die Herstellung von Bildern von der Erfahrung des Bildlichen abhängig ist: Bilder, in sich stimmige und herausgehobene Konstellationen von etwas in gleichmäßiger Präsenz also, werden einfach gesehen und können nur deshalb zu bildlichen Darstellungen werden – nicht als Abbildungen des ursprünglichen Eindrucks, sondern als seine Artikulation unter jeweils besonderen Bedingungen.

Was analog dazu beim Übersetzen artikuliert wird und der Artikulation zugleich ihren Sinn gibt, ist, wenn man Heidegger folgt, im Sinne einer Bewegung zu fassen; das ist in den zitierten Sätzen durch die Rede vom «*Über*setzen» zu verstehen gegeben. Zu denken ist hier an eine Veränderung im Verstehen, so daß ein Wort mit einem Mal eine andere Bedeutung bekommt oder seine Bedeutung sich auch nur anders akzentuiert und so die Sache, die es sehen läßt, anders erscheint. Wo das Verständnis sich derart verändert, hat man eine neue Perspektive gewonnen und die alte dafür aufgeben müssen. Der andere Bedeutungsakzent und mit ihm der neue Blickpunkt ist vom früheren wie durch einen Riß getrennt; es gibt keinen Übergang, keine allmähliche Verschiebung, sondern nur einen Sprung. Oder eben mit Heideggers Ausdruck: man muß «*über*setzen» – wie von einem Ufer des Flusses aufs andere.

Trotzdem wird die hier waltende Diskontinuität oft kaum oder gar

nicht bemerkt werden; sie ist minimal, wo auch die neue Bedeutungsvariante zum selben vertrauten Sprachfeld gehört. Daß man «*über*setzen» muß, tritt schon deutlicher hervor, wo man sich im Gespräch verständlich machen will und nach Worten sucht: das bisher Gesagte hat sich als unzureichend erwiesen, und die Sache, um die es geht, gibt von sich aus keine Artikulationsmöglichkeiten vor. Dann ist die neue, die neu gefundene Formulierung ein Wagnis, neu und ungeprüft wie sie ist; ob sie zu einem deutlicheren Bild der Sache verhilft, muß sich erst zeigen.

Offenkundig wird der Riß im Bereich des Verstehens, sobald man sich auf eine neue Sprache einläßt. Das muß keine Fremdsprache sein; schon ein literarisches oder philosophisches Werk in der eigenen Sprache kann so erfahren werden. Dann bedarf es, wie man vielleicht denkt, besonderer Anstrengung, um einen Zugang zu ihm zu finden. Doch sind Bemühungen dieser Art oft seltsam verfehlt, weil sie vom Eigenen ausgehen. Und solange man sich in diesem Sinne ans vermeintlich Bekannte hält, ist es nicht unwahrscheinlich, daß man dem Werk nicht gerecht wird: man verpaßt seine Eigenart, etwa, indem man die veränderte Bedeutung vermeintlich bekannter Ausdrücke nicht bemerkt. Diese erschließt sich, wenn überhaupt, dann nur von dem für das fremde Werk Eigentümlichen, also vom Fremdesten her. Und zu ihm gibt es keinen Übergang, man muß *über*setzen.

Doch es ist gar nicht so einfach zu sagen, wie das geschieht. Niemand kann ja ein anderer werden und in die fremde Sprache, das andere Denken so hineinspringen, daß er nun ganz darin aufginge. Der Versuch hat meist den Charakter vergeblicher Selbstverleugnung und führt bei der Deutung von Texten oft zu sterilen Rekonstruktionen oder mühsamen Paraphrasen. Hier gibt es deshalb nur eine Lösung: Wer in die andere Sprache geht, kann sich selbst nicht einfach in deren Möglichkeiten artikulieren, sondern muß auf freie Weise wieder zurück. Man muß, wie Heidegger es in seiner Abhandlung über den Spruch des Anaximander[6] formuliert, das in der anderen Sprache Gesagte in die eigene «herübersetzen» (GA 5, 329).

Damit kann wiederum nicht die Aneignung oder völlige Integration des Fremden gemeint sein; es ging ja um die Frage, wie man dem Fremden gerecht wird, und entsprechend muß das Fremde, wo es ins Eigene «herübergesetzt» wird, als Fremdes erkennbar bleiben, ja, als

6 M. HEIDEGGER, «Der Spruch des Anaximander», in: *Holzwege*, Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 5, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977.

solches erst eigentlich zur Geltung kommen. Das ist bei dem, was Heidegger «Herübersetzen» nennt, auch wirklich der Fall: Der fremden Sprache eines Werkes wird gerade dadurch entsprochen, daß man auf eigene Weise das Fremde sagt; wo man den fremden Text interpretiert oder ihn, wenn seine fremde Sprache eine Fremdsprache ist, in die eigene überträgt. Interpretation, Übersetzung – das ist die Erscheinung des Fremden im Eigenen; eigene Äußerung und Äußerung in der eigenen Sprache, die nur verstanden wird, wenn man weiß, daß sie von anderswo herkommt und nicht in sich verstanden sein will.

So ist das Übersetzen eine doppelte Bewegung: aus dem Eigenen und Vertrauten weg und in dieses zurück, ohne daß man freilich jetzt noch wie zuvor vom Eigenen und Vertrauten sprechen könnte. Denn was Eigenes und Vertrautes war, ist ja nun durch das Fremde anders geworden, ebenso wie das Fremde sich mit seiner Erscheinung in einem ihm gegenüber Anderen verändert hat. Das Übersetzen, so könnte man sagen, ist in sich durch eine doppelte Alterität charakterisiert. Sie macht sich in der Bewegung, die als «*Über*setzen» und «Herübersetzen» zu vollziehen ist, darin bemerkbar, daß der Überschritt zum Fremden sich nur in seiner Aneignung, daß diese sich nur in der Verfremdung realisiert. Also gibt es hier keine Selbsterkenntnis im Anderssein, keine für das Selbst maßgebliche Orientierung am Anderen. Zwischen beidem ist die Bewegung, um die es hier geht, eine gleichsam schillernde Mitte, deren Erfahrung in doppelter Alterität über das Eigene wie über das Fremde hinausführt, weil in ihr keines von beiden wie ein Bestand festzuhalten ist.

Dann aber hat man es bei der skizzierten Bewegung mit einer Erfahrung zu tun, die sich nie bruchlos und ganz artikulieren läßt. Des durch Bezeichnungen wie Eigenheit und Fremdheit nur angezeigten Bereiches, in dem das Übersetzen spielt, kann man sich nicht versichern: Das Fremde ist hier ja ebenso wie das Eigene nur in seiner Veränderung zur Sprache zu bringen, aber beide machen als solche das Sein der Übersetzungsbewegung mit aus, so daß dem Übersetzen oder Interpretieren in seinem Vollzug immer etwas von dem, was es ist, entgeht. Dieser Vollzug ist in sich nie vollendet, sondern immer eine Möglichkeit; und diese spielt im Offenen eines Unausgeschöpften und bringt es darin, daß sie nur eine Möglichkeit ist, zur Geltung. Die eigentümliche Erfahrung des Übersetzens führt so über den je bestimmten Vorgang hinaus und erschließt, wie man in diesem Vorgang und anderen seiner Art « ist ». Also ist das Sein des Übersetzens und Interpretierens Möglichsein, und es selbst ist eine Artikulation dieses Seins.

3.

Als Möglichsein aber hat Heidegger das Sein immer denken wollen. Was er «Dasein» nennt und bekanntlich als die Seinsweise des Menschen versteht, ist dadurch charakterisiert, daß es die Offenheit des Möglichen hat und sich deshalb auch nie im bestimmten Tun und Verhalten erschöpft. Der Satz, demzufolge «Möglichkeit als Existenzial [...] die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins» ist, ist das gedankliche Zentrum von *Sein und Zeit* (GA 2, 191; SZ 143 f.).[7]

Ebenso weist er jedoch über das in diesem Buch Ausgearbeitete hinaus. Denn wo Heidegger die Frage, zu der *Sein und Zeit* nur Vorbereitung sein sollte, die «Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt» (GA 2, 575; SZ 436), ausarbeitet, bleibt er am Verständnis des Seins als Möglichsein orientiert: Sein ist in diesem Zusammenhang die Offenheit und Zugänglichkeit von allem, die auf verschiedene Weise gefaßt, oder wie Heidegger sagt: «entworfen» werden kann. «Sein verstehen», heißt es in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit,* «meint: die Wesensgesetzlichkeit und den Wesensbau des Seienden im voraus entwerfen» (GA 34, 61). Sein zu verstehen, ist eine Möglichkeitserfahrung radikaler Art, die, wo sie aufbricht, in der Konzeption einer allgemeinen Seinsbestimmung aufgenommen und verarbeitet wird. Diese wiederum artikuliert einen bestimmten Möglichkeitsrahmen für die Erfahrung dessen, was ist; wo das Seiende etwa zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung wird, muß es «zuvor» als Erforschbares verstanden, oder wie Heidegger sagen würde: entworfen sein.

Diesen Gedanken weiter zu verfolgen, würde heißen, sich genauer auf einen Zusammenhang einzulassen, der im Heideggerschen Werk mit dem Titel der «Seinsgeschichte», mehr noch mit dem der «Metaphysik» angezeigt ist.[8] Doch hier reicht es, ein Grundmotiv festzuhalten und hinzuzufügen, daß man mit ihm wieder auf die anfangs erörterte Überzeugung Heideggers stößt, nach der die Artikulation der Erfahrung des Seins dieses immer auch verstellt. Metaphysik ist für Heidegger nie eine Epoche der Philosophiegeschichte gewesen, sondern jene skizzierte Zusammengehörigkeit von Möglichkeitserfahrung

7 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 2, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977.

8 Vgl. zum Folgenden meinen Aufsatz: «Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken», in: CH. JAMME (Hg.), *Grundlinien der Vernunftkritik in der Moderne,* Frankfurt a.M. 1997, S. 450–470.

und jeweiliger Verarbeitung, von Fraglichkeit und jeweiliger Antwort; wobei es wesentlich für die Metaphysik ist, daß in ihr die Antwort immer über die ihr vorausgehende Fraglichkeitserfahrung dominiert. Metaphysik ist «Seinsvergessenheit» in dem Sinne, daß sie das Mögliche um seiner je bestimmten Fassung willen vergißt.

Von hier aus läßt sich Heideggers Verhältnis zur Metaphysik wenigstens im Ansatz verständlich machen: Wenn Heidegger von der «Verwindung», manchmal auch der «Überwindung» der Metaphysik spricht, ist das nicht im Sinne eines «nachmetaphysischen» Denkens gemeint, sondern als Anzeige des Versuchs, die Möglichkeitserfahrung im Innern des metaphysischen Denkens deutlich zu machen; Verwindung der Metaphysik ist deren Aufklärung, die Erinnerung ans Vergessene oder auch Verdrängte.

Auch darin spielt ein Heideggerscher Grundgedanke; schon sein frühes philosophisches Programm war durch vergleichbare Motive bestimmt. Nach der als «Natorp-Bericht» bekannten Programmschrift aus dem Jahr 1922 kommt es darauf an, die traditionellen philosophischen Konzeptionen «nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen» zu befragen, um so «im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen» zu gelangen.[9] «Destruktion» in diesem Sinne ist Freilegung des Erfahrungszusammenhangs, in den eine bestimmte Artikulation ursprünglich gehört und den sie in ihrer scheinhaften Eigenständigkeit überdeckt.

Von hier ist es bloß noch ein Schritt zu der Überzeugung, daß es im Philosophieren eigentlich um die unmittelbare und unverstellte Erfahrung des Urspünglichen gehe; also um denjenigen Aspekt des Heideggerschen Denkens, den er mit seiner Evokations- und Erweckungsrhetorik immer wieder so reich instrumentiert. Doch bedenkt man diese rhetorischen Gesten nun vom Wesen des Übersetzens her, so erweisen sie sich als mögliche Konsequenz einer Zweideutigkeit. Vermutlich ist diese Zweideutigkeit der Grund für die Stärke und Schwäche des Heideggerschen Denkens im ganzen.

Was Heidegger zum Wesen der Übersetzung sagt, kommt ja durchaus nicht unvorbereitet, sondern ist ein Versuch, das eigene Denken zu bestimmen, sofern es immer Lesen und Interpetieren gewesen ist. Das gilt auch für den Versuch, die ursprüngliche Erfahrung der Philosophie

9 M. HEIDEGGER, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)», hg. von H.-U. Lessing, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* 6 (1989), hier S. 249.

deutlich zu machen: fast immer hat er den Charakter der Interpretation, der Übersetzung im erörterten Sinn. Auch was Heidegger «Destruktion» nennt, ist dann von hier aus zu verstehen: «verdeckte Motive», «unausdrückliche Tendenzen», «Auslegungswege», das und dergleichen mehr läßt sich nur herausarbeiten, indem man sich als deutender Leser auf die Texte einläßt, und man muß nicht betonen, daß Heidegger oft genug vorgeführt hat, was es heißt, ein Meister solcher Lektüre zu sein.

Doch ist Destruktion andererseits mehr als nur Interpretation, zumindest dem Anspruch nach; in ihr soll ja aufgewiesen werden, was der Text von sich aus nicht sagt, ja, nach Heideggers Überzeugung grundsätzlich nicht sagen kann, so daß es wie die übermauerten und verschütteten Grundmauern eines alten Gebäudes erst freigelegt werden muß. Wo dies in der destruierenden Lektüre gelingt, müßte für sie selbst die unmittelbare und unverstellte Erfahrung des Ursprünglichen in Anspruch genommen werden. Genau davon lebt Heideggers Erweckungs- und Ursprünglichkeitsrhetorik, sein Pathos des radikalen Neuanfangs, seine Geste des philosophischen Revolutionärs.

Davon lebt freilich auch der Verdacht, daß es mit dem Sein und seiner Erfahrung in Wahrheit nichts sei. Er macht sich an an Heideggers Rhetorik und Geste fest und bleibt in sie verfangen, während er die Sache im Entscheidenden verfehlt. Wenigstens unter einer Voraussetzung läßt sich das sagen: dann nämlich, wenn die Weise, in der Heidegger für sein Denken die unmittelbare Zugänglichkeit des Ursprungs beansprucht, für seine Philosophie nicht wesentlich ist.

Von der Sache her gedacht, geht es bloß um eine Nuance: Daß eine Interpretation mehr als der interpretierte Text sagen kann und sagen sollte, wird kaum zu bestreiten sein; ebenso wenig, daß Interpretationen dabei auch die Erfahrung, aus der ein Text konzipiert ist, ausdrücklich machen können. Aber dann wird man diese Erfahrung nicht bloß für den Interpreten beanspruchen können, sondern einräumen müssen, daß sie im Text oder mit ihm in irgendeiner Weise zur Geltung kommt. Sonst ist man schnell bei jener Haltung der immunisierten Überlegenheit, für die psychoanalytische oder soziologische Deutungen oft ein Beispiel sind; oft genug auch Heideggers auf Ursprung und Anfang bezogenes Denken.

Doch in ihrer Zweideutigkeit eröffnet Heideggers Philosophie eben auch die Möglichkeit ihrer eigenen Korrektur: Die dramatische Geste, mit der Heidegger immer wieder den Verstellungscharakter der traditionellen Texte betont, steht in eigentümlichem Kontrast dazu, daß er

die Erfahrung, um die es ihm selbst geht, aus ihnen herauslesen will. Auch Platon und Aristoteles, nicht allein die vorsokratischen Denker bringen die Grunderfahrung des Lebens und Denkens so eindrucksvoll zur Sprache, daß sich für den Interpreten die Möglichkeit ergibt, sie in seinem Sinne als Erfahrung von Dasein und Sein zu benennen.

Daran sieht man, daß die Zweideutigkeit des Heideggerschen Interpretierens nicht zwangsläufig ist. Der Tendenz zu Evokation und Beschwörung läßt sich begegnen, und zwar umso besser, je klarer die verändernde Bewegung des Übersetzens als solche hervortritt. In der Verschiedenheit der Artikulationen, die keine beziehungslose, das Verschiedene isolierende ist, sondern die Veränderung des einen ins andere zuläßt, kommt ein Gemeinsames zur Geltung, das sich als solches immer auch entzieht; in keiner Artikulation gibt sich das Artikulierte ganz. Heidegger hat das «Unverborgenheit» genannt – eine Übersetzung auch das.

Hier kann sich die Frage anschließen, wie Heideggers eigene Interpretationen, Übersetzungen sich zu seinem Konzept von Übersetzung verhalten; ob, inwieweit sie ihm gerecht werden oder das im Interpretieren und Übersetzen Gemeinte durch die Hypostasierung des Ursprünglichen wieder verdecken. Wenn die vorgetragenen Beobachtungen und Überlegungen zutreffend sind, wird die Antwort wohl kaum eindeutig ausfallen. Trotzdem hat Heideggers interpretierendes Philosophieren, das sich in seinem Verständnis des Übersetzens reflektiert, einen Weg eröffnet. Es dürfte der unattraktivste nicht sein, wenn man ihn mit den Alternativen bloßer Rekonstruktion oder eines um Sachorientierung bemühten, jedoch im Verhältnis zu seiner Tradition bodenlosen Philosophierens vergleicht.