

Philosophie als Übersetzung. Heidegger übersetzt die *Nikomachische Ethik*

Elena Nardelli

PhD candidate, Università degli Studi di Trieste

Abstract: *Martin Heidegger's publication of Being and Time in 1927 is the watershed for Heidegger's approach on translation: before 1927 he translated Aristoteles and other classics without a clear approach on translation. Following 1927 he started an explicit, although fragmentary, reflection on translation, restricting his remarks to single words such as φύσις, λόγος, χρεών, ἀλήθεια. This paper focuses on the first period of Heidegger's production and I will show that in order to understand his philosophical gestures during the twenties translation is a good indicator. I will limit my analyses on his engagement with Aristotle and on his translations of the Nicomachean Ethics, especially of some excerpts from the Book VI concerning the "dianoetic virtues". Heidegger's translational relation with Aristotle and the philosophical tradition is characterized by retrospection and destruction (Destruktion), where translation reactivates the vigour of the elementary philosophical words. Furthermore, in his translations of the Nicomachean Ethics Heidegger elaborates some crucial aspects of his early philosophical position: e.g. understanding truth as unconcealment (ἀλήθεια), the human being (Dasein) as prior condition for this unconcealing, the ontologisation of the Dasein which finds his unitary grounding in temporality. In conclusion, the work on Aristotle produces also the structure of Being and Time, which appears as Heidegger's translation of the Nicomachean Ethics.*

Die Hypothese, von der diese Arbeit ausgeht, lautet, dass die Übersetzung der Lackmустest ist, um die Besonderheiten von Heideggers philosophischer Geste in den zwanziger Jahren zu offenbaren.

In der Phase seines Denkens vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* (1927) übersetzt Heidegger viel und nur selten verweilt er ausdrücklich bei Überlegungen zur Praxis des Übersetzens. Nach 1927 ändert sich dies: Die

Bemerkungen zur Übersetzung werden immer zahlreicher und seine Übersetzungspraxis fokussiert auf einzelne Wörter.

Auf diese erste Phase intensiver Übersetzungstätigkeit werde ich mich in dieser Arbeit konzentrieren. Wen und was übersetzt Heidegger zu dieser Zeit? In den zwanziger Jahren ist es Aristoteles.¹ Meine These ist, dass die intensive Auseinandersetzung mit diesem Autor durch eine beharrliche (Neu-)Übersetzung erfolgte. Ich werde nicht die ganze Tätigkeit Heideggers als Übersetzer betrachten, sondern mich auf einen konkreten Text, das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik*, beschränken. Aus diesem Werk übersetzt Heidegger verschiedene Passagen, und zwar bei drei Gelegenheiten: im *Natorp-Bericht* (1922), im Vortrag *Dasein und Wahr-sein (nach Aristoteles)* (1923/24) und im Kurs *Platon: Sophistes* im Wintersemester 1924/25.

An dieser bestimmten Auseinandersetzungsstelle extrapoliert Heidegger aus dem aristotelischem Text entscheidende Themen seiner philosophischen Perspektive: das menschliche Dasein als Ort der „Wahrheit“ und die Ontologisierung des Daseins, das in der Zeitlichkeit seine einheitliche Grundlage findet.

Betrachtet man Heideggers Aristoteles-Übersetzungen etwas genauer, kann man das Gerüst von *Sein und Zeit* deutlich auftauchen sehen. Ich werde zunächst versuchen, einige Grundtendenzen der Tätigkeit Heideggers als Übersetzer aristotelischer Texte hervorzuheben.

1. Die Tradition: Retrospektion und *Destruktion*

Heidegger stellt die Analyse des sechsten Buchs der *Nikomachischen Ethik* als Einleitung dem Kurs zu Platons *Sophistes* voran und diese Einleitung nimmt

¹ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WiSe 1921/22); *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SoSe 1924); *Platon: Sophistes* (WiSe 1924/25); *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WiSe 1925/26); *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SoSe 1926); *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SoSe 1927). Die Auseinandersetzung mit Aristoteles bricht allerdings nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* nicht ab.

Sowohl Volpi als auch Poggi legen Wert darauf, Heideggers Gedanken über Aristoteles in die Perspektive zu integrieren, die von Brentano in seiner Abhandlung *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* festgelegt wurde. Vgl. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger* (Pisa: Edizioni della Normale, 2006) und F. Volpi, *Heidegger e Aristotele* (Bari: Laterza, 2010), 24–29.

ungefähr ein Drittel des Bandes ein. Warum? Heidegger antwortet mit einer Formel, die auf den ersten Blick möglicherweise befremdlich wirkt:

Wenn wir in die wirkliche philosophische Arbeit Platons eindringen wollen, dann müssen wir die Gewähr haben, daß wir von Anfang an den rechten Zugang nehmen, d. h. gerade auf das stoßen, was nicht da steht. Dazu bedarf es eines *Leitfadens*. Bisher ist es üblich, die platonische Philosophie in der Weise zu interpretieren, daß man von Sokrates und den Vorsokratikern zu Plato fortschreitet. Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen, von Aristoteles zu Plato zurück.²

Die Voraussetzung ist, dass Aristoteles Platon nicht nur verstanden hat, sondern dass er ihn besser verstanden hat als Platon sich selbst. Der beste Weg zu seinem philosophischen Denken kann also nicht direkt, sondern nur indirekt, retrospektiv, sekundär sein. Bei der reflektierenden Rückschau auf Platon mittels Aristoteles hegt Heidegger die Absicht, sich die griechische Haltung zu eigen zu machen, den ursprünglichen griechischen Sinnhorizont zu gewinnen, der zuerst von Aristoteles und danach von der aus ihm entspringenden Tradition verzerrt wurde und der heute auch denen fremd erscheint, die zu dieser Tradition gehören.

Die Aneignung der Vergangenheit dient Heidegger in dieser Phase dazu, die Grundlage seines eigenen Diskurses zu schaffen, und das Verständnis der geschichtlichen Dimension ist ein Sollen: „Die Geschichte verstehen kann nichts anderes besagen, als uns selbst zu verstehen, nicht in dem Sinne, daß wir konstatieren können, wie es mit uns steht, sondern daß wir erfahren, was wir *sollen*“.³

Der Ausgangspunkt jeder Untersuchung ist also die Tradition, in der wir eingetaucht sind und die uns überliefert wurde; unsere Arbeit besteht darin, rückwärtszugraben bis zu jenen „ursprünglichen Erfahrung“,⁴ bis zu jenen „ursprünglichen Motivquellen oder Grunderfahrungsmöglichkeiten“,⁵ die die philosophische Erfahrung und damit die Tradition eröffnen.

² Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992), 11.

³ Ebd.

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Niemeyer, 2006), 22.

⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (1922)* (Frankfurt am Main: Reclam, 2002), 34–35.

Das ist die Aufgabe, die beginnend mit dem *Natorp-Bericht* bis hin zu *Sein und Zeit* der „Destruktion“ übertragen wird, die auf zwei verschiedenen Wegen die Tradition bearbeitet: die direkte Auseinandersetzung mit ihren entscheidenden Momenten, um ihre spezifischen Voraussetzungen herauszufinden, und die Neufassung des terminologisch-begrifflichen Wortschatzes der philosophischen Sprache. Auf beiden Wegen ist die Destruktion Übersetzung. Parmenides, Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin und Descartes erscheinen in griechischer oder lateinischer Sprache, begleitet von Heideggers Version, das Deutsche (von Kant und von Hegel) wird hingegen ständig durch eine sogenannte innersprachliche Übersetzung neu formuliert.⁶

Gleichwohl ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert.⁷

Schon auf diesem Niveau wird klar, dass die Übersetzung keine sekundäre Tätigkeit sein kann, oder besser gesagt: Wenn sie sekundär ist, dann nicht im Sinne von Beiwerk, sondern weil die Nachträglichkeit ein Merkmal des Philosophierens ist. Jede Philosophie ist tatsächlich immer in einen vorbestimmten Horizont eingetaucht, unvermeidlich weit von ihrer Quelle entfernt, aber stets auf sie bezogen.

2. Die Ontologisierung der Frage nach der Wahrheit

Die Destruktion des philosophischen Erbes geht von der Frage nach der Wahrheit aus.

Schon im *Natorp-Bericht* hatte die destruktive Übersetzung das aristotelische ἀληθεύειν vom erworbenen logisch-gnoseologischen Belag befreit. Von dem von

⁶ Der Terminus „innersprachliche Übersetzung“ wurde in die Übersetzungswissenschaft von Jakobson eingeführt und in ihr sieht Marc Crépon die Essenz der philosophischen Praxis. Vgl. Roman Jakobson, „On Linguistic Aspects of Translation“, in *On Translation*, hrsg. v. Reuben Arthur Brower (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 232–239; Marc Crépon, „Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie“, in *Derrida, la tradition de la philosophie*, hrsg. v. Marc Crépon und Frédéric Worms (Paris: Galilée, 2008), 27–44. Ein Beispiel für die Neuformulierung von Kants Deutsch findet sich in Heidegger, *Sein und Zeit*, § 43a.

⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 220.

der Tradition bestimmten Horizont aus springt Heidegger rückwärts, er entfernt sich von der überlieferten Ausrichtung, um diese Überlieferung von außen zu betrachten.

Er geht von dem aristotelischen Wort als Spur aus, um die griechische Denkweise zu rekonstruieren, wagt eine Darlegung der Bedeutung, in der sich diese Spur abgesetzt hat. Wenn man also absichtlich vergisst, was man gelernt hat, und die stets wiederholten Interpretationsschemata beseitigt, erstrahlt die aristotelische Spur in neuem Glanz. Und sie deutet an, dass die Welt für die Griechen verschleiert und verborgen ist.

Wenn das Wort „Wahrheit“ auf seiner Reise durch die Jahrhunderte von der Römerzeit bis zu unserer Zeit zermürbt wurde, ist es notwendig, ἀληθεύειν anders zu formulieren. Die Stelle, die Heidegger ausgesucht hat, um das griechischen ἀληθεύειν neu zu übersetzen, findet sich nicht im *Organon*, sondern im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik*. Das sind die von Heidegger vorgeschlagenen Formulierungen:

- *Natorp-Bericht*: „Seiendes als Unverhülltes in Verwahrung bring[en] und nehm[en]“;⁸
- *Kurs Platon: Sophistes*: „das Seiende erschließ[en]“;⁹
- *Sein und Zeit*: „das Seiende [...] aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken*“.¹⁰

Die grundsätzliche Perspektive bleibt dieselbe: Das Sein ist geschlossen, bedeckt, verschleiert und die Bewegung des ἀληθεύειν ist ein Hervorbringen, ein Das-Seiende-sehen-Lassen. Was sich aber im Laufe der Jahre ändert, ist das Gewicht, das diese Grunderfahrung in Heideggers Diskurs gewinnt. Während im *Natorp-Bericht* die Übersetzung dieses aristotelischen Passus eines von mehreren Beispielen der zu erklärenden phänomenologischen Methode zu sein scheint, wird die Analyse von ἀληθεύειν im Kurs zum *Sophistes* sowohl methodologisch als auch thematisch zu einer unentbehrlichen Voraussetzung, um Platon zu verstehen. In *Sein und Zeit* wird die Übersetzung des Begriffs „Wahrheit“ dann entscheidend für die menschliche Möglichkeit, sich selbst zu verstehen. An Gewicht gewinnt immer mehr die Rolle dessen, der entdeckt: die aristotelische ψυχή, die *Seele* im *Natorp-Bericht*, das menschliche *Dasein* im Kurs zum *Sophistes*.¹¹

⁸ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 46.

⁹ Heidegger, *Platon: Sophistes*, 21.

¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 33.

¹¹ Ein proleptischer Exkurs über Heideggers Auslegung der aristotelischen ψυχή findet sich z. B. in Martin Heidegger, *Nietzsche*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996) 52.

Schrittweise möchte ich jetzt aber zeigen, wie Heidegger ausgehend von der Übersetzung des ἀληθεύειν im Kurs zum *Sophistes* weitere Elemente des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* explizit macht, um sie dann in *Sein und Zeit* zu korrigieren.

3. Die zeitliche Grundlage der Ontologie

Aristoteles verzeichnet fünf Arten, auf die der Mensch das Seiende entdeckt, und diese Arten entsprechen traditionsgemäß den „dianoetischen Tugenden“, die aber in dieser Bedeutung für Heidegger „Nachklang *alter* Einstellung!“ sind.¹²

Im Mittelpunkt des sechsten Buchs der *Nikomachischen Ethik* steht die Diskussion über die Arten des ἀληθεύειν und besonders über deren Hierarchie. Diese richtet sich laut Aristoteles nach zwei Kriterien: nach dem Sein des Seienden, das sich durch sie erschließt, und nach ihrer Fähigkeit, die ἀρχή dieses Seienden zu offenbaren. Hier Heideggers Übersetzung des Passus, wo dieser methodologische Hinweis gegeben wird:

πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός (1139a8 sqq.)

[...] dann muß gegenüber der Verschiedenheit des Seienden auch jede Weise des seelischen Verhaltens — des Aufdeckens — seiner Seinsstruktur nach anders sein mit Bezug auf das jeweilige Seiende.¹³

Zu beachten ist, dass Heidegger hier nicht so sehr die Seinsstruktur des Seienden explizit macht, sondern vielmehr die Struktur der Seele desjenigen, der aufdeckt, dass er von Mal zu Mal anders involviert wird, je nach Art des Seienden. Für Aristoteles gibt es grundsätzlich zwei Arten davon: es gibt Seiende, die anders sein können als sie sind, und andere, die es nicht können. Diese Letzten sind notwendig also ewig. Gerade das zeitliche Merkmal und zwar die von Aristoteles vorausgesetzte Zeitlichkeit der Seienden betont Heidegger am stärksten in seiner Übersetzung der Wortfamilie um αἰδιον. Mehr als „immer“ heißt αἰεὶ „immerwährend“, „stets“, „was nie unterbrochen ist“.¹⁴ Der Aspekt der Zeitlichkeit,

¹² Heideggers handschriftlicher Zusatz in Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 45.

¹³ Heidegger, *Platon: Sophistes*, 29–30.

¹⁴ Ebd., 33.

der hier in der Übersetzung radikalisiert wird, ist die Dauer, die Beständigkeit in der Präsenz, die in der Übersetzung von αἰών mit *Anwesendsein* gipfelt. Heidegger betont außerdem, dass nicht nur das Seiende ausgehend von seiner Zeitlichkeit in seiner ontologischen Besonderheit verstanden wurde, sondern auch die ἀρχαί als etwas, das schon immer ist, zeitlich ausgelegt wurden. Der implizite Inhalt des aristotelischen Diskurses, der die Voraussetzung der Tradition bildet, ist die Auffassung des Seins als Anwesenheit. Heideggers Übersetzung macht diese Voraussetzung explizit und erlaubt eine weitere Klärung: Wenn das Sein als Anwesenheit verstanden wird, ist die Gegenwart die privilegierte zeitliche Dimension.¹⁵

Die vorstehenden Ausführungen zum Verständnis des Seins als Anwesenheit erleichtern es uns, den Vorrang zu verstehen, den Aristoteles gegenüber anderen Formen des Entschleierns der σοφία einräumt. Diese äußert sich in der theoretischen Haltung reiner, autonomer Kontemplation der ewigen Seienden und von allen menschlichen Tätigkeiten ist sie die ranghöchste, die einem Sterblichen gewährt wird und die ihn Gott ähnlich macht. Dabei wird die theoretizistische Haltung eingenommen, die Heidegger in der Tradition erkennt.

Heideggers Übersetzung der aristotelischen Texte hat ermöglicht, zu erfassen und explizit zu machen, was in deren Standardübersetzungen implizit und vorausgesetzt blieb: 1) die ontologische Dimension als Grundlage der Differenzierung „dianoetischer Tugenden“, die ihrerseits zu Formen des das Seiende entdeckenden Daseins werden; 2) die Zurückführung der ontologischen zur zeitlichen Dimension; 3) das Verständnis des Seins als Anwesenheit, ausgehend von der zeitlichen Dimension der Welt.

Heideggers Übersetzung macht also die in der Tradition erstarrten Elemente des aristotelischen Textes explizit; er will sich von den Prämissen seines eigenen ererbten Horizonts distanzieren, der jetzt korrigiert und neu gegründet werden kann. Denn es ist durchaus möglich, dass Heidegger im aristotelischen Diskurs eine grundlegende Widersprüchlichkeit in der Struktur des ἀληθεύειν erkannt hat: Wenn der Mensch selbst die Welt enthüllt, wieso sollte er vom Seienden ontologisch bestimmt werden? Warum sollte die zeitliche Dimension des Lebens nach der Beständigkeit dieser Welt bemessen werden, wo doch das Leben ontisch und die Zeit vulgär betrachtet wird?

¹⁵ In den romanischen Sprachen ist der Zusammenklang von ontologischer Anwesenheit und Gegenwärtigkeit im Wort „presente/presenza“ (ital.) bzw. „présent/présence“ (frz.) noch deutlicher.

Im Einklang mit seiner neuen Formulierung der Frage nach der „Wahrheit“ sucht Heidegger nach der einheitlichen Grundlage des ἀληθεύειν und ontologisiert nicht nur das Entdeckte — auf dem Weg, den bereits Aristoteles beschritten hat —, sondern auch den Entdecker. Dieses Streben führt zur existenzialen Analytik von *Sein und Zeit*, wo versucht wird, das menschliche Leben jenseits der ontischen Dimension zu verstehen.

Der primäre Ort der Wahrheit ist also nicht der Satz, das Urteil¹⁶ oder die *adaequatio*¹⁷ zwischen Subjekt und Objekt, wie es die Tradition will, sondern das *Dasein* mit seiner Fähigkeit, das Verborgene zu enthüllen. Das Seiende zeigt sich nur, weil es sich *uns* zeigt, und ist also nur in einem abgeleiteten Sinne wahr.¹⁸ Die Grundlage des Seins in der Wahrheit des Daseins ist also seine Erschlossenheit, die wie das aristotelische ἀληθεύειν als erschlossen wie auch als erschließend zu verstehen ist. Das Dasein ist der Welt ausgesetzt, ist in ihr und gehört ihr als Erschlossenheit mit. Die Erschlossenheit gliedert sich in Heideggers Diskurs in drei Modi: *Befindlichkeit*, *Verstehen* und *Rede*.

Die Befindlichkeit stammt aus der Auseinandersetzung mit Aristoteles' *Rhetorik* während des Sommersemesters 1924, in dem der Terminus *Befindlichkeit* διάθεσις übersetzt und Heidegger bei der Analyse der πάθη verweilt, besonders beim φόβος.¹⁹ Man ist geneigt, im *Verstehen* die theoretische Haltung zu erkennen, da es sowohl im *Natorp-Bericht* als auch im Kurs zum *Sophistes* die σοφία übersetzt, aber es lässt sich schwer die praktische Funktion leugnen, die das Verstehen in *Sein und Zeit* durch die Dimension des Projekts übernimmt.

Die Rede, als Übersetzung des λόγος, spielt beim Enthüllen traditionsgemäß eine privilegierte Rolle und laut Heidegger lässt sie die Auslegung von der „Zuhandenheit“ zur „Vorhandenheit“ übergehen. Diese zwei Begriffe entsprechen nach Volpi der ποιήσις bzw. der θεωρία und werden von Heidegger als Seinsweisen

¹⁶ „Man hat in der traditionellen Logik gerade mit Berufung auf diese Analyse sich zu einem Grundmißverständnis verleiten lassen, sofern man meinte, Aristoteles habe gesagt, der eigentliche Träger der Wahrheit sei das Urteil. Sofern man nun bei näherem Studium Untersuchungen begegnete, wo von einem Wahrsein die Rede ist und doch nicht vom Urteil, sagte man, Aristoteles befinde sich hinsichtlich seines Wahrheitsbegriffes im Widerspruch“. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 182.

¹⁷ Die Theorie, dass Wahrheit Übereinstimmung sei, ist laut Heidegger widersprüchlich, da sie die Vorkennntnis des Objektiven voraussetzt, um es mit der subjektiven Kennntnis vergleichen zu können.

¹⁸ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 220 und generell § 44.

¹⁹ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992) 49, 248 ff.

des Seienden behandelt.²⁰ Der λόγος kann aber sowohl enthüllen als auch verdecken, wenn das Wort zu bloßer Meinung oder Gerede kristallisiert. Jede authentische philosophische Aktivität muss also der Dekadenz des veräußerlichten λόγος entgegentreten, um den λόγος zusammen mit den anderen Arten des Enthüllens in seiner eigensten Dimension zu behalten.

Heidegger setzt seine Arbeit an Aristoteles mit der Suche nach einer einheitlichen Grundlage der dreifachen Gliederung der Erschlossenheit (ἀληθεύειν) des Daseins fort und findet sie in der *Sorge*, die überraschenderweise im Incipit der *Metaphysik* als Heideggers Übersetzung des aristotelischen ὀρέγονται vorkommt:

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει

Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens.²¹

Heideggers Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* wird aber ergänzt durch die weitere Suche nach der einheitlichen Grundlage der ontologischen Modi des Daseins, die Heidegger in seiner eigenen Zeitlichkeit ausfindig macht (*Sein und Zeit*, zweiter Abschnitt). Was zu seiner zeitlichen Dimension zurückgeführt wird, ist also nicht mehr das Sein des Seienden, sondern das Sein des Daseins, und man versteht es ausgehend von seiner eigenen Möglichkeit als Ganzsein, das heißt von seinem Tod (Kap. 1). Aus dieser Perspektive können dann die Begriffe des Gewissens und der Entschlossenheit, die die aristotelische φρόνησις bzw. die εὐβουλία übersetzen, neu ausgelegt werden. Das Gewissen bezieht sich also auf das Seiende, das anders sein kann, aber sein τέλος in sich selbst und in seinem Handeln hat: das menschliche Leben als Ganzes (Kap. 2).²² Nachdem die einheitliche Grundlage des Lebens in

²⁰ Franco Volpi, „L'esistenza come *praxis*. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e Tempo*“, in *Filosofia* '91, hrsg. v. Gianni Vattimo (Bari: Laterza, 1992), 215–254, vor allem 226 ff.

²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 171. Zu beachten ist, wie die Ontologisierung bei der Übersetzung von πάντες ἄνθρωποι mit „im Sein des Menschen“ fortgesetzt wird. In einer Anmerkung zu § 42 verrät Heidegger, dass seine Einstellung zur Sorge während eines Studiums der aristotelischen Ontologie aus dem Blickwinkel der augustinischen Anthropologie entstanden sei. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 199. Zur Übereinstimmung von Sorge und ὄρεξις vgl. Volpi, „L'esistenza come *praxis*“, vor allem 231 ff.

²² Vgl. §8 und §22 des Kurses zum *Sophistes*: „Die φρόνησις ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht“. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 56.

Unter Berufung auf das Sommersemester 1926 bringt Volpi hingegen die „Entschlossenheit“ mit der aristotelischen προαίρεσις in Zusammenhang, und diese Übereinstimmung findet sich auch im Kurs zum *Sophistes*: „Der Sophist entscheidet sich für

seiner spezifischen Zeitlichkeit explizit gemacht ist, kann Heidegger die in der existenzialen Analytik zum Vorschein gekommenen ontologischen Strukturen (*Sorge*, *Erschlossenheit*, *In-der-Welt-sein*) erneut untersuchen und dabei ihren zeitlichen Sinn hervorheben (Kap. 3 und 4). Auch die Frage nach der Geschichte wird ontologisiert, indem sie in der authentischen Zeitlichkeit des menschlichen Daseins verankert wird, das heißt in der Zukunft, dem vorlaufend-wiederholenden Augenblick als „*Entgegenwärtigung* des Heute und Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man“²³ (Kap. 5). Um seine Übersetzung zu beenden, bleibt Heidegger nur, die Voraussetzungen des vulgären Zeitbegriffs explizit zu machen und die Destruktion der üblichen auf der Zeitlichkeit des Seienden begründeten Zeitwahrnehmung zu vervollständigen (Kap. 6). Aristoteles ist auch hier mit einem Passus seiner *Physik* der Bezugspunkt, um das Implizite der Tradition zu verdeutlichen, die die Zeitlichkeit als nummerierte Aufeinanderfolge von Zeitpunkten („Jetzt“) versteht.

Nun ist es möglich, die von Volpi gestellte Frage zu beantworten: Ist *Sein und Zeit* vielleicht eine Übersetzung der *Nikomachischen Ethik*?²⁴ Meine Antwort lautet Ja, aber nicht nur aus den von Volpi genannten Gründen. Die Übereinstimmung der Termini ist nur der auffälligste Aspekt der Tätigkeit Heideggers als Übersetzer in den zwanziger Jahren. In der ersten Phase seines Denkens, in der er die Grundlagen seines eigenen Diskurses schafft, macht Heidegger zuerst die aristotelischen Voraussetzungen explizit, dann befreit er sich davon und korrigiert unter ihnen, die die Folgen eines Fehlers seien und die die entscheidende Intuition der Wahrheit als „Unverborgenheit“ verdecken. Das aristotelische Wort, von der Tradition befreit, lenkt den Blick des Fragenden zurück zum Ursprung, dessen bloßes Symptom es ist. Wenn ein Denker nie direkt ausdrücken kann, was sein Eigenstes ist, wagt dann die Übersetzung einen nachträglichen, zusätzlichen Weg, der vom Symptom ausgeht, um die unausgedrückte und nur indirekt und auf reflektierte Weise erreichbare Voraussetzung explizit zu machen. In Auseinandersetzung mit dem Text und

dieses formal-ästhetische Ideal menschlicher Existenz, d. h. eigentlich für die *Unsachlichkeit*, während der Philosoph die προαίρεσις hat für den βίος des reinen θεωρεῖν des ἀληθές, des Aufgedeckten an ihm selbst“. Vgl. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 215. Vgl. auch Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 141.

²³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 391.

²⁴ Franco Volpi, „*Being and Time: A 'Translation' of the Nicomachean Ethics?*“, in *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, hrsg. v. Theodore Kisiel, John Van Buren (Albany: SUNY Press, 1994), 195–211.

daraufhin mit dem Entschluss, ihn neu zu übersetzen, nimmt Heidegger von der Tradition Abstand und macht zum ersten Mal den *Schritt zurück*,²⁵ der seine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Metaphysik nachfolgend charakterisieren wird.

Bibliographie

- Crépon, Marc (2008) Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie, in *Derrida, la tradition de la philosophie*, hrsg. v. Marc Crépon und Frédéric Worms, (Paris: Galilée), 27–44.
- Heidegger, Martin (1992) *Platon: Sophistes* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1992) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1996) *Nietzsche* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (2002) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (1922)* (Frankfurt am Main: Reclam).
- Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer).
- Heidegger, Martin (2006) *Identität und Differenz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Jakobson, Roman (1959) On Linguistic Aspects of Translation, in *On Translation*, hrsg. v. Reuben Arthur Brower, (Cambridge: Harvard University Press), 232–239.
- Poggi, Stefano (2006) *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger* (Pisa: Edizioni della Normale).
- Volpi, Franco (1992) L'esistenza come *praxis*. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e Tempo*, in *Filosofia '91*, hrsg. v. Gianni Vattimo, (Bari: Laterza), 215–254.
- Volpi, Franco (1994) Being and Time: A 'Translation' of the Nicomachean Ethics?, in *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, hrsg. v. Theodore Kisiel und John Van Buren, (Albany: SUNY Press), 195–211.
- Volpi, Franco (2010) *Heidegger e Aristotele* (Bari: Laterza).

²⁵ Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006) 58 ff.