

Heideggers Einfluß auf das französische Geistesleben

Elemente eines Rückblicks auf die bisherige Rezeptionsgeschichte*

von Rémi Brague

Vor einem deutschen Publikum über Martin Heideggers Einfluß auf das französische Geistesleben berichten zu dürfen, verschafft mir zwar eine große Ehre, bereitet mir aber doch auch ein leises Unbehagen; denn es bedeutet, über Menschen zu sprechen, die ich persönlich kenne und denen ich mich freundschaftlich verbunden weiß. Eine zweite, grundsätzliche Schwierigkeit kommt hinzu. Was bedeutet „Frankreich“ in der Frage nach Heideggers Rezeption in Frankreich? Frankreich als rein geographische Größe kann hier nicht gemeint sein. Es geht ja um die spezifisch französische Geistesart. Doch worin besteht sie? Solch eine Frage zu beantworten, fällt mir schwer. Schließlich bin ich kein unbeteiligter Zuschauer. Ich gehöre selbst dem Phänomen an, das ich erörtern möchte.

Heideggers Einfluß auf das französische Geistesleben ist schon einige Male beschrieben worden. Die Philosophen Jean Beaufret und Henri Birault¹ haben die wesentlichen philosophischen Dimensionen der französischen Heidegger-Rezeption zur Sprache gebracht. Sie ließen freilich die Umstände, unter denen sie sich vollzog, außer acht. Winfried Franzen² hat die Akzente anders gesetzt. Er teilt eine Menge von Namen und Titeln mit. Die nachexistentialistische Periode berücksichtigt er allerdings nicht mehr. Ich will nun hier nicht wiederholen, was die Genannten hinreichend geboten haben, sondern versuchen, die Lücken, die sie gelassen haben, auszufüllen. Dabei nenne ich viele Ereignisse, Namen und Titel. Man mag meinen Beitrag auch als eine Art Literaturbericht verstehen.

I. Zur Geschichte der französischen Heidegger-Rezeption

1. Frankreich – ein Sonderfall?

Hat es einen Sinn, nach Heideggers Einfluß gerade auf das französische Geistesleben zu fragen? Was zeichnet Frankreich bezüglich der

* Die Abhandlung gibt den Text eines Vortrages wieder, der am 7. 2. 1981 in Freiburg/Br. im Rahmen einer Tagung gehalten wurde, in der die Vielseitigkeit der von Heidegger angeregten wissenschaftlichen Bemühungen deutlich werden sollte.

¹ J. Beaufret, Heidegger vu de France, in: *Ders.*, Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger (Bibliothèque Médiations 85), Paris: Denoël/Gonthier 1971, 197–209; H. Birault, Heidegger und Frankreich. Überlegungen zu einer alten Verbindung, in: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium, Stuttgart 1977, 46–53.

² W. Franzen, Martin Heidegger (Sammlung Metzler 141), Stuttgart 1976.

Heidegger-Rezeption vor Italien, Japan oder vor den Vereinigten Staaten aus? Vielleicht zunächst dies, daß Heidegger selbst das Gespräch mit den Franzosen schon früh ausdrücklich suchte, während er sich kaum in den angelsächsischen Raum hineinbegab. Und Heideggers Gespräch mit den Franzosen darf als einigermaßen gelungen betrachtet werden. Wie aber steht es heute? Verdient die gegenwärtige französische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken eine besondere Beachtung? Eines steht auf jeden Fall fest: Ob geachtet oder verachtet, der Name Heidegger gehört in Frankreich nicht der Vergangenheit an. Zwar warten die „Vorlesungen“, die erst vor kurzem zugänglich wurden, noch auf ihre Übersetzung. Gleichwohl liegt Heideggers Werk schon fast vollständig in sorgfältigen Übersetzungen vor – sogar in Taschenbuchausgaben. Eine verblüffende Ausnahme ist zu erwähnen: Von „Sein und Zeit“ ist bislang nur der erste Abschnitt (bis § 44) übersetzt worden. Einige Texte sind im Französischen leichter zugänglich als im Deutschen, z. B. die fast verschollene Rede, die Heidegger 1933 bei der Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg/Br. gehalten hat, oder das Züricher Seminar von 1951³. Es gibt aber ein noch größeres Paradoxon: Die französische Nachschrift dreier in Le Thor (Provence) gehaltener Seminare bildet das Original eines Werkes, das ins Deutsche rückübersetzt wurde. Die Übereinstimmung des französischen Protokolls mit den Heideggerschen Gedanken blieb allerdings nicht unbestritten⁴. Manche Franzosen befassen sich mit der Deutung des Werkes Heideggers. Fortwährend erscheinen Bücher, Akademieabhandlungen über Heidegger⁵. Tagungen finden statt, Rundfunksendungen werden ausgestrahlt. Es sieht also so aus, als ob Heideggers Einfluß heute in Frankreich stärker sei als in Deutschland.

Ein beachtlicher Einfluß des Heideggerschen Denkens auf das französische Geistesleben – das ist die eine Seite. Es gibt aber auch die andere: Heidegger wird bisweilen auch bei uns, und zwar viel-

³ Die Rektoratsrede wurde von Gérard Granel in einem verbotenen Heft einer Studentenzeitung von Toulouse veröffentlicht; vgl. auch *L'auto-affirmation de l'université allemande. Discours de Rectorat*, 27 Mai 1933, in: M. Heidegger, *Discours et proclamations*, übersetzt von J. P. Faye in: *Médiations* (Paris: Denoël & Gonthier) 3 (1961), 145–149; M. Heidegger, *Seminaire de Zurich* (6. 11. 1951), in: *Po&sie* (Paris: Berlin) 13 (1980), 52–63.

⁴ Die Veröffentlichung verursachte in den Kreisen der Heidegger-Interpreten eine Spaltung. Eine Gruppe schrieb Heidegger einen Brief, der die Übereinstimmung des französischen Protokolls mit dem ursprünglichen Gedanken in Zweifel zog. Der Brief wurde nicht veröffentlicht. Vgl. *A. Renaut, La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie: de Heidegger à Hegel*, in: *Les Etudes philosophiques* 32 (1977) 485–492, und die Antwort von *J. Beaufret, A propos de Questions IV de Heidegger*, ebd. (1978), 233–245. Der deutsche Text: M. Heidegger, *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. Übers. der französischen Seminarprotokolle und Nachwort von Curd Ochwadt, Frankfurt/M. 1977.

⁵ Man entnehme die bibliographischen Daten über diese Arbeiten den üblichen Bibliographien. Ich erwähne sie hier also nur ausnahmsweise.

leicht heftiger als in Deutschland, abgelehnt. Der barscheste und grobschlächtigste Angriff auf Heidegger, den es auf dem deutschen Markt gibt, wurde aus Frankreich importiert⁶. Die Angreifer argumentieren meistens politisch und soziologisch: Heideggers Philosophie sei der Ausdruck der Angst der akademischen Bildungselite vor dem Aufkommen der Rationalisierung und Technisierung der Zivilisation. Diese Kritik kommt deutschen Ohren bekannt vor; denn manche Franzosen entlehnen ihre Argumente den „Frankfurterern“ und geben ihnen lediglich einen französischen Anstrich. Da ich vom spezifisch Französischen in der französischen Heidegger-Rezeption sprechen soll, könnte ich sie außer acht liegen lassen, wenn nicht einige Züge von einer typisch französischen Haltung zeugten. Ein Beispiel: Eine bekannte Monographien-Reihe bringt auf dem Umschlag des Heidegger-Bändchens ausnahmsweise nicht das Bild des Philosophen, sondern von in Bäumen spielenden Sonnenstrahlen – ohne Zweifel eine Anspielung auf die wohlbekannte Dunkelheit der teutonischen (Gedanken-)Wälder: für manche Franzosen das schnell assoziierte Gegenstück zur vielzitierten cartesianischen Klarheit⁷.

2. Bereiche möglicher Einflußnahme

Stecken wir nun das Feld ab, auf dem von einem Einfluß Heideggers überhaupt gesprochen werden kann. Dabei bin ich mir dessen bewußt, daß „Einfluß“ ein unscharfer Begriff ist⁸. Einen ersten möglichen Bereich klammern wir gleich aus: Bekanntlich war Heidegger mit einigen bedeutenden französischen Dichtern und Künstlern befreundet. Sieht man von Paul Celan ab, der zwar die französische Staatsangehörigkeit besaß, aber auf Deutsch schrieb, kann man Georges Braque oder René Char nennen⁹. Kann man hier indes von einem „Einfluß“ sprechen, da doch das „Handwerk“ des Dichters von dem des Denkers trotz aller Ähnlichkeit grundverschieden ist? Weggenossen sind sie freilich. Aber ihre Wege laufen nebeneinander her.

Wo kann ein Einfluß Heideggers erwartet werden? Während in Deutschland ein Einfluß in praktisch allen Wissensgebieten aufgezeigt werden kann, ist der Einflußbereich in Frankreich enger. Neh-

⁶ P. Bourdieu, Die politische Ontologie Martin Heideggers, Frankfurt/M.: Syndikat 1976.

⁷ Über die Unklarheit des Stils R. Descartes' vgl. P. Claudel, Œuvres en prose, Paris: nrf 1965 (Coll. de la Pléiade), 439. Über Descartes' Sprachgebrauch unterrichtet ausführlich P. Cabné – ein Schüler von Jean Beaufret – in: Un autre Descartes. Le philosophe et son langage, Paris: Vrin 1980.

⁸ Vgl. M. Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, 164: „Was wir als die Wirkungen eines Denkens vor- und feststellen, sind die Mißverständnisse, denen es unabweichlich anheimfällt.“

⁹ R. Mumier, der Heideggers Humanismusbrief übersetzt hat, ist auch als Dichter bekannt. Vgl. Contre l'image, nrf 1963 (Coll. Le Chemin); Le seul, Paris: Tchou 1970; D'un seul tenant, Paris: Tchou 1970; zu M. Deguy vgl. Anm. 26.

men wir die herkömmliche Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften auf. Im Bereich der Naturwissenschaften hat Heidegger bei uns kaum Einfluß ausüben können. Nun sind diese Wissenschaften natürlich nicht der Ort, wo wir spontan einen solchen Einfluß erwarten. Einige deutsche Forscher haben dennoch das Werk Heideggers als Anregung oder wenigstens als Herausforderung empfunden, ohne daß sie damit die Grenzen ihrer jeweiligen Fächer überschritten. In Frankreich geschah das meines Wissens überhaupt nicht. Vergeblich würde man das französische Pendant zu Forschern wie C. F. von Weizsäcker oder Werner Heisenberg oder sogar zum Logiker und Historiker der Mathematik Oskar Becker suchen. Zwar hat Alexandre Koyré beansprucht, ein Kenner des Werkes Heideggers zu sein. Dennoch bleibt seine Haltung zu Heidegger, die er in einem von Mißverständnissen nicht völlig freien Aufsatz¹⁰ skizziert, entschieden ablehnend. Seine wissenschaftsgeschichtlichen Auffassungen haben mit Heideggers diesbezüglichen Äußerungen nicht viel zu tun. Seit kurzem herrscht indes in den Kreisen der Naturwissenschaftler die deutliche Tendenz, die Frage nach dem Wesen der „Zeit“ (im Anschluß an das physikalische Problem der Zeitmessung) erneut zu stellen. Da begegnen manche junge Physiker der Heideggerschen Problematik. Dasselbe gilt für die Frage nach dem „Ding“. In Nizza haben vor kurzem Naturforscher und Philosophen in einem Seminar Heideggertexte zu dieser Frage gelesen. Im übrigen mögen Arbeiten, die im Geiste Heideggers vom Wesen der neuzeitlichen Naturwissenschaft handeln, einen Einfluß auf die Naturwissenschaftler ausüben. Aber all das ist über Anfänge noch nicht hinausgekommen.

Auch aus dem Bereich der Geisteswissenschaften ist hier nicht viel zu berichten. Auf dem Gebiet der klassischen Philologie könnte man ein Buch über die frühgriechische Wahrheitsauffassung nennen. Heideggers Auffassung von der *Aletheia* wird in ihm erwähnt¹¹. Das Gespräch über diese Beschäftigung mit Heidegger kann freilich erst einsetzen, wenn der zweite Band erschienen ist.

Aus der Literaturwissenschaft ist die Habilitationsschrift des Heidegger- und Nietzscheübersetzers Julien Hervier zu erwähnen¹². Maurice Blanchot, ein Schriftsteller und Literaturkritiker, hat in sei-

¹⁰ A. Koyré, *L'évolution philosophique de Martin Heidegger*, in: *Ders. Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Colin 1961, 247–277; später dasselbe in: *Ders. Etudes . . .*, nrf 1971 (Coll. Bibliothèque des Idées), 271–304; ursprünglich in: *Critique* 1 (1946).

¹¹ J.-P. Levet, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*, Bd. 1, Paris: Belles-Lettres 1976, 48 f. Eine eingehende Kritik des Verfahrens, das Heidegger im Umgang mit der Sprache der Vorsokratiker anwendet, liefern J. Bollack/H. Wismann, Heidegger l'incontournable, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 5–6 (1975) 157–161.

¹² J. Hervier, *Deux individus contre l'histoire*. Pierre Drieu la Rochelle, Ernst Jünger, Paris: Klincksieck 1978.

nen Werken¹³ zahlreiche Begriffe Heideggers aufgenommen und dessen Hölderlin-Interpretationen mehrfach ausführlich besprochen und gewürdigt. In der Zunft der französischen Germanisten erweckten hingegen Heideggers Arbeiten über Hölderlin, Trakl, Rilke u. a. keinen Widerhall. Der textimmanente Positivismus behält die Oberhand und hemmt jede Reflexion über die Interpretationsmethode. Die Theoretiker des Umgangs mit der Literatur lassen sich lieber von der Soziologie oder von der Psychoanalyse beeinflussen.

Der Psychoanalytiker Jacques Lacan bekennt, der deutsche Denker habe einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt. Davon zeugt das Vorwort, das er der deutschen Ausgabe seiner Schriften vorausgeschickt hat¹⁴. Lacan kannte Heidegger persönlich. Es ist freilich schwierig, Heideggers Einfluß auf Lacan genau abzuschätzen. Dies schon darum, weil er beim Zitieren gern auf die Anführungszeichen verzichtet. Für Lacan ist Heidegger der große Denker der Sprache, die im Menschen spricht. Lacan selbst bemüht sich um dieses Thema im Kontext der psychoanalytischen Theorie.

3. Die Begegnung der französischen Philosophie mit Heidegger

Bedeutsamer als Heideggers Einfluß auf die Vertreter der Wissenschaften (*sciences*) ist sein Einfluß auf die Vertreter der Philosophie (*lettres*). Es würde allerdings zu weit führen, die Geschichte dieser Heidegger-Aufnahme Schritt für Schritt nachzuzeichnen, da sie mehr als fünfzig Jahre umspannt. Dabei müßten Dutzende von Namen genannt und gewürdigt werden. Nur einige Hauptlinien seien hier herausgehoben, oder besser gesagt: Einige Anfänge und Wendepunkte seien genannt. Das, was aus ihnen folgte, soll später thematisch zusammengefaßt werden.

Die vermutlich erste Begegnung eines Franzosen mit Heideggers Denken ereignete sich über einen seltsamen Umweg: über Japan. Als Graf Shuzo Kuki, von dem in „Unterwegs zur Sprache“ die Rede ist, in Europa studierte, entschloß er sich, seine französischen Sprachkenntnisse aufzufrischen. Er fuhr 1926 nach Paris, und über ein Zeitungsinserat kam er mit dem damals 21jährigen Jean-Paul Sartre in Kontakt. Dieser, ein Schüler der *École Normale Supérieure*, sollte ihn über die französische Philosophie informieren. Kuki seinerseits berichtete begeistert von seinem Marburger Lehrer. So hörte Sartre von Heidegger schon vor dem Erscheinen von „Sein und Zeit“.

¹³ Vgl. z. B. M. Blanchot, *La parole, sacrée de Hölderlin*, in: *Ders., La part du feu*, nrf 1949 (Coll. blanche), 118–136; *L'itinéraire de Hölderlin*, in: *Ders., L'espace littéraire*, 1955 (Coll. blanche), 283–292. Blanchots Beitrag zur Heidegger-Festschrift von 1959 wurde später in *L'attente, l'oubli*, nrf 1962 (Coll. blanche) veröffentlicht. Vgl. auch *L'écriture du désastre*, nrf 1980 (Coll. blanche), wo auf den Heideggerschen Ereignisbegriff hingewiesen wird.

¹⁴ J. Lacan, *Schriften* Bd. I–III, Olten 1973–1979.

Nach der Veröffentlichung dieses Werkes setzte der Einfluß Heideggers auf das französische Geistesleben ein. 1928 bis 1930 hielt Georges Gurvitch, der später als Soziologe bekannt wurde, eine Reihe von Vorlesungen über die deutsche Philosophie der Gegenwart. 1930 faßte er sie in einem Buch zusammen, dessen letztes Kapitel über Heidegger handelt¹⁵. An den Davoser Sommerhochschulwochen von 1929 nahmen einige Franzosen teil, sowohl hochberühmte Hochschullehrer – z. B. der Neukantianer Léon Brunschvicg und der Germanist Henri Lichtenberger – als auch Studenten: Jean Cavailles, Maurice de Gandillac, Emmanuel Levinas, der aus Straßburg kam. 1931 erschien die vermutlich erste Übersetzung von „Was ist Metaphysik?“ in der Zeitschrift „Bifur“¹⁶. 1932 veröffentlichte Emmanuel Levinas, der schon in seiner Doktorarbeit von 1930¹⁷ Heidegger erwähnt hatte, einen Artikel über Heideggers Seinslehre¹⁸. Später wandte sich Levinas gegen den einst leidenschaftlich bewunderten Meister und behauptete nun die Priorität der Ethik vor jeder Ontologie. Er setzte bei der Begegnung mit dem Nächsten als demjenigen Seienden ein, das dem Sein nicht untergeordnet werden darf. In diesem Versuch, Heidegger aus den Angeln zu heben, treten deutliche Spuren der jüdischen Ethik zutage.

1937 erschien eine Sammlung ausgewählter Texte aus „Was ist Metaphysik?“, „Vom Wesen der Wahrheit“, dreizehn Abschnitte aus „Sein und Zeit“ (§§ 46–53 – der Tod, und §§ 72–76 – die Geschichtlichkeit), der Schlußteil des Kantbuches (§§ 42–45) und der Vortrag „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ von 1936¹⁹. Der Übersetzer dieser Texte, Henri Corbin, wurde später durch Pionier-Arbeiten über die islamische Philosophie, zumal Persiens, bekannt. Diese Arbeiten zeigen allerdings nur wenige Spuren eines Heideggerschen

¹⁵ G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris: Vrin 1930; über Heidegger vgl. 207–234.

¹⁶ In: *Bifur* 8 (1931) 9–27, übersetzt von M. Corbin-Petithenry, eingeleitet durch A. Koyré (5–8). Dieser Text – die erste Übersetzung in eine europäische Sprache – steht nicht in der sonst ausgezeichneten Heidegger-Bibliographie von Hans-Martin Saß, Meisenheim 1968. Zu den Umständen der damaligen Publikation vgl. die Bemerkung von D. Hollier, *Le collège de sociologie*, Paris: Gallimard 1979, 55 f. In *Bifur* 8 (1931) findet sich S. 169 auch die seltsame Personalien-Notiz: „Heidegger gehört zu den wichtigsten Philosophen aus Deutschland. Er hat die Philosophie des Nichts (néant klein geschrieben) begründet. Es wird erzählt, deren Offenbarung sei beim Skilaufen über ihn gekommen.“ In demselben Heft erschien einer der frühesten Texte des damals noch ganz unbekanntenen 26jährigen Jean-Paul Sartre.

¹⁷ E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin 1930. Hinweise auf Heidegger ebd. 14 f., 218.

¹⁸ Ders., Martin Heidegger et l'ontologie, in: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 53 (1932) 395–431.

¹⁹ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, suivi d'extraits sur „l'être et le temps“ et d'une conférence sur Hölderlin, nrf 1937 (Coll. Les Essais, VII). Mit einem Geleitwort von Heidegger, ebd. 7 f.

Einflusses²⁰. Fast gleichzeitig begann Jean-Paul Sartre seine Werke zu veröffentlichen: 1938 erschien „La Nausée“, ein Roman, der das Grunderlebnis der Kontingenz zur Sprache bringt; dann 1943 das Hauptwerk „L'Être et le Néant“. Von Jean-Paul Sartres persönlicher Entwicklung kann hier nicht gesprochen werden. Seine späteren Stellungnahmen zu Heidegger, den er erst 1953 traf, sind nicht zahlreich und meist ablehnend: Der Fall Heidegger, schreibt er 1960, sei „zu verwickelt, als daß ich ihn hier (d. h. im Zusammenhang einer marxistisch orientierten Kritik der Jasperschen Existenzphilosophie) darstellen könnte“²¹. 1961 schrieb er anlässlich eines Nachrufes auf Merleau-Ponty: „Wo von Offenheit zum Sein geredet wird, da wittere ich die Entfremdung“²².

Nach dem Krieg spielte der sogenannte Existentialismus eine große Rolle. Heideggers Denken wurde der Sartreschen Philosophie benachbart angesehen. Nachdem man lange von „Heidegger und Jaspers“ zu sprechen gepflegt hatte, hieß das Losungswort nun „Heidegger und Sartre“. Folglich sahen sich diejenigen, die die Heidegger-Aufnahme fördern wollten, vor die Aufgabe gestellt, die Originalität des deutschen Denkers herauszustellen. Wie es im französischen Sprachraum nicht selten der Fall ist, kam die erste Anregung von der Peripherie her, aus Belgien nämlich, wo Alphonse de Waelhens 1942 das erste Buch veröffentlichte, das ausdrücklich Heidegger gewidmet war²³. Erst 1948 erschien die erste selbständige Übersetzung eines Werkes: „Vom Wesen der Wahrheit“²⁴. Auch sie ist A. de Waelhens (zusammen mit Walter Biemel) zu verdanken. Danach – ab 1953 – erschienen die weiteren Werke in rascher Folge. Später hat de Waelhens einen beträchtlichen Teil seiner Zeit der Deutung des Heideggerschen Denkens gewidmet.

Zwei Namen sollen an dieser Stelle besonders herausgestellt werden. Zunächst ist der 1907 geborene Jean Beaufret zu nennen. Er hat keinesfalls nur durch seine gedruckten, meistens nicht sehr umfangreichen Werke Einfluß ausgeübt. Dabei denke ich an eine Ausgabe des Lehrgedichtes des Parmenides und vor allem an drei Bände mit gesammelten Aufsätzen, die er „Gespräche mit Heidegger“ betitelt

²⁰ Über Corbins Entwicklung unterrichtet der Nachruf von *J. L. Vieillard-Baron, H. Corbin* (1903–1978), in: *Les études philosophiques* 35 (1980) 73–89. Vgl. auch das Corbin-Heft der *Cahiers de l'Herne*, Paris 1981.

²¹ *J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique*, nrf 1960 (Coll. Bibliothèque des Idées), 21, Anm. 1.

²² *Ders., Situations IV*, nrf 1964 (Coll. blanche), 275 f.; ursprünglich in: *Les Temps modernes*, oct. 1961.

²³ *A. de Waelhens, La philosophie de M. Heidegger*, Löwen: Nauwelaerts 1942.

²⁴ *M. Heidegger, De l'essence de la vérité*, Löwen/Paris: Vrin 1948.

hat²⁵. Einen tieferen und wahrscheinlich dauerhafteren Einfluß hat er durch seine Tätigkeit als Gymnasiallehrer ausgeübt. In Frankreich gibt es in den Oberstufenklassen der Gymnasien und danach für die Kandidaten der sog. „Grandes Écoles“ Unterricht in Philosophie. Manche französische Heidegger-Schüler, z. B. François Fédier, François Vezin, Michel Deguy²⁶ haben dem Dozieren an einer Universität die unauffälligere, aber vielleicht fruchtbarere Laufbahn des Gymnasiallehrers vorgezogen. Jean Beaufret hat absichtlich darauf verzichtet, auf das Renommée eines selbständigen Denkers zuzuarbeiten. Er wollte im Schatten seines Meisters und Freundes bleiben. Man mag bedauern, daß er bisher nicht gewagt hat, ein ganz eigenständiges Werk herauszubringen. Auf jeden Fall zeugt sein gründliches Heidegger-Studium von einer ganz neuen Haltung Heidegger gegenüber. Während seine Vorgänger sich zwar für Heidegger interessierten, dann jedoch mehr oder weniger ihre eigenen Wege gingen, hat sich Beaufret zeit seines Lebens in das Heideggersche Denken vertieft. Heute steht fest: Fast alle Franzosen, die sich Heideggers Gedankenwelt aneignen wollten – aus welchen Motiven auch immer –, stehen in seinem Sog.

Als Zweiter ist der 1918 geborene Henri Birault zu nennen. Vor einigen Jahren ließ er eine Reihe von Artikeln über Heidegger, die einen Zeitraum von fast dreißig Jahren umspannen, in ein umfangreiches Buch einmünden²⁷. Für Birault, den Professor an der Sorbonne, ist Heidegger nicht nur ein Gegenstand philosophiegeschichtlicher Forschung, sondern der entscheidende Partner bei dem leidenschaftlichen Gespräch mit Kant, Nietzsche und Pascal.

Jede zustimmende Rezeption hat auch ihre Kehrseiten. Sie kann zu einer verharmlosenden Einbalsamierung verkommen. Im Falle Hei-

²⁵ *J. Beaufret*, *Le poème de Parménide*, Paris: Presses Universitaires de France, (P. U. F.) 1955; *Ders.*, *Dialogue avec Heidegger*, Bd. I: Philosophie grecque, Paris: Minuit 1973; Bd. II: Philosophie moderne, Paris: Minuit 1973; Bd. III: Approche de Heidegger, Paris: Minuit 1974. Der erste Band ist von C. Maihofer ins Deutsche übersetzt worden: „Wege zu Heidegger“, Frankfurt/M. 1976. Vgl. auch die in Anm. 1 zitierte Aufsatzsammlung, die diejenigen Artikel enthält, die zur ersten Begegnung Heideggers mit Beaufret führten.

²⁶ Neben seinem Beruf als Lehrer ist *F. Fédier* als Übersetzer tätig. Wir verdanken ihm die französische Fassung von „Unterwegs zur Sprache“, von „Vom Wesen und Begriff der Physis“, von „Zeit und Sein“ usw. Er hat auch B. Allemanns Buch „Hölderlin und Heidegger“ übersetzt. *M. Deguy* ist auch als Schriftsteller und Essayist bekannt; vgl. *Fragment du cadastre*, nrf 1960 (Coll. Le Chemin); *Poèmes de la presqu'île*, nrf 1962 (Coll. Le Chemin); *Le monde de Thomas Mann*, Paris: Plon 1962; *Biéfs*, nrf 1964 (Coll. blanche); *Oui-dire*, nrf 1966 (Coll. blanche); *Actes*, nrf 1966 (Coll. blanche); *Figurations. Poèmes-Propositions – Etudes*, nrf 1969 (Coll. Le Chemin); *Tombeau de Du Bellay*, nrf 1973 (Coll. Le Chemin); *Jumelages*, Paris: Le Seuil 1978; *Made in U. S. A.*, Paris: Le Seuil 1978. Vgl. auch *P. Quignard*, *M. Deguy*, Paris: Seghers 1975.

²⁷ *H. Birault*, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, nrf 1978 (Coll. Bibliothèque de Philosophie).

deggers kommt hinzu, daß sein Einfluß in Frankreich durch ganz bestimmte Persönlichkeiten vermittelt worden ist. Auch ein großer Meister kann nicht verhindern, daß seine Schüler möglicherweise eine Clique von Epigonen bilden, deren Reden und Handeln andere potentielle Schüler abschrecken. Der Weihrauch kann Husten verursachen. Von daher kommt es vielleicht, daß den französischen Heidegger-Schülern oft vorgeworfen werden mußte, sie seien unfähig, mit anderen philosophischen Schulen in ein fruchtbares Gespräch zu treten. Ob die Schuld allein bei den Heidegger-Schülern liegt, mag dahingestellt bleiben. Es ist leider eben auch wahr, daß die möglichen Gesprächspartner sich jedem Annäherungsversuch verschließen. Die Spaltung der Philosophie in Schulen und Richtungen, die nicht miteinander verkehren, ist ein in Frankreich unübersehbares Phänomen²⁸.

4. Erste Folgen der Begegnung Frankreichs mit Heidegger

Was ist all den „Heideggerianern“ gemeinsam? In knapper Form: die Idee der Metaphysik als eines gegliederten und doch einheitlichen Zusammenhangs, auf den es in neuer Weise zu schauen gilt, damit die Grundfrage nach dem Sein anders gestellt und gegebenenfalls beantwortet werden kann. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Heideggers Einfluß dazu führt, daß die Geschichte der Philosophie bzw. der als Metaphysik begriffenen Philosophie als Ganze studiert wird. Dieser Umstand kann vielleicht die seltsame Tatsache erklären, daß die Französischen Heidegger-Schüler wenig über ihren Meister, aber viel über Denker aus früheren Epochen schreiben.

Wer die Metaphysik als ein Ganzes betrachtet, kann unmöglich einer bestimmten Epoche einen deutlichen Vorrang einräumen. Dennoch ist es sinnvoll zu fragen, welchen Denkern die Vorliebe der Franzosen gilt. Die französischen Heidegger-Schüler interessieren sich besonders für deutsche Denker: für die Idealisten (Jacques Taminiaux)²⁹, für Kant (Gérard Granel)³⁰, für Hegel (Dominique Janicaud)³¹, für Schelling (Jacques Rivelaygue)³². Ein ähnliches Interesse

²⁸ Vgl. dazu J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé* chez Wittgenstein, Paris: Minuit 1976, II.

²⁹ J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, den Haag: Nijhoff 1967.

J. Taminiaux hat Hegels „System der Sittlichkeit“ übersetzt und eingeleitet. G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique*, traduit et présenté par J. T., Paris: Payot 1976.

³⁰ G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, nrf 1970 (Coll. Bibliothèque de Philosophie).

³¹ D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris: Vrin 1975.

³² J. Rivelaygue, *Schelling, du système à la critique*, in: *Les Etudes philosophiques* 31 (1976) 367–377; *Ders., Essence et fondement: actualité de la doctrine de l'essence*, in: *The independent Journal of Philosophy* 3 (1979) 17–22.

gilt Husserl (Gérard Granel)³³ und Nietzsche (Michel Haar)³⁴. Über Descartes hat Jean-Luc Marion zwei bahnbrechende Bücher geschrieben³⁵. Aus dem Bereich der Mediävistik kann ich z. Z. nur die Arbeit von Reiner Schürmann über Meister Eckhart anführen³⁶. Die beiden Bücher, die Pierre Aubenque über Aristoteles geschrieben hat, zeugen von einem deutlichen Einfluß Heideggerscher Einsichten³⁷. Auf dem Feld der Vorsokratikerforschung ist neben der schon erwähnten Parmenides-Ausgabe von Jean Beaufret auch ein Buch über Heraklit zu nennen, das Kostas Axelos abgefaßt hat³⁸. Jean-François Courtine, der sich mit der ganzen metaphysischen Überlieferung vertraut gemacht hat, ist dabei, zahlreiche Vorarbeiten über Suárez und über Schelling durch eine Geschichte der Subjektivitätsmetaphysik abzuschließen.

Philosophiegeschichte wird nicht um ihrer selbst willen betrieben. Das kommt besonders deutlich im Werk von Emmanuel Martineau zum Vorschein. Er hat in zahlreichen Artikeln über unterschiedliche Themen und in einem Buch über Malewitsch³⁹ versucht, eine Philosophie der Freiheit und der Selbstheit (ipséité) zu entwerfen.

Heideggers Einfluß beschränkt sich selbstverständlich nicht auf die Erforschung der Geschichte der Philosophie. Für manche wird Heidegger zum Ansporn, einen eigenen Denkweg zu gehen. Zur Zeit kann ich gleichwohl kaum einen Philosophen nennen, der in einer freien und schöpferischen Weise Heidegger nachfolgt und also weder in der Erforschung des Heideggerschen Werkes noch in einer bloßen Heidegger-Kritik steckenbleibt. Immerhin kann ich auf das Werk Henri Maldineys hinweisen. In seinen Vorlesungen in Lyon und in zwei Aufsatzsammlungen wertet er seine gründlichen Kenntnisse

³³ G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, nrf 1969 (Coll. Bibliothèque de Philosophie); vgl. auch die Aufsatzsammlung „Traditionis traditio“, nrf 1972 (Coll. Le Chemin).

³⁴ M. Haar, «Nietzsche» in: *Histoire de la Philosophie, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris: nrf 1974, 307–353, und Übersetzungen in der neuen Nietzsche-Gesamtausgabe: F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris: nrf.

³⁵ J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris: Vrin 1975; *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris: P. U. F. 1981.

³⁶ R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris: Denoël 1972.

³⁷ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris: P. U. F. 1962; *La prudence chez Aristote*, Paris: P. U. F. 1963; vgl. auch den Nachruf „Heidegger – in memoriam“, in: *Les études philosophiques* 31 (1976) 259–272.

³⁸ K. Axelos, *Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*, Paris: Minuit 1962. In diesem Zusammenhang wäre auch Barbara Cassins Ausgabe des Ps. Aristotelischen Traktats: de Melisso Xenophane Gorgia zu erwähnen: *Si Parménide. Le traité anonyme De MXG. Edition critique et commentaire*, Presses Universitaires de Lille III (= P. U. L.) 1980. Vgl. bes. den. S. 70 ff. angestellten Vergleich zwischen Heideggers und Gorgias' Parmenidesauslegungen.

³⁹ E. Martineau, Malévitch et la philosophie. *La question de la peinture abstraite*, Lausanne: L'Age d'Homme 1977.

über Heidegger für eine Besinnung auf die Kunst (bes. die Malerei und die Dichtung) und die Sprache aus ⁴⁰.

Es fällt mir schwer, über die sogenannten „nouveaux philosophes“ zu sprechen. Dieses Etikett wurde nämlich aus Gründen der Werbung erfunden. Es wird allerdings von denjenigen, denen man es angeklebt hat, meistens abgelehnt. Von einer einheitlichen Schule kann bei den „nouveaux philosophes“ ebensowenig die Rede sein wie bei den „Strukturalisten“. Das Bild, das einige von ihnen von Heidegger zeichnen, deckt sich oft mit dem der Journalisten: Sie verweisen auf Heideggers Feindschaft der Technik gegenüber, auf seine Sehnsucht nach dem natürlichen Leben usw. und nehmen ihn als Vertreter des ökologischen Bewußtseins in Anspruch.

Die Philosophen, von denen die Rede war, unterscheiden sich dadurch voneinander, daß sie jeweils einen anderen Aspekt des Heideggerschen Erbes betonen. Vielfach wird aber auch das Werk Heideggers in seiner Ganzheit betrachtet und beurteilt. Die Grundfrage lautet für die Franzosen ganz grob ausgedrückt: Wenn die bisherige Philosophie als Metaphysik „verwunden“ (ein von Heidegger in diesem Zusammenhang gebrauchter Begriff) ist, was bleibt zu „tun“, oder worauf sollen wir warten? Mit anderen Worten: Die Frage nach dem „anderen Anfang“ drängt sich auf. In den verschiedenen Antworten liegen Weichenstellungen für die Wege in die Zukunft.

Bisweilen wird die Heideggersche Rekonstruktion der metaphysischen Tradition relativiert, indem die Denker, die Heidegger nur am Rande behandelt, gegen ihn ins Feld geführt werden. So argumentiert man mit Plotin, Spinoza, Fichte, Schopenhauer gegen Heidegger ⁴¹.

Wer dagegen der Heideggerschen Destruktion der Metaphysik zustimmt, steht noch einmal am Scheideweg. Entweder er sieht in der Situation, die sich aufgetan hat, den Ansatz für einen neuen Weg nach vorn, oder aber er bestreitet die Möglichkeit einer Alternative und entlarvt jeden Versuch, doch noch einmal ein alternatives Konzept zu entfalten, als Überbleibsel einer heimlich fortbestehenden metaphysischen Haltung. In diesem Fall hat die Destruktion der Metaphysik einen Sinn in sich. Mit einem Durchbruch zu einer „ursprünglichen Erfahrung“ wird dann nicht gerechnet. Für solch einen Durchbruch, den Heidegger selbst nur angedeutet hat, hat übrigens Jacques

⁴⁰ H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne: L'Age d'Homme 1973; *Aïtres de la langue et demeures de la pensée*, ebd. 1975.

⁴¹ In seinem Beitrag „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique“, in: *Le néoplatonisme* (Colloque international du C. N. R. S.), C. N. R. S. 1971, 101–108, bes. 103 f. liefert Pierre Aubenque ein sehr interessantes Beispiel dieses Versuchs, indem er die unbestreitbar heikle Frage stellt, inwiefern der Neuplatonismus noch innerhalb der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik bleibt. Nach Aubenque enthält die plotinische Henologie schon die Ansätze zu deren Überwindung. Vgl. auch J. Derrida, *Marges. De la philosophie*, Paris: Minuit 1972, 77, Anm. 27.

Derrida die Formel der „*espérance heideggerienne*“ geprägt⁴², eine Formel, die insofern aufschlußreich ist, als das Französische genauer als das Deutsche zwischen dem bloß menschlichen Hoffen (*espoir*) und der göttlichen Tugend der Hoffnung (*espérance*) unterscheidet. In Jacques Derridas Skepsis der „*espérance heideggerienne*“ gegenüber begegnen wir einem Versuch, Heideggers Destruktion der Metaphysik gegen Heidegger selbst anzuwenden. Ich weiß nicht, ob Derrida in Deutschland beachtet wird. Wahrscheinlich bleibt sein Einfluß begrenzt, weil er eine schillernde und verschnörkelte Sprache schreibt, die gern mit den verschiedensten Bedeutungsebenen der Wörter spielt – von der gehobenen Fachsprache der Philosophie bis zur obszönen Gaunersprache. Derrida hat sich mit dem Ganzen des Heideggerschen Denkens nicht ausdrücklich auseinandergesetzt. Aber fast jeder seiner Texte läßt die Radikalität seiner Kritik an Heidegger erkennbar werden: Heidegger bleibe in der Metaphysik befangen, die er habe überwinden wollen. Die Gegenüberstellung des Ursprünglichen und des Abkünftigen⁴³, des Eigentlichen und des Uneigentlichen sei metaphysischer Herkunft. Heideggers Denkweg, der so viel Wert auf die Eigentlichkeit lege, führe eben letztlich doch zu einer Metaphysik⁴⁴. Die Ausführungen Derridas, der mit der Psychoanalyse, der Sprachwissenschaft, der Kunstkritik usw. gescheit umgeht, verdienen unsere Aufmerksamkeit. Es würde freilich den Rahmen dieses Vortrags sprengen, Derridas Werk, zumal sein schwieriges und fremdartiges Spätwerk⁴⁵, zu erläutern. Nur auf eines möchte ich noch hinweisen: Derridas vorletztes Buch „*La vérité en peinture*“⁴⁶ enthält ein langes Gespräch „*de la vérité en peinture*“ (*peinture* = Schuhgröße). Derrida geht von Heideggers Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36; 1950) und von einem kleinen Beitrag des amerikanischen Kunsthistorikers Meyer Schapiro aus. Dieser versucht gegen Heidegger zu beweisen, das Gemälde van Goghs, auf das sich Heidegger in seinem Aufsatz bezogen hatte, stelle die Schuhe des Künstlers dar, die Schuhe eines Städters also und keinesfalls Bauernschuhe, wie Heidegger gemeint hatte. Indem Derrida den Streit zu schlichten sucht, ob Heidegger der Schuh drückt oder nicht, verteidigt er ihn gegen den Angriff Schapiros, der aus dem Geiste des Positivismus stammt, und erlaubt sich gleichzeitig einige treffende, kritische Bemerkungen zu den Voraussetzungen der

⁴² *J. Derrida*, a. a. O. 29, Anm. 40.

⁴³ Ebd. 73.

⁴⁴ *Ders.*, *De la grammatologie*, Paris: Minuit 1967, 41, wo auf einen früheren Aufsatz hingewiesen wird; vgl. *Ders.*, *L'écriture et la différence*, Paris: Le Seuil 1967, 272.

⁴⁵ Vgl. besonders *Ders.*, *La dissémination*, Paris: Le Seuil 1972; Glas, Paris: Galilée 1974; *La carte postale*, Paris: Flammarion 1980.

⁴⁶ *Ders.*, *La vérité en peinture*, Paris: Flammarion 1978; hier: S. 291–436: „4. Restitutions – *de la vérité en peinture*“.

Heideggerschen Kunstauffassung. Wohin Derridas Werk insgesamt führen soll, mag dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall vertritt er konsequent eine beachtenswerte Alternative zu Heidegger.

Der andere, schon angedeutete Weg besteht darin, die durch die Destruktion der Metaphysik entstandene Situation als Ausgangspunkt für einen neuen Anfang zu nehmen. Da gabelt sich der Weg noch einmal. Entweder ist das Neue ein „künftiges Denken“, oder es ist eine neue Weise, alte Quellen neu zu erschließen. Die erste Richtung hat Kostas Axelos eingeschlagen. Als Schriftleiter der Zeitschrift „Arguments“⁴⁷, die sich einst die Aufgabe stellte, das Gespräch mit dem Marxismus aufzunehmen, und in dem unter seinem Namen veröffentlichten Werk⁴⁸ versucht er, einen Begriff des Spieles der Welt zu entwerfen, in dem dem Irren ein positiver Sinn zukommt.

Wo dagegen die „*espérance heideggerienne*“ wörtlich verstanden wird, rückt die Frage nach Gott ins Zentrum. Ich begnüge mich hier mit einigen knappen Hinweisen. Früher versuchte man bisweilen, Heideggers Denken des Seins von der thomistischen oder neuthomistischen Ontologie her zu erschließen. So meinte man, mit der Frage, wie der Gott in die Philosophie kommen könne, fertig zu werden. Inzwischen haben sich die Akzente verschoben. Manche haben einen christlichen Standpunkt bezogen und führen von ihm her das Gespräch mit Heidegger. Sie gehen aus diesem Gespräch, wenn sie es ernsthaft aufnehmen, nicht unverwandelt hervor. Sie haben ihr christliches Gottes- und Selbstverständnis neu zu durchdenken. Der Versuch, genau zu verstehen, was Heidegger selbst zur Gottesfrage wirklich gesagt hat, ist noch nicht abgeschlossen⁴⁹. Das zeigte ein 1977 in Paris veranstaltetes Symposium über die Gottesfrage im Werke Heideggers⁵⁰. Die Diskussion kreiste um das schon erwähnte Werk von Levinas und um Jean-Luc Marion's Buch „*L'idole et la distance*“, der sich in Anlehnung an Hans Urs von Balthasar auf den zentralen Begriff der trinitarischen Liebe besinnt⁵¹. Es ist bedauerlich, daß Maurice

⁴⁷ Die 1956 gegründete Zeitschrift erschien bis 1962. Ein unvollständiger Wiederabdruck liegt in der Taschenbuchreihe „10/18“ vor.

⁴⁸ K. Axelos, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris: Minuit 1961; *Ders., Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée*, Paris: Minuit 1964; *Ders., Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, Tübingen 1966; *Ders., Le jeu du monde*, Paris: Minuit 1969; *Ders., Arguments d'une recherche*, Paris: Minuit 1969; *Ders., Pour une éthique problématique*, Paris: Minuit 1972; *Ders., Horizons du monde*, Paris: Minuit 1974; *Ders., Contribution à la logique*, Paris: Minuit 1977; *Ders., Problèmes de l'enjeu*, Paris: Minuit 1979.

⁴⁹ Vgl. z. B. das Buch von F. Guibal S. J., ... et combien de dieux nouveaux. Heidegger, Paris: Aubier 1980, das zu einer Reihe gehört, die die Gottesauffassung der neueren Philosophie darstellt.

⁵⁰ R. Kearney / J. S. O'Leary (Hrsg.), Heidegger et la question de Dieu, Paris: Grasset 1980 – mit Textauswahl (S. 313–336) und Literaturverzeichnis (S. 337–344).

⁵¹ J. L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris: Grasset 1977.

Clavel, der leidenschaftliche Gottsucher, starb, bevor er eine umfangreiche Streitschrift gegen den auch von ihm bewunderten Heidegger vollenden konnte. Die vorliegenden Bruchstücke der Schrift sind kaum entzifferbar. Manche andere, meist zweitrangige Denker erliegen der Versuchung, aus den spärlichen Hinweisen auf Gott eine Heideggersche Theologie zusammenzubasteln. Nur wenigen kommt der Gedanke, das immanente Gefüge des Heideggerschen Denkens auf seine theologisch-christliche Struktur hin zu prüfen. Es ist das Verdienst Ysabel de Andias⁵², einige Schritte auf diesem Weg gewagt zu haben.

Das letzte, worauf ich aufmerksam zu machen habe, ist die Wiederaufnahme des Habermasschen Wortes „mit und gegen Heidegger denken“. Die „Frankfurter Schule“ ist erst vor kurzem in Frankreich wirksam geworden. Es ist schade, aber leider typisch, daß die Gedanken, die vom Ausland – oft von Deutschland – kommen, fast immer nur eingelassen werden, um ältere, in früheren Zeiten importierte Gedanken zu verdrängen. Das Neuere wird als Waffe gegen das Ältere eingesetzt. Die Rezeption Adornos in Frankreich steht in solch einem Zeichen. Heute ist die Möglichkeit gegeben, jenseits aller bloßen Polemik Kritik und Aneignung zu verbinden. Sie birgt Verheißungen in sich. So gilt es, mit Geduld auf das zu warten, was sich aus ihr entwickelt⁵³.

II. Der Rahmen der französischen Heidegger-Rezeption

1. Die französische Sprache und die Übersetzbarkeit der Heideggerschen Werke

Nachdem ich bisher viele Namen, Ereignisse und Titel aneinandergereiht habe, möchte ich im folgenden über den weiten Rahmen sprechen, innerhalb dessen sich die Heidegger-Rezeption vollzieht. Als Ausgangspunkt habe ich einige Überlegungen zum Problem der Übersetzung gewählt. Die Franzosen lesen Heidegger vorwiegend in Übersetzungen – ähnliches gilt für die Werke der meisten deutschen Denker. Gewöhnlich liegen die Übersetzungen erst zwei oder drei Jahrzehnte nach dem ursprünglichen Erscheinen der Werke vor. Dazu kommt, daß die ersten Übersetzungen oft unbrauchbar sind. Nur die Verleger können sie gebrauchen, und zwar weil sie mit ihren Hinweisen auf sie gegen neue, ernstzunehmende Übersetzungsversuche argumentieren. So ging es, als beispielsweise Schelling ins Französische übersetzt wurde. In dieser Hinsicht hat Heidegger verhältnismä-

⁵² *Ysabel de Andia*, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, P. U. L./Editions Universitaires, Paris 1975.

⁵³ Vgl. *L. Ferry / A. Renaut*, Heidegger en question. Essai de critique interne, in: *Archives de Philosophie* 41 (1978) 597–639.

ßig viel Glück gehabt: Die Übersetzer sind kompetent und für das Werk, das sie bearbeiten, leidenschaftlich interessiert. Das Resultat ist fast immer von guter, oft sogar ausgezeichnete Qualität. Aber damit ist nicht alles gesagt. Ich möchte nämlich die paradox anmutende Vermutung aussprechen, daß die Übersetzungen nicht selten zu gut sind. Ich möchte das an einem Beispiel erläutern.

Heidegger sagt in seinem Vortrag „Zeit und Sein“, Hegels System sei „das gewaltigste Denken der neueren Zeit“⁵⁴. Der französische Übersetzer gibt das deutsche Adjektiv durch „tyrannique“ wieder, das dem deutschen „tyrannisch“ wörtlich entspricht⁵⁵. Nun ist die Übersetzung keinem Geringeren als François Fédier, einem hervorragenden Kenner der beiden Sprachen und des Heideggerschen Denkens, zu verdanken. Von einem bloßen Versehen zu sprechen, wäre zu einfach. Und doch ist und bleibt diese Übersetzung verfehlt. Natürlich hat „gewaltig“ mit „Gewalt“ zu tun. Im heutigen Sprachgebrauch ist aber der etymologische Ursprung aus dem Bewußtsein gerückt, so daß Wahrigs Wörterbuch als Äquivalente „eindrucksvoll, mächtig, heftig, riesig, groß“ angeben kann. Heidegger weist also auf das Monumentale des Hegelschen Begriffsgebäudes hin, keinesfalls auf das Gewalttätige des Vorgehens und auch nicht auf das Gewaltsame der Inhalte. Heidegger hat im übrigen nicht dazu Stellung nehmen wollen, daß das Hegelsche Denken, mitsamt dem deutschen Idealismus, dem Verdacht anheimgefallen ist, den modernen Tyraneien als Krücke gedient zu haben. Dieser Verdacht wurde vor kurzem auch in Frankreich wieder geäußert⁵⁶. In solchen Zusammenhängen ist es kein Wunder, daß mit Verweis auf die erwähnte Übersetzung Heidegger bezichtigt wurde, das Hegelsche System zu grob und zu einfach aufgefaßt zu haben⁵⁷. Versuchen wir, das Knäuel zu entwirren: Eine falsche Übersetzung hat aus einer beiläufigen Äußerung, die die Achtung vor Hegels spekulativer Kraft ausdrücken sollte, eine dogmatische These gemacht. Der Fehler des Übersetzers liegt darin, daß er eine *Überübersetzung* hergestellt hat. Er hat beabsichtigt, einen von ihm in dem Wort „gewaltig“ vermuteten, aber verborgenen Sinn durch die Übersetzung ans Licht zu ziehen. In Wahrheit hat er eine Aussage, die in dem Wort nicht enthalten war, in das Wort hineingelesen. Für solch ein *Überübersetzen* kann man sich nicht auf Heidegger selbst berufen. Es kommt zwar bei Heidegger oft vor, daß er die

⁵⁴ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 6.

⁵⁵ F. Fédier, L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret, Paris 1968, 25. Später hat F. Fédier seine eigene Übersetzung verbessert, indem er statt „tyrannique“ (tyrannisch) „impérial“ (kaiserlich) schreibt (Questions IV, nrf 1976, Coll. Classiques de la Philosophie 20).

⁵⁶ Vgl. A. Glucksmann, Les maîtres-penseurs, Paris: Grasset 1977.

⁵⁷ A. Renaut, Philologie, Philosophie. À propos d'Épicure, in: Le temps de la réflexion, nrf 1980, 415, Anm. 1.

Schale der Wörter aufbricht und zum alten Sinnkern vordringt. Aber er sagt es ausdrücklich, wenn er es tut, und gibt zugleich zu, daß dies Verfahren nicht immer erlaubt sei.

Was sollen wir Franzosen tun? Am besten lassen wir die deutsche Sprache auf sich beruhen und hinterfragen nicht den heutigen Stand ihrer Entwicklung; d. h., wir geben der Versuchung nicht nach, eine tiefere Bedeutung der Wörter aus der Verborgenheit ans Licht zu ziehen. Wir Franzosen neigen bisweilen dazu, die damit gesetzten Grenzen nicht zu respektieren, und zwar vielleicht einfach deswegen, weil wir das Deutsche nicht beherrschen. Eine Sprache beherrschen heißt: von all den Zusammenhängen, in denen ein Wort vorkommen kann, ein implizites Wissen haben. Nun entscheiden diese Zusammenhänge über den jeweiligen Sinn der Wörter. Wer sie nicht kennt, muß den Sinn in dem Wort selbst suchen. Damit haben wir einen ersten Grund.

Ein weiterer Grund liegt in der Sache selbst. Das Problem der Übersetzung, das zunächst ein harmloses zu sein schien, erweist sich jetzt als ein spekulatives. Der Widerhall, den Heidegger in Frankreich gefunden hat, wirft drei Fragen an Heideggers Denken und seine innere Problematik auf. Sie kreisen um das Schwierige, das in der Sprache liegt⁵⁸;

a) Wenn wir die Ur-Bedeutung der Wörter nicht zur Geltung bringen dürfen, wenn folglich der gegenwärtige Sprachgebrauch maßgebend bleiben soll, entsteht die Frage, ob wir der Geschichtlichkeit der Sprache genügend Rechnung tragen. Wenn unsere Gegenwart das technische Zeitalter ist, d. h. der Triumph der Metaphysik, die auch die Sprache noch entschiedener als früher prägt, wie kann man zugleich die Metaphysik verwirnen und diese Verwindung mittels einer Sprache vollbringen, die gerade heute verständlich bleibt?

b) Wenn – einerseits – eine Übersetzung nur dann genau sein kann, wenn die Sprache die ursprünglichen Erfahrungen zum Ausdruck bringt und alle übrigen Sprachelemente destruiert worden sind; und wenn – andererseits – die Übersetzung nur dann verständlich ist, wenn die Sprache im heutigen Zustand wiederhergestellt ist, stellt sich die Frage, wie die beiden Forderungen der Destruktion und der Wiederherstellung miteinander verwirklicht werden können. Soll man auch die abgebaute Metaphysik irgendwie wiederherstellen?

c) Wenn es bei einer Übersetzung darum geht, nicht die Strukturen und Regeln der Sprache, sondern Sinnzusammenhänge zu übersetzen, die ein bestimmtes sprechendes Subjekt in einer bestimmten Situation geäußert hat, dann stellt sich die Frage, ob der entsprechend dieser Einsicht verfahrenende Übersetzer Heidegger selbst gerecht wird, der doch bekanntlich formuliert hat: „die Sprache spricht“ (und also nicht: „ich, Heidegger, spreche“).

⁵⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1955, 66.

2. Frankreich – ein seiner selbst gewisser Partner?

Ich möchte noch ein weiteres Problem anschneiden. Manche ins Französische übersetzten Texte Heideggers kommen einem noch dunkler vor als ihre deutschen Urfassungen. Woher kommt das? Was ist das für eine Sprache, in die hinein der deutsche Text übertragen worden ist⁵⁹? Kann ein französischer Übersetzer sich ganz in Heideggers deutsche Gedankenwelt hineinversetzen? Kann das nicht nur unter der Bedingung gelingen, daß er die Sprach- und Gedankenwelt des Französischen soweit wie möglich zum Verschwinden bringt?

Um diese ein wenig dunkle These zu erhellen, setze ich neu an: 1937 veröffentlichte Heidegger den kleinen Aufsatz „Wege zur Aussprache“. Dort spricht er von dem „verhaltenen Mut zur eigenen Bestimmung, ... (der) die Sichverstehenden ihrer selbst gewiss (macht)“⁶⁰. Damit wollte Heidegger eine Grundbedingung angeben, die das deutsch-französische Gespräch ermöglichen sollte – ein Gespräch, das er ständig forderte. Ist ein solches Gespräch wirklich möglich? Sind die Franzosen im Gespräch mit Heidegger eigenständige und genügend kompetente Partner? Manchmal meint man, einem echten deutsch-französischen Gespräch beizuwohnen. Doch dann stellt man bald fest: Der französische Gesprächsteilnehmer vertritt ein deutsches Denken, das in Deutschland selbst bereits der Vergangenheit angehört. So stehen sich in Wahrheit nur die Repräsentanten zweier Phasen der deutschen Philosophiegeschichte gegenüber.

Es kann aber auch eine grundsätzlichere Schwierigkeit auftreten. Sie lauert uns auch dann auf, wenn ein echtes Gespräch gelingt. Heidegger erwähnt als Beispiel eines geglückten Gesprächs die kritische und vertiefende Rezeption des Cartesianismus durch Leibniz. Descartes war ein in Holland lebender Franzose, Leibniz, der nur selten auf Deutsch schrieb, war dagegen – nach Heidegger – „einer der deutschesten Denker der Deutschen“⁶¹. Dieser Satz wirkt auf einen Franzosen höchst befremdlich. Er muß beim Lesen stocken. Was heißt hier „deutsch“? Anders ausgedrückt: Wenn man vom *deutschen* Idealismus und von Descartes oder Bergson als von *französischen* Philosophen spricht, benutzt man dann die Adjektive in einem eindeutigen Sinn? Meines Erachtens ist das nicht der Fall. Das Verhältnis der Franzosen und der Deutschen zu dem, was ihnen jeweils eigen ist, ist verschieden. Vielleicht kann man formelhaft so sagen: Deutschland ist das Land, wo die Frage „was ist deutsch?“ ernsthaft gestellt und ei-

⁵⁹ Vgl. J. Lacans französische Fassung des Aufsatzes „Logos“, in: La Psychanalyse. Publications de la société française de psychanalyse, Paris: P. U. F. 1 (1956) 59–79.

⁶⁰ Zitiert nach G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern 1962, 262.

⁶¹ A. a. O. 261.

ner Antwort entgegengeführt wird. Frankreich ist das Land, wo die Frage „was ist französisch?“, wenn sie überhaupt gestellt wird, nur ein Achselzucken hervorruft. Ein Franzose ist doch jeder. Daher kommt es vielleicht, daß unsere Literatur auf das Allgemein-Menschliche zielt und daß unsere Schriftsteller mit schlafwandlerischer Sicherheit ein Bild vom Menschen entwerfen, das für alle Menschen gilt – nur für die Ausländer nicht, selbstverständlich. Uns Franzosen fällt es besonders schwer, unsere eigene Tradition wahrzunehmen. Der Mut zur eigenen Bestimmung setzt die Anerkennung des Eigenen voraus. Damit kommen wir dem Unbehagen, das ich am Anfang erwähnte, auf den Grund: Die französische Eigenart impliziert den Verzicht an Reflexion auf sich selbst. Uns ist es eigen, uns um das, was uns eigen ist, nicht zu kümmern.

Ganz anders Heidegger, der in der Auseinandersetzung mit Hölderlin versucht, sich jenseits allen Nationalismus' auf das Deutsche zu besinnen. Ich frage mich, ob Heideggers Äußerungen zum deutsch-französischen Gespräch nicht verraten, daß er Frankreich durch eine deutsche Brille betrachtet, d. h., daß er voraussetzt, die Franzosen hätten dasselbe Verhältnis zu ihrer Eigenart und zu ihrer Tradition wie die Deutschen. Darin hat Heidegger recht: Eine Begegnung zwischen dem französischen und deutschen Denken kann nur gelingen, wenn das Französische, sofern es existiert, sich in seiner Eigenart zur Sprache bringt. Dies zu tun, ist eine Aufgabe, der wir uns zu stellen haben. Daß sie dazu einen Beitrag leisten, darin liegt meines Erachtens die Bedeutung der zu wenig bekannten Arbeiten von Dominique Janicaud über Ravaisson, von Henri Birault über Pascal oder von Emmanuel Martineau über Bernhard von Clairvaux⁶². Ich möchte die These aufstellen: Wir Franzosen werden Heidegger nur dann schöpferisch rezipieren, wenn wir uns auch frei und bewußt auf das, was wir von unserer Tradition her und unserem Wesen nach sind, einlassen. Eine echte Heidegger-Aufnahme könnte bewirken, daß die Franzosen, die Philosophie betreiben, darangehen, sich auf das Französische als solches zu besinnen. Diese Besinnung kann keine Selbstgerechtigkeit zur Folge haben. Ob sie dazu führt, dem Französischen eine Ursprünglichkeit zuzuerkennen oder abzusprechen, mithin es gründlicher in Besitz zu nehmen oder es sich entschlossener in das Gesamtabendländische auflösen zu lassen, ist eine Frage, die nur die Zukunft beantworten kann.

⁶² D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, den Haag: Nijhoff 1969; H. Birault, *Nietzsche et le pari de Pascal*, in: *Commentaire*, Paris: Julliard (1978) 291–303; E. Martineau, *Prudence et considération. Un dessein philosophique de saint Bernard de Clairvaux*, in: *Les Etudes Philosophiques*, Paris: P. U. F. (1980) 23–45.

3. Die Vorgeprägtheit des französischen Bewußtseins

Wie stellt sich das Französische gegenwärtig im Kontext der Frage, ob das Heideggersche Denken auf das französische Geistesleben Einfluß nehmen kann, dar? Wie sieht die Landschaft aus, in die Heidegger verpflanzt werden soll? Welche Schwierigkeiten sind dabei zu erwarten und also auszuräumen? Nur einige Punkte seien hervorgehoben:

a) Gérard Granel hat die ausgezeichnete Bemerkung gemacht: „Sofern sich in Frankreich philosophisches Denken erhalten hat, kreist es fast ausschließlich um das Problem der Wahrnehmung.“⁶³ Sofern dies stimmt, muß das französische Denken angesichts der Tatsache, daß Heidegger gerade nicht mit der Wahrnehmung anfängt, auf Schwierigkeiten stoßen⁶⁴. Deshalb zitiert z. B. Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“⁶⁵ nur den Abschnitt aus „Sein und Zeit“, in dem es um die „Zeitlichkeit“ geht, d. h. von § 45 an, als ob die Grenzen, die Husserl seinem Schüler gewiesen hatte, immer noch gälten. Die Analysen der „Weltlichkeit“, die Heidegger in den vorhergehenden Abschnitten ausgebreitet hatte und deren Sinn gerade darin besteht, den Vorrang der Wahrnehmung aus den Angeln zu heben, sind bei Merleau-Ponty nicht berücksichtigt. Es scheint jedoch, daß der zu früh gestorbene Merleau-Ponty später im Begriff war, sich mit Heideggers Werk in ein tieferes Gespräch einzulassen. Davon zeugt das nachgelassene Fragment „Le visible et l'invisible“⁶⁶.

b) Die Rezeption Heideggers in Frankreich vollzog sich in einer Atmosphäre, die schon durch sehr verschiedene Einflüsse bestimmt war. Manche dieser Einflüsse waren soeben von Deutschland ausgegangen. Sie haben die französische Heidegger-Rezeption entscheidend geprägt. Als Heideggers Denken die Aufmerksamkeit der Franzosen auf sich zu ziehen begann, waren die für die jüngere Generation maßgebenden Denker nicht mehr Bergson oder die Neukantianer, sondern entweder der spätere Husserl oder Hegel, dessen „Phänomenologie“ eifrig gelesen wurde – angeregt z. B. durch die Vorle-

⁶³ A. a. O. (Anm. 33) 114.

⁶⁴ Vgl. *J. Beaufret*, *Dialogue avec Heidegger*, Bd. III: *Approche de Heidegger*, Paris: Minuit 1974, 140.

⁶⁵ *M. Merleau-Ponty*, *Phénoménologie de la perception*, 1945 (Coll. Bibliothèque des Idées), dt. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von R. Boehm, Berlin 1966.

⁶⁶ *Ders.*, *Le visible et l'invisible (suivi de notes de travail)*, texte établi par Claude Lefort, nrf 1964 (Coll. Bibl. des Idées). Für eine erste Orientierung über Merleau-Pontys Verhältnis zu Heidegger vgl. *R. Boehm*, *Chiasma. Merleau-Ponty und Heidegger*, in: *V. Klostermann* (Hrsg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1970, 369–393.

sungen von Alexandre Kojève –, oder Nietzsche⁶⁷. Husserl als Verfasser der „Logischen Untersuchungen“ war indes kaum bekannt. Lediglich die erste wurde oft zitiert, die für Heidegger wichtigste sechste Untersuchung fast niemals. So wurde das Gespräch selten mit den Denkern geführt, mit denen Heidegger selbst sich schon früh befaßt hatte und die seinem Denken einen entscheidenden Anstoß gegeben hatten. Die geringe Kenntnis dieser Denker hatte zur Folge, daß z. B. Nietzsche als ein Vorläufer Heideggers gelten konnte. Man sprach recht häufig von dem „Paar“ „Heidegger und Nietzsche“. Auch Hölderlin ist in der Regel nur als von Heidegger interpretierter Dichter bekannt. Mit ihm selbst, d. h. mit seinen Schriften, kam ein Wechselgespräch nicht zustande.

Ein zweiter Punkt liegt mir, der ich als Gräzist tätig bin, besonders am Herzen. Heideggers Denken hat sich bekanntlich aus einem langen Gespräch mit den Griechen entwickelt, vor allem mit Aristoteles. Deshalb wird derjenige, der diese Hintergründe nicht beachtet, Heideggers Denken leicht mißverstehen. Nun war Aristoteles absolut verpönt, als Heidegger in Frankreich bekannt zu werden begann. Léon Brunschvicg, von dem schon die Rede war und der damals an der Sorbonne dozierte, erklärte taktvoll, Aristoteles' Geisteshaltung entspräche der eines Neunjährigen⁶⁸. Er bildete keine Ausnahme: Simone de Beauvoirs „Mémoires d'une jeune fille rangée“ enthalten seltsame Anekdoten über Brunschvicgs damalige Schüler⁶⁹. So war es möglich, daß Sartre über die Einbildungskraft und Merleau-Ponty über die Wahrnehmung dicke Bücher schreiben konnten, ohne Aristoteles auch nur zu erwähnen. Gewiß gingen auch die deutschen Neukantianer mit Aristoteles nicht gerade zimperlich um. Aber die Vernachlässigung der Griechen geht bei den französischen Philoso-

⁶⁷ Heidegger spielte wahrscheinlich auf diese Wiederentdeckung im französischen Geistesleben der zwanziger Jahre an, als er mit einer gewissen Naivität die „jüngeren Kräfte in Frankreich, die . . . sich um ein Verstehen Hegels, Schellings und Hölderlins, bemühen“, erwähnt (Schneeberger, a. a. O. Anm. 61). 1929 hatte *J. Wahl* *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Rieder 1929) veröffentlicht. Der entscheidende Anstoß kam aber erst 1933, als *A. Kojève*, selbst Heidegger-Hörer, begann, an der Ecole des Hautes Etudes über Hegels „Phänomenologie des Geistes“ zu lesen (Raymond Aron, Georges Bataille, Gaston Fessard S. J., Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau hörten die Vorlesungen). 1936 erschien *P. Bertaux'* Habilitationsschrift „Hölderlin. Essai de biographie intérieure“, Paris: Hachette 1936. Zu Schelling kann man noch erwähnen *V. Jankélévitch*, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris: Alcan 1933.

⁶⁸ *L. Brunschvicg*, *Les âges de l'intelligence*, Paris: Alcan 1934, 62.

⁶⁹ *Simone de Beauvoir*, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, nrf 1958 (Coll. blanche). In der Taschenbuchausgabe S. 329 werden Aristoteles, Thomas von Aquin und Jacques Maritain im selben Atemzug genannt und pauschal zurückgewiesen; S. 443 findet sich eine Anekdote über „Clairault“ (Deckname für einen bekannten Philosophiehistoriker, der noch lebt): „Glauben Sie, der Gott des Aristoteles empfindet Lust?“ – „Das wünsche ich ihm, ihm zuliebe“; S. 479 heißt es, die „Nikomachische Ethik“ des Aristoteles sei „tödlich langweilig“.

phen auf tiefere Wurzeln zurück. Es hat zwar stets Forscher gegeben, die über die Griechen wertvolle philologische oder ideengeschichtliche Abhandlungen geschrieben haben. Aber historisches Interesse und denkerische Aneignung sind nicht dasselbe. In diesem Zusammenhang möchte ich fragen, ob je ein griechischer Denker für einen französischen Philosophen ein ernsthafter Gesprächspartner gewesen ist. Die Ausnahmen sind jedenfalls selten und jüngeren Datums⁷⁰. Der Unterschied zur deutschen Kultur fällt auf. Zu Dichtern und Denkern wie Winckelmann, Hölderlin, Nietzsche usw. fehlt jede französische Entsprechung. Hier darf ich auf einen wichtigen Punkt aufmerksam machen: Die Vernachlässigung des Aristoteles und der anderen griechischen Denker durch die französischen Philosophen ist eine Wiederauflage der früheren epochalen Wende der französischen Kultur, die der große Hugo Friedrich die „erneute Latinisierung des französischen Geistes“ genannt hat⁷¹.

Es ist für uns Franzosen nicht genug, daß wir uns unserer eigenen Voraussetzungen bewußt werden und von ihnen Abstand gewinnen. Selbst wenn wir gegen die eigenen Denker polemisieren, besteht die Gefahr weiter, daß ihre Gedanken sich durch eine Hintertür wieder einschleichen und unerkannt zur Geltung kommen. Die Franzosen, die von Descartes geprägt sind, verfangen sich leicht in zwei ganz unterschiedlichen Schlingen: Die erste, gröbere, besteht darin, daß Heidegger verdächtigt wird, Descartes' ‚ego cogito‘ zu umgehen (so Sartre), die zweite darin, daß sie den Schwerpunkt des Heideggerschen Denkens in seiner Kritik am Subjektivismus suchen, als ob Heidegger als Vertreter einer Theorie der objektiven Erkenntnis in Anspruch genommen werden könnte.

c) Ich komme zu einem letzten Punkt. Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“ ist in Frankreich entweder zu rasch anthropologisch oder zu rasch ontologisch gedeutet worden. Einerseits sagte man, Heideggers Anthropologie sei unzureichend; denn wo handele er über die Gesellschaft, die Geschlechtlichkeit usw.? Andererseits hörte man, man bedürfe keiner neuen Ontologie; wie könne Heidegger behaupten, man hätte aufgehört, das Sein zu erforschen, man hätte es vergessen? Thomas von Aquin habe doch Nachfolger gehabt usw. Die Aufgabe, die sich angesichts dieser Positionen stellt, liegt in ihrer Verbindung. Gelingt sie, so werden beide zugleich aufgehoben: Der Sinn von Sein ist auch dort zu erheben, wo er als die Seinsart des Ichs vorkommt. Die Anthropologie wandelt sich zur Analyse des Daseins.

⁷⁰ Hamelins Beschäftigung mit Aristoteles, Bergsons Widerlegung der aristotelischen Zeitlehre und sein Interesse für Plotin sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Eine unglückliche Fügung – namens Victor Cousin – machte dem angehenden Aristoteliker Felix Ravaisson eine philosophische Laufbahn unmöglich.

⁷¹ H. Friedrich, *Montaigne*, Bern 1949, 63.

Dem ‚Ego sum‘ kommt eine ontologische Bedeutung zu, und es darf nicht zugunsten der Seinsart der vorhandenen Dinge vernachlässigt werden. Heidegger wirft bekanntlich Descartes vor, gerade diesen Fehler begangen zu haben. Nun kann man fragen, ob die Kluft, die Ontologie und Anthropologie auseinanderhält, nicht die unausgesprochene Bedingung des modernen französischen Denkens ausmacht, indem sie den Raum für eine selbständige Psychologie, deren Gegenstand der Mensch (nicht das Dasein) ist, offenhält. Daher kommt es vielleicht, daß die Morallehre bei uns unschwer die Oberhand gewinnen konnte. Betrachtet man dagegen die deutsche Kulturgeschichte, so stößt man auf die Spur einer bestimmten Überlieferung, die das Heideggersche Unternehmen vorbereitet und folglich dessen Aufnahme erleichtert. Ich denke dabei an Meister Eckhart, der die existentielle Erfahrung der Faktizität betont und auf jede psychologische Erfahrungssucht verzichtet⁷²; an Luther, in dessen Leben und Werk die Unruhe eine so große Rolle spielt⁷³; an die Philosophen des deutschen Idealismus, die sich der Idee der Freiheit und der befreiten Vernunft verschrieben. Auf sie alle kann man sich für die skizzierte Auffassung berufen. Kann man ähnliche Persönlichkeiten und Strömungen in Frankreich finden? Bernhard von Clairvaux, Pascal, Rousseau, Baudelaire u. a. kämen in Frage. Sie wären daraufhin zu befragen, ob sie einen Zugang zur Daseinsanalyse als der ersten Stufe des Heideggerschen Denkens bahnen helfen könnten.

Zusammenfassend möchte ich sagen: Wir sollten uns die Rezeption des Heideggerschen Denkens in Frankreich nicht als etwas schon Abgeschlossenes vorstellen! Einstweilen handelt es sich um eine Aufgabe, die noch nicht erledigt ist. Wir dürfen erwarten, daß ein echtes Gespräch zustande kommt, bei dem beide Seiten sich dadurch neu gewinnen, daß die Partner einander zum kritischen Nachprüfen ihrer selbst und ihrer Möglichkeiten bewegen. Das letzte Wort möchte ich Heidegger selbst überlassen: „Es bleibt . . . das ausschließliche Vorrecht der größten Denker, sich beeinflussen zu lassen. Die Kleinen dagegen leiden lediglich an ihrer verhinderten Originalität und verschließen sich deshalb dem weither kommenden Ein-Fluß.“⁷⁴

⁷² Meister Eckhart, Predigt 86, Deutsche Werke 3, 482 f. Quint.

⁷³ Luther, vgl. WA 6, 212.

⁷⁴ Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, 39. Vgl. auch Gesamtausgabe 39, 85.