

HEIDEGGER, MARTIN, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Seminar WS 1938/39). (Gesamtausgabe; Band 46). Herausgegeben von Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main: Klostermann 2003. 381 S., ISBN 3-465-03285-3.

Der Bd. enthält keinen durchgängigen Vorlesungstext, sondern nur Notizen Heideggers (= H.s) für ein Seminar. Da diese aber als Grundlage für einen vorlesungsmäßigen Vortrag dienten, wurden sie nicht in der Abteilung „Seminare“, sondern in der Abteilung „Vorlesungen“ der Gesamtausgabe veröffentlicht. H.s Notizen (3–255) sind manchmal ausgearbeitet, oft aber auch nur stichwortartig; sie wurden von ihm in 138 Nummern gegliedert, von denen 98 zum Vortrag kamen. Dem Text H.s sind im Anhang beigegeben die „Seminar-Berichte“ verschiedener Teilnehmer (259–347) und eine Nachschrift von Hermann Heidegger (349–375). Ursprünglich war die Übung angekündigt als Einführung in die philosophische Begriffsbildung, d. h. in das eigene philosophische Denken und Text-Verstehen. Diese Kunst sollte gelernt und geübt werden anhand von Nietzsches Frühschrift, mit ihr und gegen sie. Dementsprechend stehen Nietzsches Leitbegriffe „Leben“, „Historie“, „Kultur“ usw. im Zentrum der Interpretation.

Diese folgt dem Aufbau der Schrift Nietzsches. Die entscheidende Frage ist, woher Nietzsche das „Leben“ bestimmt, das ihm den Maßstab für Nutzen und Nachteil abgeben soll. Vordergründig ist es ein Begriff von Lebendigkeit, der am bloß Lebendigen, d. h. am Tier, abgelesen wird. H. macht deutlich, daß dieses Vorgehen in die Irre führt, und zwar aus zwei Gründen. Auf der einen Seite ist menschliches „Vergessen“ in allen seinen Formen, und insbesondere in den von Nietzsche angezielten Formen, etwas völlig anderes als das Nicht-Behalten des Tieres, das im jeweils Gegenwärtigen aufgeht und dieses jedenfalls nicht vom Gewesenen her deutet. Das Vergessen hebt den offenen Bezug zum Vergangenen („nicht mehr“) ja nicht auf, sondern modifiziert ihn im Sinne des Verschließens „(noch) nicht wieder“ (46). Wenn Menschen also a-historisch leben, dann tun sie das als historische Wesen, d. h. aus einer Art des Zeitbezugs heraus, der dem Tier wesensmäßig fremd ist. So, wie das Tier nicht als private Form des Menschen verstanden werden kann, so noch viel weniger der Mensch als hochstufig animalisches Wesen. Das Wesen des menschlichen Lebens kann nicht von einem allgemeinen, mit dem Tier geteilten Leben her bestimmt werden, wie das die aristotelische Definition des Menschen als *animal rationale* nahelegen könnte. Es muß vielmehr aus der Geschichte, also im Horizont der Zeitlichkeit verstanden werden!

Der zweite Grund ist noch wichtiger. Nietzsche denkt, wenn er emphatisch vom „Leben“ des Menschen spricht, gar nicht primär an die Seinsart des Organischen. Er denkt vielmehr, wie sich später deutlich herausstellen wird, an die Lebensart des „edlen Raubtiers“: „Leben als Kraftfaltendes, Übersichhinauswachsendes, Anhäufung und Anreicherung, Steigerung. *Nicht: Kampf* ums Dasein als Vorhandensein, als Bleiben und bloßen Erhalten der Art und Gattung“ (234). Dieses Leben aber ist ein Modus des Willens zur Macht, hinter dem das schrankenlos gewordene Subjekt der modernen Metaphysik steht. Nietzsches *ego vivo* ist ein Abkömmling des *ego cogito*; sein „Biologismus“ ist der Form nach ganz cartesianisch (197), freilich weit unter das Niveau des *ego cogito* herabfallend, weil vom Leben ‚Wahrheit‘ gar nicht mehr faßbar ist. Die Perspektive des Nutzens und Nachteils ist indifferent gegenüber Wahrheit und Irrtum.

Doch hindert diese Kritik nicht, daß H. Nietzsches Problematisierung der Wissenschaft teilt. Die Dominanz der historischen Wissenschaft verdeckt in der Tat die existentielle Zeitlichkeit menschlichen Lebens. Es gilt in der Tat, das „Leben“ = „die gegenwärtige Zukunft“ (106) von der Übersättigung mit historischen Kenntnissen über ein Vergangenes zu befreien, das uns nichts angeht. Kritisch beleuchtet, erweist sich die Lust des schrankenlosen Objektivierens, Vergleichens und Erklärens als ein „Ausweichen vor dem Unverständlichen und vor dem Ausharrenmüssen davor“ (113). Das Übel liegt freilich nicht in der Wissenschaft als solcher. Von Übel ist nur „der Anspruch der Wissenschaft, an die Stelle des grundgebenden vorwissenschaftlichen Bezugs zu treten (Vorbildnahme, Verehrung, Befreiung)“ (122), und, noch wichtiger, die Tatsache, daß das (vorwissenschaftliche) Leben keine Zukunft, d. h. keine wesentlichen Ziele hat (später = Nihilismus). H. wehrt sich gegen die Versuche von seiten der „Weltanschauung“,

Wissenschaft zu instrumentalisieren. Aber er unterstreicht, daß diese viel weniger leisten kann, als man oft meint. Sie ist nicht die einzige oder höchste Form, Wahrheit zu erringen und zu haben. „Wissenschaftliche Bildung als solche ist unwesentlich für den Charakter, um so wesentlichlicher aber ist das [„Maß und Rang setzende“: 131] Wissen; dieses aber entspringt aus der Kraft der Besinnung und aus dem Mut zum Fragen. Jeder Wille ist in sich Wissen und um so willender, je wissender er ist; je wissender aber, um so unberührbarer durch die ‚Wissenschaft‘ ...“ (130). Beachtet man dies nicht, so entsteht, wie H. in beißender Ironie anmerkt, der „Typus‘ des jetzigen ‚Professors‘, das Urbild der Charakterlosigkeit: Flucht in die Geltungsgelegenheit, völlige Wurschtigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage, der Tanz um das papierne Kalb der ‚Ergebnisse‘ und der Entdeckungsrekorde und das fortgesetzte ‚Besserwissen‘“ (108).

Die drei von Nietzsche unterschiedenen Modi des Vergangenheitsbezugs kritisiert H. nicht; hatte er sie sich doch schon in „Sein und Zeit“ (396) irgendwie zu eigen gemacht. Den Wert der Kategorien „Nutzen“ und „Nachteil“ bezweifelt er. Statt dessen spricht er lieber von der „Gefahr“ (z. B. der kritischen Historie, zu der H. im eminenten Sinn seine eigene „Destruktion“ der Geschichte der Metaphysik zählt (77; 79). Eine solche Destruktion hat auch Nietzsche versucht. Er mußte jedoch damit scheitern, da er sie von metaphysischen Prämissen aus ins Werk setzte. Wenn Nietzsche annimmt, „der Grund jeder Metaphysik sei eine Moral“, d. h. eine subjektive Schätzung und Idealisierung, dann übersieht er, „daß dieser schon eine Auslegung des Seins, die *metaphysische* überhaupt (Seiendheit als Apriori), zugrundeliegt.“ „Daher kann Nietzsche niemals zu einer *Überwindung* der Metaphysik kommen, ... weil er mit der Umkehrung der Moral, mit der Gewinnung des Außermoralischen auch die *Metaphysik* für *überwunden* halten muß“ (175). „Nietzsche fragt entsprechend der erfahrenen Not nicht ursprünglich genug. Ja die *Not* selbst sieht er erst noch im Gesichtskreis der Metaphysik (des Lebens), die gerade (durch den Vorrang des Seienden vor dem Seyn) ihr verborgenster Grund ist, d. h. Nietzsche [ist] ein Ende und endhafter Übergang, aber *kein* Anfang“ (222). Ganz allgemein stellt H. fest: „Leben“ ist, undurchsicht, „das Leitwort für die ausgesprochene und unausgesprochene Metaphysik des Zeitalters; auch dort, wo ... die ‚Lebensphilosophie‘ bekämpft wird“ (108). Nietzsches um das „Leben“ zentrierte Philosophie ist also vielleicht im wesentlichen gar nicht so „unzeitgemäß“, wie er meinte (105). Daß Nietzsche Eduard v. Hartmann so haßt, liegt daran, daß dieser dasselbe Prinzip vertritt wie das, woran er selbst, unfähig es zu überwinden, gekettet ist: das Leben (116).

In H.s Interpretation tritt die Sympathie mit Nietzsches Versuch in den Hintergrund zugunsten der Schärfe der kritischen Analyse, die diesen Bd., trotz seines skizzenhaften Charakters, sehr lesenswert macht. Er zeigt, wie die pädagogischen Reformprogramme des jungen Basler Professors schon die Keime zur Metaphysik des späten Systematikers enthält.

Über die Nietzsche-Interpretation hinaus äußert sich H. im eigenen Namen. Er bietet z. B. feine phänomenologische Analysen des Vergessens (32–50). In zwei erhellenden Exkursen gibt er eine Art von Kurzformel seines eigenen Anliegens (91–95; 159–169). Der Text ist durchzogen von kritischen, z. T. sarkastischen Seitenhieben auf den Nationalsozialismus. Zwei Kostproben: „Volk wird Volk durch die ‚Kultur‘. Die Kultur wird aber jetzt betrieben durch ‚Politik‘ als Grundform der Bestandsicherung und Gestaltung des ‚Volkes‘“. Jedoch wird ein Volk geschaffen „gerade nicht durch eine ‚völkische Weltanschauung‘; denn sie hält gerade den Begriff des Volkes für ausgemacht und kann ihn niemals als das Fragwürdigste gelten lassen“ (59f.). Auf die maßlosen NS-Bauten, deren Eindruck als künftige Ruinen die Planung mit bestimmte, anspielend spricht H. vom „Monumentalen“ in der Bedeutung des Gigantischen, Riesigen“, ... „gerade auch dort, wo die Gegenwart schon eigens sich als künftige Vergangenheit sichern will und berechnet (Die Propaganda für die einstige Vergangenheit.)“ (72).

Die Edition des Textes ist mustergültig. Nur an einer Stelle fragt man sich, ob ein Versehen vorliegt: „Weil auf den Menschen selbst zurückbezogen ihn das ‚ich‘ sagt und ‚sich‘ ich ‚nennt.“ (162). Sollte das so stehenbleiben? Und für künftige Auflagen würde man sich wünschen, daß dem Leser zwei Hilfen geboten werden: ein Personenregister und vor allem eine Ergänzung der Zitatnachweise. H. zitiert Nietzsche nach den Bänden der Großoktav-Ausgabe, die heute kaum jemandem zur Verfügung steht. Wäre es nicht

möglich, die Stellen zum Vergleich auch nach den heute maßgebenden Ausgaben, der Kritischen Gesamtausgabe bzw. der Kritischen Studienausgabe, anzugeben?

G. HAEFFNER S. J.

KORITENSKY, ANDREAS, *Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitation religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; Band 20). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 320 S., ISBN: 3-17-017270-0.

Wittgenstein hat kaum direkte Nachahmer seiner Philosophie gefunden. Die einzige Ausnahme bildet das Feld der Religionsphilosophie, wo sich eine „Wittgenstein-Schule“ etablieren konnte (Hauptvertreter: R. Rhees, N. Malcolm, P. Winch, F. Kerr und vor allem D. Z. Phillips; vgl. den Eintrag „Wittgensteinianism“ in dem von P. L. Quinn und C. Toliaferro herausgegebenen *Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997). Unter diesem Etikett werden Wittgenstein Positionen zugeschrieben, die bei gründlicher Sichtung und Interpretation der einschlägigen Textpassagen kaum Bestand haben können, z. B. die Gleichsetzung von Religion und Sprachspiel, die These der Inkommensurabilität der Sprachspiele, Antirealismus in bezug auf „Gott“ und non-kognitiver Charakter religiöser Sätze. Es gilt, wie so oft, einen Autor vor seinen ‚offiziellen‘ Interpreten in Schutz zu nehmen und ihn aus falschen Traditionsbildungen zu befreien. Es ist das Verdienst der hier zu besprechenden Studie, die im Wintersemester 2000/01 als Dissertation an der Hochschule für Philosophie in München angenommen wurde, ein revidiertes Bild auf der Grundlage akribischer Werkexegese zu entwerfen.

Der Verf. stellt gleich zu Beginn klar, daß es in seinen Augen so etwas wie eine Wittgensteinsche Religionsphilosophie gibt. Vergegenwärtigt man sich den geringen Umfang, den sporadischen Charakter und die prekäre Quellenlage der Äußerungen zum Thema Religion, so ist keineswegs vorentschieden, ob Wittgenstein ihnen im Rahmen seiner ‚offiziellen‘ Philosophie eine Stelle zugedacht hat und ob sie sich in eine systematische Darstellung einfügen lassen. Der Verf. entschärft diese Schwierigkeit, indem er die religionsphilosophische Fragestellung mit der Sinnsuche des Menschen Wittgenstein und der therapeutischen Zielsetzung seiner Philosophie zusammenführt (29–31). Obwohl es nicht falsch ist, Wittgenstein als Mitbegründer der analytischen Denkrichtung anzusehen, ist es gerade der Umgang mit dem Weltbild der modernen Naturwissenschaft, der ihn von der analytischen Tradition trennt. Er fühlt sich zutiefst fremd in seiner Zeit, die er von der Idee des Fortschritts geprägt sieht und der er den Verlust an ‚Tiefe‘ und existentieller Ernsthaftigkeit attestiert. Diese Ablehnung beeinflusst sein Verhältnis zur Religion, die er, obwohl von seiner Erziehung her bloß rudimentär mit einer bestimmten Tradition vertraut (er entstammte einer halb katholischen, halb protestantischen Familie mit jüdischen Wurzeln), im Rückgriff auf romantische Denkfiguren zu bestimmen sucht (vgl. die Ausführungen zu Wittgensteins ‚Romantizismus‘: 20–22). Er versteht Religion aus dem Gegensatz zur Dominanz des naturwissenschaftlichen Weltbildes (das mit den Naturwissenschaften nicht identisch ist). Religiös zu sein heißt unter anderem, sich mit dieser Dominanz nicht abzufinden. Diese Einstellung ist für ihn weder Frucht einer religiösen Bekehrung, noch kommt sie in einer expliziten Hinwendung zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft zum Ausdruck. Wenn sich Wittgenstein in späteren Jahren vorsichtig dem Christentum annähert, so trägt diese Annäherung „keineswegs die Züge einer Rückkehr“ (23). Sein Religionsverständnis läßt sich am besten als Bewußtsein der „Tiefe“ oder der „Problemhaftigkeit des Lebens“ beschreiben (25f.). Die Distanz zur gelebten Religiosität hat eine Aufwertung der Philosophie zur Folge, die ihrerseits unter therapeutischem Vorzeichen steht. Die Probleme der Philosophie stehen in einem noch näher zu bestimmenden Verhältnis zu den Lebensproblemen bzw. dem Problem des Verlustes an ‚Tiefe‘. Wittgenstein versteht sein Philosophieren zeitlebens als Kampf gegen die „Voreingenommenheit für die naturwissenschaftliche Methode“ [*Blaues Buch*, Werkausgabe Bd. 5, 39], die in der Philosophie vollkommen in die Irre führe.

Für die Strategie des Verf.s, die religionsphilosophische Fragestellung als wirklich zentral in Wittgensteins Denken aufzuweisen, ist es von entscheidender Bedeutung, daß die analytische Theorietradition, das existentiell-religiöse Vorverständnis der Realität