

29



Max Weber

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 29, Luglio 2026

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 29, Luglio 2026

Direttore editoriale: Giuseppe D'Acunto

Rivista semestrale – ISSN: 2239-1061

Aut. Trib. Roma n. 68/2011

www.consecutiotemporum.it

Editore: Ass. Cult. Thesis

Direttore Amministrativo: Massimiliano Polselli

NUMERO 29 – LUGLIO 2026

<i>Daniel Fritz</i>	Il Personalismo: accenni	4
<i>Chiara Arcese</i>	Solo un Dio ci può salvare - Heidegger e la fine dei tempi	11
<i>Rita Canfora</i>	Nietzsche, La nascita della tragedia	18
<i>Giovanna Amprimo</i>	Weber e lo Stato d'Eccezione	29
<i>Laura Giannelli</i>	Weber e la Secolarizzazione	30
<i>Marco Compagnone</i>	Severino e il Parmenidismo oggi	38
<i>Franca Sera</i>	Wittgenstein dal TRACTATUS alla METAFISICA	42

Il Personalismo: accenni

Daniel Fritz

Der Personalismus ist eine der bedeutenden philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts; er betont den Wert des personalen Seins und steht dabei im Gegensatz sowohl zur individualistischen Logik des Kapitalismus als auch zur kollektivistischen Vision totalitärer Regime.

Obwohl der Begriff bereits 1903 von dem französischen Philosophen Renouvier eingeführt wurde, etablierte sich der Personalismus ab 1932 als neue philosophische Ausrichtung – maßgeblich beeinflusst durch die Zeitschrift **Esprit**, die von dem Philosophen Emmanuel Mounier gegründet und geleitet wurde. In seinem Werk **Personalismus** (1949) hält Mounier fest:

“Der Personalismus [...] ist keine Philosophie, spielt aber eine präzise Rolle, indem er sich allem entgegenstellt, was der Erfüllung der personalen Aufgabe im Wege steht. Er wird daher polemisch als ‚Anti-Ideologie‘ charakterisiert. Die Ideologie ist das dialektische Gegenstück zur Person. [...] Der Personalismus ist an sich eher ein ‚Streben‘ als eine Lehre, ein ‚unvermeidlich gemischtes Phänomen‘, ein ‚Reaktionsphänomen‘ [...] eine Haltung, ein spekulatives Streben, eine intentionale Denkrichtung, die eng mit praktischem Handeln verknüpft ist und eine tiefgreifende existenzielle Bedeutung besitzt.”

Der Personalismus zielt darauf ab, die existenziellen Strukturen zu bestimmen, welche die Person ausmachen; dennoch lässt er sich nicht als geschlossenes System begreifen. Die “Person” – das zentrale Untersuchungsobjekt – entzieht sich jedem Definitionsversuch, da sie “nicht objektivierbar”, unantastbar, frei und schöpferisch ist.

Zudem ist die Person stets in einem Leib verkörpert – der greifbaren, physischen Realität menschlicher Existenz –, der das Individuum mit materiellen Lebensbedingungen und dem historischen Kontext verbindet, in dem sich seine Handlungs- und Denkmöglichkeiten entfalten. Aus diesem Grund ist die Person, wie Mounier betonte, konstitutiv auf Gemeinschaft angelegt und auf die Transformation sowohl des Selbst als auch der Gesellschaft ausgerichtet.

Emmanuel Mounier wurde 1905 in Grenoble geboren und schloss sein Philosophiestudium 1927 ab. Er widmete sich vor allem dem Studium der Philosophie von Henri Bergson und Maurice Blondel.

1932 gründete Mounier die avantgardistische katholische Zeitschrift **Esprit**, deren Herausgeber er bis 1941 war. Die erste Ausgabe enthielt den berühmten Artikel “Rifare il Rinascimento” (Die Renaissance neu gestalten), der als kulturelles Manifest des Personalismus gilt. Darin betonte Mounier die Notwendigkeit einer kulturellen und sozialen Erneuerung – basierend auf menschlichen Werten und authentischen sozialen Beziehungen – als Antwort auf die tiefe Krise des bürgerlichen Kapitalismus, die durch den wirtschaftlichen Zusammenbruch von 1929 noch verschärft worden war. Neben der Abgrenzung vom extremen Liberalismus bot der Personalismus auch eine Alternative zum zwanghaften Egalitarismus des Sozialismus und positionierte sich als “dritter Weg” zwischen diesen beiden Extremen.

Nach seinem Umzug nach Belgien heiratete Mounier 1935 Paulette Leclercq. 1939, mit Ausbruch des Krieges, wurde er zum Militärdienst eingezogen. Er wurde in einem NS-Lager interniert und später befreit. Anschließend schloss er sich der Résistance an. Nach seiner Verhaftung 1942 wegen subversiver Aktivitäten wurde die Zeitschrift eingestellt. Sie erschien erst wieder im Dezember 1944, nach der Befreiung Frankreichs. **Esprit** wurde damit erneut zu einem internationalen Bezugspunkt für einen fortschrittlichen, demokratischen Katholizismus.

Mounier starb 1950 an einem Herzinfarkt. Zu seinen wichtigsten Werken zählen: **Rivoluzione personalistica e comunitaria** (1935) (eine Sammlung wichtiger Beiträge aus **Esprit**); **Trattato del carattere** (1946); **Che cos'è il personalismo?** (1948); und **Il personalismo** (1949). Kommunitaristischer Personalismus

Wie bereits erwähnt, ist Personalismus für Mounier kein System, sondern eine Philosophie – oder, wie er es ausdrückt, eine Perspektive, eine Methode und ein Gebot.

- Perspektive: Der Personalismus bietet eine Weltanschauung, die die Bedeutung und den Wert des Menschen in den Mittelpunkt stellt und sowohl individuelle Freiheit als auch soziale Verantwortung bekräftigt.
- Methode: Personalismus ist weder dogmatisch noch eine abstrakte Theorie; vielmehr dient er als Anstoß für praktisches Handeln, das auf die moralische und spirituelle Weiterentwicklung des Einzelnen und der Gemeinschaft abzielt.
- Gebot: Personalismus ist ein Aufruf zu moralischem und spirituellem Engagement und fordert eine kontinuierliche Transformation auf persönlicher und kollektiver Ebene. Mounier betrachtete den Personalismus als eine Antwort auf die Krisen seiner Zeit, einschließlich jener, die mit den entmenslichenden Auswirkungen von Kapitalismus und Totalitarismus verbunden sind. Dieser Imperativ äußert sich in der Pflicht jedes Einzelnen, zum Gemeinwohl beizutragen und gegen Strukturen zu kämpfen, die die menschliche Würde unterdrücken.

Die Person ist kein statisches metaphysisches Wesen, sondern ein lebendiges, kritisches und schöpferisches Subjekt – ein Akt, der durch einen fortwährenden Prozess der Personalisierung zu sich selbst findet, das heißt durch die Annäherung an frei gewählte Werte. Mounier schreibt:

“Eine Person ist ein geistiges Wesen, das durch eine Seinsweise der Eigenständigkeit und Unabhängigkeit als solches konstituiert ist; sie bewahrt diese Eigenständigkeit durch ihr Festhalten an einer Hierarchie von Werten, die frei gewählt, verinnerlicht und mit verantwortungsvollem Engagement sowie ständiger Umkehr gelebt werden; so vereint die Person all ihr Handeln in Freiheit und entfaltet die Einzigartigkeit ihrer Berufung durch schöpferische Akte des Wachstums.”

Emmanuel Mounier skizziert ein Verständnis der Person als komplexe Struktur, die aus dem dynamischen Zusammenspiel dreier Dimensionen besteht: Inkarnation, Berufung und Kommunikation.

- Inkarnation: Die Kategorie der Inkarnation verweist auf die Verwurzelung der Person in einem spezifischen historischen Kontext sowie in einem Körper, der durch Bedürfnisse und Wünsche geprägt ist.
- Berufung: Die Berufung betrifft den Ruf oder die Mission, die jeder Mensch im Leben entdeckt und verfolgt und durch die er – indem er sich selbst verwirklicht – zur Humanisierung der Welt beiträgt. Berufung ist nicht bloß beruflicher Natur; sie ist ein umfassenderer Aufruf, das eigene Potenzial zu entfalten und ethisch auf die Bedürfnisse der Gemeinschaft zu reagieren.
- Kommunikation: Kommunikation betrifft die Fähigkeit, Beziehungen zu anderen einzugehen; sie beschränkt sich nicht auf den Informationsaustausch, sondern schließt Offenheit, Gegenseitigkeit, Zuhören und authentischen Dialog ein.

Die hier beschriebene personalistische Perspektive weist gewisse Gemeinsamkeiten mit dem Existentialismus Kierkegaards auf, wenngleich gegenüber letzterem auch kritische Vorbehalte bestehen. Während Mounier Kierkegaards Betonung von Individualität und persönlicher Verantwortung durchaus würdigt, distanziert er sich dennoch von ihm und wirft ihm vor, sich übermäßig auf das Individuum zu konzentrieren – zulasten der gemeinschaftlichen und sozialen Dimensionen.

Mouniers Interesse an sozialen Fragen offenbart eine Affinität zu den marxistischen Idealen von Gerechtigkeit und Gleichheit sowie zu dessen auf Veränderung ausgerichteter Vision der Wirklichkeit. Mounier kritisiert jedoch dessen Determinismus und Materialismus, die seiner Ansicht nach die Person auf ein bloßes Produkt sozioökonomischer Strukturen reduzieren. Zudem bereiten ihm die entmenslichenden Folgen der politischen Anwendung des marxistischen Egalitarismus Sorge.

Der Personalismus versteht sich somit als eine Strömung, die sowohl den Existentialismus als auch den Marxismus transzendiert und zugleich deren positive Aspekte zu bewahren sucht – insbesondere die im Existentialismus betonte Bedeutung des Individuums und die im Marxismus hervorgehobene Relevanz gesellschaftlichen Handelns.

Zudem ist der Personalismus anti-ideologisch und anti-utopisch ausgerichtet.

- Anti-ideologisch, indem er sich gegen jede Form von Ideologie wendet, die den Menschen auf starre Kategorien – etwa ökonomischer oder psychologischer Art – reduziert und dabei die menschliche Komplexität außer Acht lässt.
- Anti-utopisch, indem er utopischen Visionen entgegentritt, die von einer zwangsläufigen Entwicklung hin zu einer besseren Gesellschaft ausgehen. Stattdessen begreift Mounier die Zukunft als offene Dimension – als Schauplatz freien, konkreten menschlichen Handelns.

Mouniers kommunitarischer Personalismus betont den Wert sowohl der Person als auch der Gemeinschaft; dies veranlasst ihn dazu, das Verständnis von Wissen neu zu überdenken und den humanistischen Charakter von Politik, Wirtschaft, Psychologie und Pädagogik zu unterstreichen.

Aufbauend auf seiner Kritik am marxistisch inspirierten totalitären Etatismus und der gewinnorientierten Logik des kapitalistischen Systems schlägt Mounier vor, die Sozialwissenschaften – von der Politik bis zur Wirtschaft, von der Psychologie bis zur Pädagogik – im Sinne eines humanistischen Ansatzes neu zu denken. Dieser stellt den Menschen in den Mittelpunkt und betrachtet die Person als das eigentliche Ziel allen Handelns.

Im Hinblick auf Politik und Wirtschaft gründet dieser humanistische Ansatz auf der Anerkennung der Würde der Person – einem Wert, dem Macht und Profit nachgeordnet sind. Wie Mounier feststellt: „Der Staat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Staat“; daher „muss die Person vor Machtmissbrauch geschützt werden“, stets eingedenk der Tatsache, dass „jede unkontrollierte Macht zum Missbrauch neigt“. Echter Respekt vor dem Individuum erfordert nicht nur politische, sondern auch wirtschaftliche Demokratie.

Mouniers politisch-ökonomische Vision umfasst die Idee einer „globalen Einheit, die sich schließlich verwirklichen muss, jedoch unter drei Bedingungen: dass die Nationen ihre absolute Souveränität aufgeben – nicht zugunsten eines Superimperialismus, sondern im Sinne einer demokratischen Völkergemeinschaft; dass dieser Zusammenschluss zwischen den Völkern und ihren gewählten Vertretern erfolgt und nicht bloß unter der Jugend; und dass imperialistische Kräfte – insbesondere wirtschaftliche, die sich sowohl den Kosmopolitismus als auch den Nationalismus zunutze machen – durch vereinte Völker gebrochen werden.“

In seinem Werk **Traité du caractère** (Abhandlung über den Charakter) widmet sich Mounier zudem einer psychologischen Untersuchung der Person; sein Ziel ist es nicht, Charaktertypen zu klassifizieren, sondern aufzuzeigen, dass der Mensch ein Projekt darstellt, das sich nicht auf bloße Mechanismen oder reaktive Formen des Determinismus reduzieren lässt.

Aus pädagogischer Sicht manifestiert sich dieser humanistische Imperativ in dem Konzept, „Person zu werden“ oder sich auf die „Berufung zum Menschsein“ vorzubereiten. Mouniers Pädagogik ist „total“ oder „integral“, das heißt, sie bezieht alle Bereiche menschlicher Erfahrung ein. Bildung – heute allzu oft auf die oberflächliche Wissensvermittlung und die Festigung gesellschaftlicher Spaltungen oder der Werte einer untergehenden Welt reduziert – muss mit diesen erstarrten Mustern brechen. Stattdessen muss sie die Entwicklung des „ganzen Menschen“ fördern: eine Bildung, die allen gleichermaßen offensteht und dem Einzelnen Freiheit in seinen grundlegenden Weltanschauungen lässt, zugleich aber ausgeglichene Menschen für das Gemeinwesen heranbildet – Menschen, die einander brüderlich für die Berufung zum Menschsein rüsten. Die Aufgabe der Erziehung, so schreibt Mounier,

„besteht nicht darin, Personen herzustellen, sondern sie hervorzurufen; eine Person wird per definitionem durch einen Ruf geweckt, nicht durch Ausbildung fabriziert. Erziehung kann daher weder darauf abzielen, das Kind an den Konformismus des familiären, gesellschaftlichen oder staatlichen Umfelds anzupassen, noch sich darauf beschränken, es auf ... vorzubereiten.“

die Funktion, die er als Erwachsener erfüllen wird. Die Transzendenz der Person erfordert, dass die Person nur sich selbst gehört.“

Erziehung “hat die Aufgabe, Menschen heranzubilden, die fähig sind, als Personen zu leben und sich zu engagieren”; “sie darf nicht totalitär sein – das heißt, materiell extrinsisch und zwanghaft –, sondern muss *total* sein“, das heißt, den Menschen in seiner Gesamtheit einbeziehen; das “Kind muss als Person erzogen werden, durch den Prozess persönlicher Bewährung und die Übung freiwilligen Engagements.”

Simone Weil wurde 1909 in Paris als Tochter wohlhabender, säkularer jüdischer Eltern geboren und wuchs in einem Umfeld völligen Agnostizismus auf; sie studierte Philosophie an der École Normale.

In den 1930er Jahren unterrichtete sie Philosophie an verschiedenen Gymnasien und engagierte sich zugleich gewerkschaftlich, wobei sie an der Seite der Armen und der Arbeiterklasse stand. Zwischen 1934 und 1935 ließ sie sich vom Schuldienst beurlauben, um acht Monate lang als einfache Arbeiterin in verschiedenen Industriezweigen – darunter bei Renault – tätig zu sein; angetrieben wurde sie dabei von dem Wunsch, “die Lage der Unterdrückten zu erfahren” und die Brutalität der Fabrikarbeit am eigenen Leib zu spüren.

In diesen Jahren entwickelte Simone Weil einen tiefen Pessimismus, der teilweise durch historische und gesellschaftliche Ereignisse geprägt war: Der Nationalsozialismus und der Stalinismus beherrschten Europa, während in den Vereinigten Staaten ein ungezügelter Kapitalismus sowie eine Logik herrschten, die das Individuum den Rhythmen produktiver Arbeit unterwarf.

1936 nahm sie am Spanischen Bürgerkrieg teil und kämpfte auf der Seite der Republikaner, verließ die Front jedoch aufgrund eines Unfalls, der nicht mit den Kampfhandlungen zusammenhing (eine Verbrennung durch kochendes Öl).

Nach Ausbruch des Krieges im Jahr 1939 verließ sie Paris in Richtung Marseille, wo sie schließlich von antijüdischen Maßnahmen betroffen war.

1942 zog sie mit ihrer Familie nach New York, wo sie ihr Engagement für die Armen fortsetzte. In ihrer letzten Lebensphase übersiedelte sie nach England; dort erkrankte sie jedoch 1943 an Tuberkulose. Sie wurde in ein Sanatorium in Ashford (Kent) verlegt, wo sie im August 1943 verstarb.

Simone Weils Werke wurden posthum veröffentlicht. Zu den bedeutenden Titeln zählen *Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung* sowie die *Aufzeichnungen* (Notebooks).

1.1.1 Die Arbeitserfahrung

Mit der Zeit erwies sich der Fabrikalltag für Simone Weil als nahezu unerträglich: Einerseits machte es ihr das unerbittliche Arbeitstempo unmöglich, mit den Produktionsvorgaben Schritt zu halten; andererseits behinderte ihre Unfähigkeit, Aufgaben mechanisch auszuführen – also ohne nachzudenken zu handeln – jeden Erfolg. Gerade diese Auslöschung des Denkens war es, die sie am tiefsten erschütterte. Das Fabrikleben war somit gänzlich von Erschöpfung und Leid geprägt ... was sich nur vermeiden lässt, indem man jede auszuführende Tätigkeit mechanisiert, ohne sich in irgendeiner Weise von der Umgebung beeinflussen zu lassen. Es ist ein Abwehrmechanismus zur

Schmerzvermeidung. Das einzige emotionale Erlebnis, das ein wenig Trost spendet, ist das Lächeln eines Kollegen, das ein Gefühl von Nähe und menschlicher Verbundenheit vermittelt.

Die traumatische Erfahrung der Fabrikarbeit überzeugt sie davon, dass es – zumindest für die unmittelbare Zukunft – keine Lösungen für das Problem der Unterdrückung in der Fabrik gibt. Anstatt Aufstände auszulösen, führen diese Arbeitsbedingungen eher zu Unterwerfung. Es ist kein Zufall, dass alle von Marx inspirierten sozialen Bewegungen gescheitert sind.

Der einzige wirksame Weg, der Unterdrückung zu begegnen, besteht darin, an eine ewige Pflicht gegenüber dem Menschen zu appellieren, der als höchster Wert betrachtet werden muss. Der Einzelne darf nicht als Objekt oder bloßes Produktionsinstrument behandelt werden, sondern als Subjekt – als das eigentliche Ziel jedes Produktionsprozesses. In diesem Rahmen muss die Produktion selbst der Menschheit dienen und nicht umgekehrt.

Die Erfahrung von Schmerz und Leid prägt Simone Weils Leben und durchzieht ihr gesamtes Denken. Doch das **malheur** – Unglück, Katastrophe oder Not – führt nicht zur Vernichtung; vielmehr stellt es eine Chance auf Offenheit, Erlösung und Transzendenz dar.

Bereits 1935, während einer Reise nach Portugal, begann Simone, sich religiösen Empfindungen zuzuwenden. Sie gewann die Überzeugung, dass das Christentum schlechthin die "Religion der Sklaven" sei, "zu der Sklaven sich unweigerlich hingezogen fühlen" – und sie mit ihnen. Später unternahm sie weitere Reisen, darunter einen Besuch in Assisi, wo sie in der romanischen Kapelle Santa Maria degli Angeli eine tiefgreifende mystische Erfahrung machte.

Indem der Mensch das Leben in seiner Ganzheit annimmt – genau in jener Daseinsform, zu der er berufen ist –, nähert er sich Gott an, selbst und gerade inmitten schmerzhaftester Umstände. Erst durch Zwang, Leid und die erdrückende Last, die Welt und Notwendigkeit auf uns ausüben, eröffnet sich für den Menschen die Möglichkeit, den Weg der "Entschöpfung" (**décréation**) einzuschlagen – das heißt, die Rückkehr zu Gott.

In diesem Sinne ist das Kreuz für Simone unsere wahre Heimat: So wie Christus am Kreuz die größtmögliche Distanz zu Gott einnimmt – indem er sein Leiden und seinen Fluch auf sich nimmt –, so muss auch der Mensch eine ebenso große Distanz zu seinem eigenen Ich wahren, bis hin zur Erfahrung des Verlassenseins. Der Mensch muss von seinen eigenen Begierden Abstand nehmen, um zum reinen Guten zu gelangen; denn am Kreuz, in jener scheinbaren Abwesenheit Gottes ("Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" – Markus), ist Gott im Verborgenen gegenwärtig.

Der Mensch muss also Christus nachahmen und dessen Kreuz auf sich nehmen, um Güte und Glück zu erlangen; darin liegt der Sinn des Lebens. Die Alternative besteht darin, es abzulehnen oder zu umgehen, nur um dann von der rohen Gewalt einer von Notwendigkeit beherrschten Welt erdrückt zu werden. Der Mensch scheint an einem Scheideweg zu stehen: Entweder der völlige Verlust des Selbst und das daraus folgende

Aufgehen im *malheur* – einem Leiden, das zum Selbstzweck wird – oder die Möglichkeit, das eigene Kreuz auf sich zu nehmen und Gott zu begegnen, dem Sinn des eigenen Lebens.

Gott muss als Bettler begriffen werden – als Bettler um das menschliche Herz; “Unaufhörlich erbittet Er von uns jenes Dasein, das Er uns schenkt. Er gibt es uns, um es von uns zurückzubitten.” Er ist ein Gott, der gewissermaßen schwach ist; doch für Weil ist diese göttliche Schwäche das unbestreitbarste Zeichen seiner Göttlichkeit. Denn Gewalt ist das Instrument gewaltsamer Macht, während Christus der Gegenpol zur Gewalt ist; Christus ist ein Gott, der am Kreuz stirbt.

Simone Weil versteht sich somit als Christin und Katholikin, auch wenn ihr Christentum für immer “an der Schwelle” der Kirche verharret – tatsächlich wurde sie nie getauft.

Solo un Dio ci può salvare - Heidegger e la fine dei tempi

Chiara Arcese

Heidegger – einer der großen Philosophen, die uns die Geschichte hinterlassen hat – war zugleich einer der bedeutendsten Kritiker des Christentums und der Religion. Wir werden dies in der nächsten Vorlesung sehen, wenn wir auf die Kritik von Hans Jonas eingehen, einem seiner wichtigsten Schüler. Doch diese Feststellung ist keineswegs selbstverständlich. Man denke nur an das Interview, das der Philosoph 1966 der Wochenzeitschrift *Der Spiegel* gewährte – veröffentlicht erst 1976 unter dem Titel „Nur noch ein Gott kann uns retten“. Es fand 1966 statt, dreiunddreißig Jahre nach Heideggers umstrittener Ernennung zum Rektor der Universität Freiburg – einem Ereignis, das durch seine Rede Die Selbstbehauptung der deutschen Universität geprägt war; ein Titel, der bereits von der Terminologie und den Konzepten des Nationalsozialismus durchdrungen war, und ein Ereignis, das nicht nur sein Festhalten am neuen Hitler-Regime, sondern auch seine politische und kulturelle Ausrichtung darauf deutlich machte.

Angesichts der Umstände konzentriert sich das Interview verständlicherweise zunächst auf das Verhältnis des Philosophen zum Nationalsozialismus. Doch nachdem er sich gegen die Vorwürfe verteidigt hat (auf eine Weise, die manche Kritiker keineswegs überzeugend fanden), erhält Heidegger die Gelegenheit, seinen tiefen Pessimismus hinsichtlich des Zustands der heutigen Gesellschaft zu äußern, die gänzlich von der Technik beherrscht wird. Lesen wir in diesem Zusammenhang Heideggers Antwort auf die Frage, ob ein einzelner Philosoph die gegenwärtige Situation verändern könne:

Wenn ich kurz – und vielleicht etwas unverblümt, wenngleich auf der Grundlage langen Nachdenkens über das Problem – antworten darf: Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des gegenwärtigen Weltzustands herbeiführen können. Und dies gilt nicht nur für die Philosophie, sondern für alle rein menschlichen Bestrebungen. „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ Unsere einzige verbleibende Möglichkeit besteht darin, durch Denken und Dichten eine Bereitschaft für das Erscheinen des Gottes oder für das Ausbleiben des Gottes in der Götterdämmerung (oder der Tatsache, dass wir im Angesicht Gottes schwinden) vorzubereiten.

Da dieses Interview für den alternden Philosophen – der tatsächlich 1976 sterben sollte – so etwas wie eine letzte Abrechnung darstellt, wirkt es beinahe wie eine Art Vermächtnis. Zeugt also die Aussage „Nur noch ein Gott kann uns retten“ von einem tiefen religiösen Glauben des betagten Heidegger? Es lohnt sich hinzuzufügen, dass viele christliche Theologen – insbesondere protestantische – die Philosophie Heideggers im Wesentlichen unter religiösen Gesichtspunkten betrachteten (schon der Name Rudolf Bultmanns, den wir in einer früheren Vorlesung behandelt haben, scheint diese Interpretation zu bestätigen).

Dennoch ist – im Hinblick auf die zitierte Passage – keineswegs klar, auf welchen „Gott“ sich Heidegger bezieht. Auf den christlichen Gott? Auf einen allgemeinen Gott? Auf den Gott der Philosophie? Zudem ist es nicht leicht zu erfassen, was in diesem Zusammenhang mit „Heil“ gemeint ist. Heil wovon? Vom Tod? Von der Sünde? Von der

uneigentlichen Existenz im Zeitalter der Technik? Von der nordamerikanischen Wirtschaft, Politik und Kultur? Schließlich hatte Heidegger – in der Reifephase seines Denkens – die Existenz jeglicher Synergien, Komplizenschaften oder auch nur grundlegender Gemeinsamkeiten zwischen seiner Philosophie und der christlichen Theologie nachdrücklich bestritten; es ist daher schwierig, die Interviewpassage als nachträgliche Sehnsucht nach dem christlichen Gott zu deuten.

Die Frage ist jedenfalls umstritten und lässt sich nicht in wenigen kurzen Bemerkungen klären. Unabhängig davon werden wir in diesen Vorlesungen dem Ansatz von Hans Jonas folgen – einem jüdischen Philosophen und einem der wichtigsten Schüler Heideggers –, der in einem Vortrag, den wir beim nächsten Mal besprechen werden, die Unvereinbarkeit Heideggers nicht nur mit dem Judentum, sondern auch mit dem Christentum klar herausgearbeitet hat.

Kehren wir also zum Anfang dieser Vorlesung zurück, in der die These aufgestellt wurde, dass die Philosophie Heideggers als eine der bedeutendsten Kritiken am Christentum in der Moderne betrachtet werden sollte. Man könnte hinzufügen, dass die Angelegenheit durch Heideggers scheinbare Nähe zum Christentum verkompliziert wird – eine Nähe, die sowohl aus seiner persönlichen Geschichte (er wuchs im deutschen Katholizismus auf und setzte sich später intensiv mit lutherischer Theologie auseinander) als auch aus seinem Existenzialismus (der sich ausdrücklich auf Kierkegaard stützt, aber viele Elemente von Pascal und dem heiligen Augustinus bewahrt) herrührt. In vielerlei Hinsicht erscheint die These derjenigen (wie etwa Bultmann), die eine grundlegende Affinität zwischen Heidegger und dem Christentum vertraten, plausibel. Und doch – so zumindest unsere Überzeugung – macht dies die Situation nur noch mehrdeutig; eine Situation, die jedoch durch die Anerkennung der grundlegenden Unvereinbarkeit zwischen Heideggers Philosophie und der christlichen Offenbarung geklärt werden muss. Doch anstatt uns auf seine Aussagen zu stützen, müssen wir nun die wesentlichen Merkmale von Heideggers frühem Denken skizzieren.

Unter diesem Gesichtspunkt beschränken wir uns auf sein Meisterwerk: *Sein und Zeit*, das 1927 – unvollendet – veröffentlicht wurde. Eine eingehende Untersuchung seines Denkens müsste gewiss auch seine späteren Schriften berücksichtigen; doch *Sein und Zeit* ist nicht nur sein bekanntestes Werk, sondern auch jenes, das am überzeugendsten eine Nähe zwischen seiner Philosophie und dem Christentum nahelegt. Es ist daher legitim, den Fokus darauf zu beschränken. Zudem können wir nicht hoffen, eine erschöpfende Zusammenfassung von Heideggers Meisterwerk zu liefern; vielmehr werden wir uns auf jene Aspekte konzentrieren, die seine Kritik am Christentum am besten beleuchten. Das Buch beginnt mit der Feststellung, dass das philosophisch markanteste Merkmal der Moderne die Zurückdrängung der Seinsfrage ist – eben jener Frage, mit der die Geschichte des griechischen Denkens ihren Anfang nahm. Seit geraumer Zeit spricht die Philosophie nicht mehr vom Sein, sondern konzentriert sich stattdessen auf Denken, Wissen, Kultur, Technik oder – allenfalls – auf die Sprache. Mit anderen Worten: Alles wird erörtert, nur nicht das Sein, das als hohler, abstrakter und rein formaler Begriff abgetan wird.

Heidegger irrt nicht. In einem für die Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts grundlegenden – wenn auch oft missverstandenen – Werk schrieb Ludwig [Wittgenstein] nur wenige Jahre vor Heidegger:

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich diese: nichts zu sagen als das, was sich sagen lässt – nämlich Sätze der Naturwissenschaft (etwas, das mit Philosophie nichts zu tun hat) – und dann, wann immer jemand anderes etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm aufzuzeigen, dass er bestimmten Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung verliehen hat. Als Substantiv betrachtet, gehört „Sein“ für Wittgenstein zweifellos zu jenen völlig bedeutungslosen Wörtern. Vom Standpunkt der logischen Analyse aus hat „Sein“ nur dann eine Bedeutung, wenn es als Verb verwendet wird („Ich bin zu Hause“, „Italien ist ein souveräner Staat“, „Gesundheit ist ein psychophysisches Gleichgewicht“ usw.); als Substantiv ist es jedoch gewiss sinnlos. Welchen Sinn ergibt die Aussage „Das Sein ist“? Was ist das Sein? Eine Antwort auf diese Frage ist unmöglich, schlicht deshalb, weil die Frage selbst sinnlos ist.

Wo sich keine Antwort formulieren lässt, lässt sich auch die Frage nicht formulieren. Das Rätsel existiert nicht. Wenn eine Frage überhaupt gestellt werden kann, dann kann sie auch beantwortet werden.

Auch ohne Wittgensteins Buch zu jener Zeit zu kennen, hatte Heidegger das Problem erfasst. Das Missverständnis des Seins – heute als Scheinproblem betrachtet – ist zu einem Gemeinplatz der modernen Philosophie geworden.

Man sagt, der Begriff des „Seins“ sei der allgemeinste und leerste von allen und entziehe sich daher jedem Definitionsversuch. Andererseits bedarf er gerade wegen seiner Allgemeinheit – und der daraus folgenden Unbestimmbarkeit – gar keiner Definition. [...] Auf diese Weise ist das, was einst durch seine Verborgenheit das rastlose Philosophieren der Alten antrieb und trug, so klar und selbstverständlich geworden, dass jeder, der es beharrlich zum Gegenstand der Untersuchung macht, eines methodischen Fehlers bezichtigt wird.

Als allgemeinster Begriff gilt das „Sein“ als abstrakt – und damit als leer und bedeutungslos. Heidegger teilt diese Ansicht keineswegs; tatsächlich lässt sich das Missverständnis der Seinsfrage nicht einfach auf einen Fehler moderner Philosophen zurückführen. Die Nonchalance, mit der sie die Ontologie ignorieren, ist der Kulminationspunkt einer weitaus umfassenderen und komplexeren Seinsvergessenheit. Die Philosophie hat die Seinsfrage längst aus den Augen verloren, weil sie die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem vergessen hat.

Dieses Vergessen wiederum geschah, weil die Philosophie seit Platon und Aristoteles das Sein auf die bloße Anwesenheit des Seienden reduziert hat. Für uns Abendländer bedeutet Sein die Anwesenheit eines bestimmten Seienden. Wenn wir einem Ding – etwa einem Baum („Der Baum ist“) – das Sein zusprechen, so bedeutet dies, dass der Baum anwesend ist und dass diese Anwesenheit auf irgendeine Weise verifizierbar ist, insbesondere durch die Anwendung wissenschaftlicher Methoden. Auf diese Weise geht jedoch jenseits der Seinsfrage auch die Frage nach der Zeit verloren, da letztere wiederum auf die einzige Dimension der Gegenwart reduziert wird. Die Vergangenheit ist das, was

„nicht mehr ist“, die Zukunft das, was „noch nicht ist“. Zeit ist, genau genommen, nur die Gegenwart. Es liegt auf der Hand, dass die Seinsfrage und die Zeitfrage miteinander stehen und fallen, da beide auf die reine Anwesenheit der Dinge und des Menschen selbst reduziert worden sind. Gianni Vattimo merkt an:

Die Schwierigkeit, auf die die traditionelle Metaphysik stößt [...], rührt [...] daher, dass die Bedeutung des Seinsbegriffs stets mit der Vorstellung von Präsenz gleichgesetzt wird – oder mit dem, was wir, einen vielleicht geläufigeren Begriff verwendend, als Objektivität bezeichnen könnten [...]; die erneute Untersuchung der Seinsfrage muss [für Heidegger] in Bezug auf die Zeit erfolgen.

Die Verknüpfung der beiden Fragen – Sein und Zeit – kündigt sich zudem bereits im Titel des Werkes (Sein und Zeit) an. Doch weder das eine noch das andere – weder Sein noch Zeit – lässt sich für sich genommen als objektivierbare Gegebenheit analysieren; sie sind nur in Bezug auf jenes Seiende zu erfassen, das das Problem beider aufwirft: den Menschen. Der Mensch ist das Seiende, das sich – indem es die Seinsfrage stellt – als radikal zeitlich, mithin als endlich, erfährt.

Es ist hier nicht möglich, auch nur ansatzweise auf Heideggers Untersuchung der menschlichen Existenz einzugehen. Es sei lediglich erwähnt, dass der Philosoph – ausgehend von der Etymologie des Wortes – „Existenz“ als ex-sistere interpretiert, also als ein „Herausstehen“. Als ex-sistierendes Wesen ist der Mensch (in Heideggers Terminologie: das Dasein) „immer draußen“; er befindet sich stets jenseits der bloßen Präsenz jener Dinge, die ihm im jeweiligen Augenblick gerade gegenwärtig sind. Der Mensch lebt nicht primär in der Gegenwart, denn er entwirft seine tägliche Existenz, indem er die bloße Gegebenheit seiner selbst und der Dinge vor ihm überschreitet. Dies bedeutet, dass der Mensch (das Dasein) im Wesentlichen nicht gemäß der Modalkategorie der Realität lebt – und gewiss auch nicht gemäß der der Notwendigkeit, wie es sowohl der gesunde Menschenverstand als auch das wissenschaftliche Denken nahelegen –, sondern gemäß der der Möglichkeit. Der Mensch lebt in einer Welt, die im Wesentlichen als das begriffen wird, was geschehen „kann“. Daraus ergibt sich der Grundsatz: „Das Dasein ist immer seine Möglichkeit“ – wobei die Kopula „ist“ anzeigt, dass sich Möglichkeit nicht auf eine Eigenschaft reduzieren lässt, über die das Dasein verfügt. Das Dasein ist kein bloß Vorhandenes, das die Eigenschaft der Möglichkeit „besitzt“. Möglichkeit ist das Sein selbst, das es konstituiert. Eben deshalb *kann* das Dasein: Das Dasein kann, weil es Möglichkeit ist.

Im Gegensatz zum Tier lebt der Mensch in der Möglichkeit, nicht in der Wirklichkeit. Für das Tier ist seine Umwelt schlicht „wirklich“ – sie ist etwas „Unmittelbar“ Gegebenes; für den Menschen hingegen ist die Welt die Gesamtheit dessen, was möglich ist. Auch wenn die traditionelle Ontologie diesen Punkt verkannte – indem sie Sein und Zeit auf bloße Präsenz reduzierte –, so gelangt Heideggers Existenzialanalytik (die existenzielle Analyse des Menschen) doch zu dieser Einsicht. Doch wie Kierkegaard bereits aufgezeigt hat, bedeutet das Leben in der Möglichkeit, dass der Mensch – ob er sich dessen bewusst ist oder nicht – stets in einer der Angst verwandten Stimmung lebt. Die Tatsache, dass die Dinge für den Menschen nicht im Modus der Wirklichkeit, sondern in dem der Möglichkeit existieren, ist eine Quelle der Angst. Frei zu sein, erzeugt Angst!

Man beachte, dass Angst nicht dasselbe ist wie bloße „Furcht“. Letztere ist ein emotionaler Zustand, der durch ein Wesen oder durch ein... hervorgerufen wird.

nicht um „etwas“ Bestimmtes, sondern um „nichts“ Bestimmtes. Wir empfinden Angst nicht vor etwas Bestimmtem, sondern vielmehr vor der Welt und unserer eigenen Existenz als etwas unausweichlich Möglichem.

Das „Wovor“ der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches. [...] Die Bedrohung trägt nicht die Merkmale eines möglichen Schadens, der das bedrohte Subjekt im Hinblick auf eine bestimmte, festgelegte Seinkönnensweise treffen könnte. Das „Wovor“ der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit lässt nicht nur völlig offen, aus welchem innerweltlichen Seienden die Bedrohung erwächst, sondern bedeutet, dass das innerweltliche Seiende als solches „irrelevant“ ist.

An meiner Angst vor Hunden ist nichts Unbestimmtes (es sei denn, man nimmt eine psychoanalytische Perspektive ein, nach der die Angst vor Hunden etwa eine symbolische Übertragung des Ödipuskomplexes wäre – wenngleich Heidegger zu solchen Analysen keineswegs neigte). Furcht entsteht aus der Präsenz von etwas, das mich bedroht. Angst ist anders. Sie entspringt allem und nichts. Die Angst ist ebenso unbestimmbar wie das Sein selbst – jener Begriff, mit dem wir unsere Analyse begonnen haben. Die Angst erwächst aus der Tatsache, dass für den Menschen (anders als für das Tier) nichts einfach „ist“ oder vorhanden ist; vielmehr ist alles stets „möglich“. Dabei ist Möglichkeit nicht als Modalkategorie zu verstehen (wie in der Aussage „es ist möglich, dass x“), sondern als ein Existenzial des Menschen. Das In-der-Welt-sein als solches – das Geworfensein des Daseins in die Welt (um Heideggers eigene Formulierung zu gebrauchen), die menschliche Existenz nicht innerhalb einer bestimmten Umwelt (wie bei Tieren), sondern auf eine völlig unbestimmte Weise, die stets einen *Entwurf* (ein Vor-aus-sich-hinaus-Werfen) und ein Hinausgreifen über das Gegebene impliziert –, all dies konstituiert die Angst als die Stimmung des Daseins. Es geht nicht um irgendeinen „Schaden“, den ich durch dieses oder jenes Seiende (einen Hund, einen Flug, eine Universitätsprüfung) erleiden könnte, sondern vielmehr um die Erschließung der Welt selbst – der Welt *als solcher* – als etwas Unbestimmtem; dies ist die Angst, die dem Menschen begegnet und die bereits Kierkegaard auf seine eigene Weise begriffen hatte. Das bedeutet, dass Angst keine psychische Krankheit ist, die medikamentös oder durch medizinisches Fachpersonal behandelt werden müsste. Die Angst ist Teil des menschlichen *Daseins* und spielt eine unersetzliche Rolle in dessen existenziellem Entwurf.

Für Heidegger stellt die Angst die erforderliche emotionale Grundstimmung dar. Von diesem Ausgangspunkt aus eröffnet sich die eigentliche Möglichkeit, „die ursprüngliche Ganzheit des Seins des *Daseins* ausdrücklich zu erfassen“, und in diesem Erfassen „enthüllt sich das Sein des *Daseins* als Sorge“.

Mit anderen Worten: Indem der Mensch (das Dasein) die Angst entdeckt, die ihn stets begleitet, gelangt er zu sich selbst; er lernt sich selbst kennen („Erkenne dich selbst“ war schon die Mahnung des Sokrates), blickt sich selbst ins Gesicht und begreift schließlich, dass seine Aufgabe die Sorge ist.

Was versteht Heidegger unter Sorge? Sowohl im Italienischen als auch im Deutschen spricht man davon, sich um etwas oder jemanden zu „sorgen“ – etwa um Kranke oder um den Planeten. Man könnte erwarten, dass Heidegger den Begriff ebenfalls in diesem Sinne verwendet; doch das wäre ein Missverständnis (vielleicht eines, das der Autor selbst teilweise beabsichtigt hat). Stattdessen unterscheidet er konsequent und nachdrücklich zwischen der ontisch-existenziellen und der ontologisch-existenzialen Analyseebene. Einfacher ausgedrückt: Erstere ist die psychologische und persönliche Ebene der menschlichen Existenz. Als Individuum bin ich zweifellos in konkrete Situationen eingebunden, die – eben – meine Sorge und meine Verantwortung verlangen.

Indem er sich auf die existenzial-ontologische Ebene begibt, versucht Heidegger, die menschliche Existenz nicht als Ansammlung kognitiver Prozesse oder gelegentlicher Gefühle zu beschreiben, sondern im Wesentlichen als ein „Geworfensein“ in die Welt und als „Entwurf“ – das heißt als eine Ausrichtung darauf, das bloß Gegebene zu überschreiten. Im Geworfensein wählt sich das Dasein (der Mensch) nicht selbst aus; so wählt es beispielsweise weder seine Muttersprache noch seine Tradition oder seine Geschichte. Anders als das cartesianische Subjekt, das sich allein durch das Denken konstituiert (*cogito ergo sum*), erscheint das Dasein nicht in einem Vakuum, wie es uns manche ethischen Dilemmata glauben machen wollen („Würdest du den dicken Mann töten?“). Das Dasein ist stets in einer Welt, in einer Gemeinschaft und in einer Tradition verortet. Es tritt in die Welt, in die es geworfen wurde, und gehört einer Geschichte an, die es sich nicht ausgesucht hat. Dennoch definiert sich die menschliche Existenz nicht bloß durch das bereits Gegebene; vielmehr ist sie stets auf den Entwurf hin ausgerichtet, einen Zustand bloßer Anwesenheit zu überschreiten. Wie wir gesehen haben, erscheint die Welt in der Angst als grundlegend unbestimmt und offen für Möglichkeiten – ein Umstand, der die menschliche Existenz frei macht. Das Dasein ist frei, weil seine Existenz ein Entwurf ist, der auf eine offene, unbestimmte Welt hinzielt. Für Heidegger ist die Sorge genau jene vorontologische Dimension, in der sich das *Dasein* ursprünglich vorfindet. Mit anderen Worten: Die Sorge ist die Aufgabe des *Daseins*, in der Offenheit der weltlichen Möglichkeiten zu verweilen und sich dadurch aus einer uneigentlichen Existenz zu befreien, die alles – einschließlich des Menschen – auf die bloße Anwesenheit von Seienden reduziert. Die Sorge macht das eigentliche Sein des *Daseins* aus – also seine Existenz selbst. Der Mensch besitzt kein festes Wesen (wie etwa in der aristotelischen Definition des Menschen als vernunftbegabtes oder politisches Lebewesen), denn sein Wesen ist nichts anderes als seine eigene Existenz. Der Mensch ist das Lebewesen, dem die Aufgabe der Existenz gestellt ist – das heißt, die Aufgabe, für seine ursprüngliche Weltoffenheit Sorge zu tragen. Wie Scilironi weiter schreibt:

Die Sorge ist nicht die Universalisierung der spezifischen, konkreten Fürsorgeakte, die ein Mensch vollzieht; sie ist keine ontische Universalisierung, sondern vielmehr die *a priori* vollzogene ontologische Universalisierung, die all jenen spezifischen, konkreten Akten zugrunde liegt, sie begründet und ihre Möglichkeitsbedingung bildet.

Kurz gesagt: Die Sorge ist das Wesen des Daseins und fällt mit dessen Existenz zusammen. Für die traditionelle Theologie – wie Heidegger wohl wusste – war das

Zusammenfallen von Wesen und Existenz das Merkmal des vollkommensten Wesens, nämlich Gottes. Gott existiert notwendig, weil sein Wesen die Existenz einschließt. Heidegger kehrt dieses Argument um: Die Existenz des Daseins ist möglich – das heißt frei –, gerade weil es kein anderes Wesen besitzt als sein eigenes *ex-sistere*. In der Stimmung der Angst hat das Dasein die Gelegenheit, seine existenzielle Verfassung zu klären.

Nietzsche, La nascita della tragedia

Rita Canfora

Abstract (in English)

This article examines Nietzsche's critique of religion by tracing its roots back to *The Birth of Tragedy*, his first and only explicitly philological work. It argues that Nietzsche contrasts the life-affirming yet pessimistic spirit of pre-Socratic tragedy with the rationalistic optimism of Socrates and Plato, interpreting the latter as a symptom of cultural and spiritual decadence. According to Nietzsche, Platonic metaphysics emerged as an attempt to escape the tragic nature of existence, while Christianity transformed and popularized this Platonic worldview, becoming the dominant religion of the West. However, the article emphasizes that reducing Nietzsche's philosophy to a mere attack on Christianity would be misleading. Rather, his central concern is the creation of a new form of reason and humanity capable of overcoming the Socratic-Platonic legacy. Nevertheless, in the final phase of his intellectual life, Nietzsche regarded a decisive confrontation with Christianity as indispensable. His reading of Augustine's *Confessions* in 1885 marked a turning point, leading him to condemn the work as fundamentally deceptive, characterized by self-delusion and moral falsification. For Nietzsche, Augustine's thought exemplified Christianity as a vulgarized form of Platonism, a decadent philosophy originally conceived for the Athenian elite but ultimately adapted for the masses.

Rita Canfora

Die Geburt der Tragödie, das erste und letzte "philologische" Werk des Philosophen. Dem sokratisch-platonischen Verfall wird der vorsokratische tragische Geist gegenübergestellt: der zugleich pessimistisch ist, angetrieben von der Vision der unvermeidlichen Vernichtung aller Dinge, und doch voller vitaler Kraft, weil er fähig ist, das bedingungslos zu lieben, was dennoch vernichtet werden wird. Sokrates, instinktiv schwach, "verkümmert" (um Nietzsches Terminologie zu verwenden), sucht in der Dialektik das Heilmittel gegen die Vernichtungsvision der Tragödiendichter. Doch sein rationalistischer "Optimismus" ist lediglich die Maske eines tiefgreifenden Verfalls, der die athenischen Aristokraten infiziert haben soll – angefangen bei Platon, der die Ideenwelt und die "metaphysische" Wahrheit als Mittel zur Überwindung der Tragödie erfand. Die sokratisch-platonische "Ansteckung" sollte jedoch zu einer wahren Religion werden, ja zur Religion des Abendlandes, dank des Christentums, das Nietzsche als "Popularisierung" und Vulgarisierung des Platonismus deutet.

Kurz gesagt: Es wäre eine unzulässige Vereinfachung, Nietzsches gesamtes Werk als Angriff auf das Christentum zu lesen, da der Kern des vom Philosophen behandelten Problems in der Notwendigkeit einer neuen Vernunft und folglich einer neuen Form von Menschlichkeit liegt – einer Form, die den sokratisch-platonischen Verfall überwinden kann. Dennoch lässt sich kaum bezweifeln, dass die Dringlichkeit einer entschiedenen und endgültigen Auseinandersetzung mit dem Christentum in den letzten Monaten von Nietzsches bewusstem Leben unerlässlich wurde.

Bereits im März 1885, nach Abschluss des letzten Teils des Zarathustra, schrieb Nietzsche an Overbeck, er habe Augustins *Confessiones* gelesen, und bedauerte, dass die geografische Distanz es unmöglich mache, das Werk mit seinem Freund zu erörtern (man bedenke: dieser war Professor für frühchristliche Geschichte).

Wie dem auch sei: Auch ohne dessen Hilfe war die Schlussfolgerung, zu der Nietzsche gelangte, unmissverständlich und unwiderlegbar: Alles in diesem epochemachenden Buch ist falsch (genau wie – wie wir sehen werden – in der Verkündigung des Paulus). Auf jeder Seite der **Confessiones** spürt er beständig Selbsttäuschung, etwa bei der Geschichte mit dem Birnendiebstahl und dem...

der Tod von Augustinus' Freund. Alles daran ist widerlich falsch. Nichts weiter – so kommentiert Nietzsche – als vulgärer Platonismus, oder vielmehr eine dekadente Philosophie, die von ihrem Begründer für athenische Aristokraten ersonnen und nun den Armen vorgesetzt wurde.

Im Jahr 1887 merkt Nietzsche in einem weiteren Brief an Overbeck an, dass das **Enchiridion** des Epiktet (einer der führenden Vertreter der neuen Stoa) das philosophische Gerüst enthalte, dessen integraler Bestandteil das Christentum sei. Dieselbe moralische Verfälschung, dieselbe psychologische Selbsttäuschung, die Reduktion des Philosophen auf einen Landpfarrer! Und doch ist Platon der alleinige Verantwortliche für all das – auch wenn er, rein philosophisch-doktrinär betrachtet, nichts mit der Stoa zu tun hat. Doch Nietzsche argumentiert wie ein Psychologe oder wie ein Diagnostiker, der Götzenbilder mit dem Reflexhammer abklopft – gewiss nicht wie ein "Historiker" philosophischer Ideen. Wenn man also von der Ideengeschichte zur Genealogie der Instinkte übergeht, erweist sich Platon als die Quelle jener Verzerrung, aus der das Christentum hervorging – einer Verzerrung, die sich bereits in bestimmten hellenistischen Philosophien, etwa der Stoa, manifestiert hatte.

Ebenfalls 1887 bat Nietzsche Overbeck – den er ironisch als "Kirchenvater" bezeichnete – um bibliografische Hinweise zu einer Textstelle bei Tertullian (einem Kirchenvater im eigentlichen Sinne, dem die Einführung des Konzepts der Erbsünde zugeschrieben wird); diese Stelle sollte er später in **Zur Genealogie der Moral** zitieren. Schließlich teilte Nietzsche Overbeck im September 1888 mit, er habe **Der Antichrist** vollendet – ein Buch, das dazu bestimmt war, die Menschheitsgeschichte zu spalten, da es einen beispiellosen Angriff auf das Christentum darstellte.

Diese kurzen Einblicke in den Briefwechsel werfen die Frage auf: Warum verspürte Nietzsche ein derart wachsendes Bedürfnis, sich mit dem Problem des Christentums auseinanderzusetzen – bis hin zu dem Punkt, an dem er diesem Thema seine letzten verbliebenen Kräfte widmete? Wie wir gesehen haben, war Nietzsches Problemstellung weitaus komplexer als eine bloße Kritik am Christentum; doch letztlich verdankt er seinen Ruhm vor allem der Tatsache, dass er "den Tod Gottes" verkündete.

was der Wahnsinnige der auf dem Marktplatz versammelten Menge in Aphorismus 125 verkündet; ist es möglich, dass dieser heilige Greis noch nichts davon gehört hat – hier in seinem Wald –, dass Gott tot ist? Das fragt sich Zarathustra, als er Abschied von dem weisen Alten nimmt, der sich in die Wälder zurückgezogen hatte, um sich der reinen Liebe zu Gott zu widmen – als Heilmittel gegen eine Liebe zu den Menschen, die ihn zu vernichten drohte. Es handelt sich um eine Tatsache, um ein vollendetes Ereignis. Die eigentliche Herausforderung liegt vielmehr in der Auseinandersetzung mit den Konsequenzen eines solchen Ereignisses.

Warum also sollten wir uns weiterhin mit einer Leiche befassen, mit einer Tatsache, die längst ein abgeschlossenes Kapitel ist? Die Antwort – die man fast als explizit bezeichnen könnte, auch wenn Nietzsches Texte dies nie gänzlich sind – findet sich in Aphorismus 108 der **Fröhlichen Wissenschaft**, der dem Schatten Gottes gewidmet ist. Nietzsche erinnert zunächst daran, wie selbst Jahrhunderte nach Buddhas Tod dessen Schatten noch immer vor seiner Höhle zu sehen war. Die Schlussfolgerung ist nachdrücklich, auch wenn sie als Frage formuliert ist: Müssen auch wir nicht gegen Gott kämpfen, sondern gegen den Schatten Gottes?

Gottes Schatten

Doch die Frage ist eigentlich rhetorischer Natur. Die Aufgabe unseres Zeitalters besteht nicht darin, gegen Gott – der für immer tot ist – zu kämpfen, sondern gegen seinen Schatten. Das heißt – um die Metapher abzulegen –: gegen die anthropologischen, politischen, moralischen und sogar erkenntnistheoretischen Auswirkungen, die wir weiterhin ertragen, wie Nietzsche im darauffolgenden Aphorismus (109) darlegt. Seien wir auf der Hut. Seien wir auf der Hut, denn die moderne Physik selbst – scheinbar gänzlich von der theologischen Hypothese emanzipiert – bleibt in ihrer Suche nach einer Ordnung, die moralisch bzw. platonisch-christlich begründet ist, implizit theologisch. Trotz ihres großen Verdienstes, die antike platonische Metaphysik überwunden zu haben, bleibt die Wissenschaft mit theologischen – das heißt implizit platonisch-christlichen – Voraussetzungen belastet, insofern sie davon ausgeht, dass das Universum geordnet ist und dass diese Ordnung der Unordnung überlegen ist. Darin bleibt – auf gefährliche Weise – ein großes Maß an Metaphysik und eine gewaltige Menge an Moral bestehen!

Auch hier, in der **Fröhlichen Wissenschaft** und dem darauffolgenden **Zarathustra**, wird der Kampf gegen Gottes Schatten als **Amor Fati** charakterisiert – genauer gesagt als Liebe zur ewigen Wiederkunft des Gleichen. Aphorismus 341 der **Fröhlichen Wissenschaft**, „Das größte Schwergewicht“ – der die erste öffentliche Verkündung der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen darstellt –, wird erst verständlich, wenn man ihn (wie es eigentlich auf der Hand liegen sollte) im Zusammenhang mit Aphorismus 340 liest, der dem sterbenden Sokrates gewidmet ist. Den letzten Satz, den Sokrates vor seinem Tod sprach – „Kriton, wir schulden Asklepios einen Hahn; opfere ihn ihm, vergiss es nicht“ –, deutet Nietzsche als ein zugleich frommes und boshafes letztes Bekenntnis des Philosophen. Sokrates hatte stets einen heftigen Hass auf das Leben gehegt und folglich den Tod immer als endgültige Erlösung von der Mühsal des Daseins erwartet. Der Nietzsche-Aphorismus schließt mit der programmatischen Aussage: Freunde, wir müssen sogar die Griechen übertreffen – hier offensichtlich repräsentiert durch Sokrates. Lebenshass und das Verlangen nach dem Tod als Erlösung vom Leiden der Existenz – Phänomene, die dem Christentum vorausgingen – sind bereits voll ausgeprägt bei Sokrates und eben jenen Griechen vorhanden, die der Athener Philosoph hier verkörpert. Aphorismus 341 weist deutlich den Weg zur Überwindung der Griechen. Das einzige Gegenmittel gegen den Lebenshass und die Überzeugung, der Tod sei das ersehnte Ende des Leidens, ist die Annahme der Lehre von

der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Wenn alles ewig wiederkehrt – wenn unser Leben, genau so wie es ist unser Leben ist dazu bestimmt, sich unendlich zu wiederholen; offensichtlich gibt es im Tod keine Erlösung. Die Ankündigung, dass sich das, was wir hassen – das Leben –, ewig wiederholen wird, ist die größte Last, eine, die für den sokratisch-christlichen Menschen schlechterdings unerträglich ist.

Nietzsches Position scheint klar: Die Überwindung der Griechen ist nicht in einer abstrakten Theorie zu suchen, sondern in der eigenen Haltung ihr gegenüber. Nicht die Lehre von der ewigen Wiederkunft an sich ist entscheidend, sondern vielmehr die Fähigkeit dieser Lehre, das menschliche Leben zu verwandeln – genauer gesagt: den Menschen zu befähigen, das Leben vollkommen und vorbehaltlos zu lieben, frei von Unterscheidungen oder moralischen Urteilen.

All dies entfaltete sich in den zentralen Jahren seines Schaffens, im Zeitraum zwischen der Veröffentlichung der **Fröhlichen Wissenschaft** und der zweiten Ausgabe des **Zarathustra**. Doch wie bereits angemerkt, wurde in den letzten Jahren des bewussten Lebens des Philosophen deutlich, dass das eigentliche Problem in dem Einfluss lag, den das Christentum trotz des *“Todes Gottes”* weiterhin auf den europäischen Menschen ausübte – das heißt, trotz der Tatsache, dass niemand, nicht einmal die Priester, mehr aufrichtig an Gott glaubte.

Zur Genealogie der Moral liefert ein entscheidendes historisches Argument – eines, das heute vielleicht als selbstverständlich gilt, zuvor jedoch undenkbar war. Nietzsche begriff klar, dass das Christentum ohne das Judentum unverständlich wäre, da es lediglich eine Fortsetzung desselben in anderer Form darstellt. Das Judentum (das er übrigens – dies sei für die Verfechter des *“Nazi-Nietzsche”* und des antisemitischen Nietzsche angemerkt – dem Christentum vorzog) verkörperte den *“Sklavenaufstand in der Moral”*: die Behauptung des Willens zur Macht durch ein Priestervolk gegenüber den alten Völkern des Nahen Ostens, die von Kriegeraristokratien beherrscht wurden. Für den archaischen Menschen (einschließlich, natürlich, der alten Germanen) ist *“gut”* das, was stark, glücklich und gebieterisch ist und die eigene Werteskala durchzusetzen vermag. Also nichts Moralisches. Güte wurde mit Stärke gleichgesetzt, und das Böse – folglich – mit Schwäche, mit dem Verzicht auf den Kampf. Wiederum: nichts Moralisches im europäisch-christlichen Sinne des Wortes. Doch zwischen den starken, glücklichen Aristokraten und den ihnen unterworfenen Völkern schob sich die Priesterkaste; Sie revolutionierten die aristokratischen Werte der Antike, indem sie die Vorherrschaft einer moralischen und religiösen Vorstellung von *“Gut”* und *“Böse”* etablierten.

Für Nietzsche verkörperten die Juden den Machtwillen der Priester, die sich nicht durch Duelle, nicht durch direkte Konfrontation, sondern durch die heimliche, religiöse Bekräftigung von Regeln sexueller, diätetischer und religiöser Reinheit etc. behaupteten. Unter den Priestern wurde Güte nicht länger mit aristokratischer Offenheit und ihrem unverhohlenen Mut gleichgesetzt, sondern mit der Achtung vor von Menschen geschaffenen, aber als göttlich ausgegebenen Normen.

Es sei angemerkt, dass Nietzsche, wie auch Marx und die Hegelsche Linke, die Grundlage ihrer Kritik darin sah, dass Religion ein menschliches Konstrukt sei. Genauer

gesagt, das der Priesterkaste. Doch Nietzsche geht noch weiter. Das Problem war für ihn nicht das Geben und Nehmen, das das letztlich nur Menschliche, allzu Menschliche, als göttlich ausgibt. Entscheidend ist, dass die Priester durch die religiöse und moralische Revolutionierung der Gesellschaft die alten aristokratischen Werte und die darin verkörperte Lebensliebe "umwerteten" und einen dekadenten Geist des Hasses gegen die Erde verbreiteten.

Für Nietzsche geht es daher nicht darum, die "göttliche" und nicht-menschliche Form religiöser Aussagen zu kritisieren, wie es bei der Hegelschen Linken der Fall war, sondern darum, dem darin verkörperten Willen zur Macht entgegenzutreten. Priester sollten sich nicht der Erkenntnis der Aufklärung entgegenstellen, dass alles vom Menschen stammt, sondern vielmehr der Behauptung der ewigen Wiederkehr aller Dinge.

Die Revolution der Antike fällt somit mit dem Aufstieg eines Volkes zusammen, des jüdischen Volkes, das gänzlich von einer priesterlichen Psychologie getrieben war und dem keine Aristokratie entgegenstand. Wie jeder Priester waren die Juden bereit, zu den plumpsten Fälschungen und den raffiniertesten Lügen zu greifen, um ihre Wertumwertung, ihre moralische Revolte zu bekräftigen, deren einziges Ziel der gnadenlose Kampf gegen alle aristokratischen Völker war. Die Gleichung – die Nietzsche als durch und durch jüdisch betrachtet, obwohl sie in den Evangelien zu finden ist –, nach der nur die Schwachen, die Letzten, die Besiegten, die Kranken Gott wohlgefällig sind und somit als Einzige letztlich gesegnet werden, während die Reichen, die Starken, die Aristokraten, die Wohlgeborenen von Gott verachtet werden und daher ewig verdammt sind – diese "schreckliche" Gleichung ist der genealogische Ursprung des westlichen Niedergangs, der sich nur dank der Metamorphose des Judentums durchsetzen konnte.

Mit anderen Worten: Im Bewusstsein, sich als solches nicht behaupten zu können, täuschte das Judentum eine Selbstverleugnung vor, indem es seinen eigenen Messias kreuzigen ließ; in Wirklichkeit zog es dadurch die gesamte antike Welt – die sich das "ethnische" Judentum sonst niemals zu eigen gemacht hätte – in den Glauben an den gekreuzigten Messias. Auch hier ist Nietzsches gesamte Argumentation eher von psychologischer Intuition und genealogischer Untersuchung geleitet als von einer objektiven historischen Rekonstruktion religiöser Phänomene.

Das Christentum ist demnach nichts anderes als das Judentum in anderer Gestalt – und gerade deshalb siegreich –, da es im Grunde dieselbe Gleichung (oder vielmehr: dieselbe jüdische *Ungleichung*) durchzusetzen sucht, mit der jenes Volk der antiken aristokratischen Lebensauffassung den Krieg (einen Krieg der Moral!) erklärt hatte. Für die Judenchristen gilt es, Mitleid mit den Unterdrückten, den Armen und den Besiegten zu haben – denn ihnen gehört das Himmelreich –, während man die Aristokraten, die Mächtigen, die Glücklichen und die Liebhaber der Erde hassen und der Hölle anheimgeben muss.

Für Nietzsche sind Demokratie, Sozialismus, Feminismus und selbst der verweichlichte Wagnerianismus lediglich weitere moderne Metamorphosen jener Umwertung antiker aristokratischer Werte. Insbesondere Sozialismus und Feminismus

stellen die wesentliche Struktur des Lebens – die von Natur aus aristokratisch, hierarchisch und auf Selbstbehauptung ausgerichtet ist – grundlegend auf den Kopf.

Der Antichrist ist im Wesentlichen die systematische Darlegung und Radikalisierung dieser Erkenntnisse, die in Nietzsches früheren Werken verstreut waren. Das Buch beginnt mit einigen scharf aggressiven Thesen, die die Priestermoral zusammenfassen sollen – hier als Nietzsches eigene dargestellt –, wonach das Mitleid mit den Schwachen und Kranken die grausamste und heimtückischste Form der Rache sei. Das einzige Mitleid mit den Schwachen und den Gescheiterten bestehe darin, ihren Tod zu beschleunigen und den Starken den Besitz der Erde zu überlassen.

Dies sind bedauerlicherweise verhängnisvolle Aussagen – sowohl an sich als auch, mehr noch, angesichts des Widerhalls, den sie in der Kultur des Nationalsozialismus finden sollten; wenngleich Nietzsche für diese Kultur natürlich nicht verantwortlich ist, können wir sie nicht ignorieren und müssen sie mit Entsetzen betrachten.

Jedenfalls ist es Nietzsches Absicht, in wenigen knappen Zügen – fast wie in einem musikalischen Vorspiel – jene aristokratische Moral darzustellen, der zufolge die einzig wahre Güte in der Bejahung des Lebens selbst liegt, samt dessen unerbittlicher Härte gegen jede Form von Schwäche und Passivität. Was die „Missratenen“ und die am Leben Leidenden betrifft, so sollte man ihnen – wenn überhaupt – allenfalls dadurch beistehen, dass man ihnen den Abschied erleichtert.

Auf dieses erschreckende „Vorspiel“ folgt eine Schilderung des Christentums als Erfindung des „abtrünnigen“ Juden Paulus (Saulus) von Tarsus. Paulus – der keinen Augenblick lang aufhörte, jener Rabbiner zu sein, der er vor seiner sogenannten Bekehrung zum Christentum (ein Begriff und Konzept, das es zu seiner Zeit, wie man sich erinnern sollte, noch gar nicht gab) gewesen war – schuf die neue Religion, die später als Christentum bekannt werden sollte.

Kurz gesagt: Auch wenn es völlig unangemessen wäre, von einer „Bekehrung“ zu sprechen – da Paulus zeitlebens Jude blieb –, so bedient er sich doch des Mythos vom Auferstandenen (oder konstruiert diesen womöglich bewusst), um seinen eigenen, persönlichen priesterlichen Willen zur Macht zur Geltung zu bringen. Diese Behauptung gründet sich – einmal mehr – auf eine völlige Umkehrung aristokratischer Werte sowie auf eine Verfälschung der gesamten Menschheitsgeschichte, die als unheilbarer Fall in Sünde und Ungehorsam gedeutet wird.

In diesem Zusammenhang ist die wahrhaft neuartige Neubewertung Jesu von Nazareth, wie sie in *Der Antichrist* zu finden ist, von großer Bedeutung. So seltsam es auch erscheinen mag: Nietzsche widmet etliche anspruchsvolle Seiten dem, was er als die „Psychologie des Erlösers“ bezeichnet. Aus Nietzsches Sicht hat Jesus die Welt tatsächlich erlöst – freilich nicht durch sein Sühneopfer (eine Erfindung des Paulus), sondern vielmehr dadurch, dass er eine wahrhaft evangelische Lebensweise verkörperte, frei von jeglichen Kategorien wie Schuld, Sünde oder Sühne. Der „Christus“ des Paulus erlöste uns von der Sünde durch seinen Tod am Kreuz. Doch dies ist eine unerträgliche Verfälschung, denn nichts davon findet sich in der Verkündigung oder der „Psychologie“ Jesu. Alles, was Paulus der Menschheit später aufbürden sollte – die gesamte Psychologie von Schuld,

Strafe und Ressentiment –, hatte Jesus längst aufgehoben; und zwar nicht nur theoretisch, sondern in seinem eigenen Leben. Wie bereits angemerkt, sind insbesondere die Begriffe Schuld und Sünde mit der Psychologie Jesu unvereinbar.

Der historische Jesus – nicht die Version des Paulus – lebte in einem Zustand der Nähe, der Unmittelbarkeit und der absoluten Vertrautheit mit dem Vater. Eben deshalb konnte er alles und jeden annehmen und unterschied nicht mehr zwischen Freunden und Feinden, Reinen und Unreinen, Gerechten und Sündern. Schlicht und einfach gibt es in den Augen Jesu keine Sünder, denn sein Gott (auch wenn Nietzsche dies nicht ausdrücklich so formuliert) gleicht jenem großen Meer, mit dem Zarathustra den *Übermenschen* verglich – einem Meer, so gewaltig und rein, dass es jeden Fluss aufnehmen konnte, selbst den fauligsten und übelriechendsten, ohne selbst verunreinigt zu werden.

Der Jesus aus *Der Antichrist* steht dem *Übermenschen* Zarathustras tatsächlich erstaunlich nahe. Nietzsche räumt sogar ein, dass man ihn – bei gewisser Freiheit der Ausdrucksweise – als *Freigeist* betrachten könne, verwandt mit den Gefährten Zarathustras und jenen Gestalten, die in früheren Werken auftreten.

Wie ist diese zweifellos ungewöhnliche Neubewertung des "historischen Jesus" (um eine spätere Terminologie zu verwenden) – im Gegensatz zum Christus des Paulus – innerhalb eines Werkes zu deuten, das den Titel *Der Antichrist* trägt? Vor allem aber: Wie ist dies im Lichte von Nietzsches früheren Schriften zu verstehen, die keinerlei Anzeichen einer solchen Einschätzung aufwiesen? Man denke nur an die bereits erwähnte Schrift *Zur Genealogie der Moral*, in der nicht Paulus, sondern Jesus selbst – und zwar der.

Wird der Jesus der sogenannten "Bergpredigt" als Fortsetzung der jüdischen Umwertung aristokratischer Werte verstanden?

Auf den ersten Blick ist klar, dass Nietzsche im *Antichrist* hervorheben will, dass das Christentum eine paulinische Schöpfung ist, die in keinem Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu steht. Das Christentum ist die Erfindung des Rabbi Paulus, angetrieben von einem offenkundigen priesterlichen Machtwillen. Jesu Distanz zu dieser Geschichte – eine Erkenntnis, die Nietzsche womöglich auch aus der Lektüre Dostojewskis gewonnen hat – dient lediglich dazu, den Blick auf diesen Unterschied zu schärfen, der am nachdrücklichsten in einem bekannten Aphorismus aus *Der Wille zur Macht* zum Ausdruck kommt.

In einem Aphorismus aus dem Jahr 1888 lesen wir:

Dionysos gegen den "Gekreuzigten": Das ist der Gegensatz. Es geht nicht um das Leiden im Martyrium; vielmehr hat das Martyrium eine andere Bedeutung. Im einen Fall bringt das Leben selbst – mit seiner ewigen Fruchtbarkeit und seiner Wiederkehr – Qual, Zerstörung und den Vernichtungswillen hervor... Im anderen Fall steht das Leiden – der "Christus als Unschuldiger" – als Einwand gegen dieses Leben da; es ist die Formel für dessen Verurteilung. Und der Punkt ist klar: Es geht um die Bedeutung des Leidens –

entweder um eine christliche oder um eine tragische Bedeutung. Im ersten Fall ist das Leiden der Weg zu einem begnadeten Dasein; im zweiten Fall gilt das Dasein als so begnadet, dass es selbst ungeheuerliches Leiden rechtfertigt. Der tragische Mensch bejaht selbst das härteste Leiden; er ist stark genug, reich genug und besitzt genug von der Kraft zur Vergöttlichung, um dies zu tun. Der Christ sagt Nein selbst zum glücklichsten Los auf Erden; er ist schwach genug, arm genug und seiner Erbschaft beraubt genug, um unter dem Leben in jeder Form zu leiden... Der "Gott am Kreuz" ist ein gegen das Leben geschleudertes Fluch, ein erhobener Finger, der uns befiehlt, es von uns zu werfen – während der zerstückelte Dionysos ein Versprechen des Lebens ist; das Leben wird ewig neu geboren und kehrt in seine Heimat zurück; es kehrt aus der Zerstörung zurück (§ 1052).

In dieser Passage finden wir wohl Nietzsches deutlichsten Gegensatz zum paulinischen Christentum – also zu jenem Christentum, das sich historisch durchgesetzt hat. Wie bereits festgestellt, betrifft der Gegensatz zwischen dem Nietzscheschen Dionysos-Kult und dem paulinischen Christentum nicht die göttliche Gestalt – kurzum: keine theologische Frage –, sondern vielmehr die Bedeutung des Leidens. Das paulinische Christentum deutet das Leiden Christi als Einwand gegen dieses Leben – oder, schlimmer noch, als dessen Verurteilung.

Da das Leben von Schmerz durchdrungen ist, lehnen Christen es ab und träumen von einer Welt, in der das Leiden aus dem Leben verbannt und in ein höllisches Reich verstoßen wird, das eigens für die Verdammten geschaffen wurde.

Dionysos hingegen symbolisiert einen Menschen – oder vielmehr einen *Übermenschen* –, der fähig ist, den Schmerz als Teil jenes einzigartigen Lebens anzunehmen, das ewig wiederkehrt. Man muss jedoch stark, edel und überlegen genug sein, um das Leben mit seiner Last des unheilbaren Leidens zu akzeptieren – ja, es zu lieben – und seine ewige Wiederkehr zu ersehnen.

Sozialismus, Demokratie und selbst die Technik sind christliche Erzeugnisse, insofern sie die Vorstellung wiederholen, wir steuerten auf eine leidfreie Zukunft zu – eine Zukunft, in der das Negative endgültig aus dem menschlichen Leben verbannt ist. Der "Schatten" des Christentums ist selbst in jenen politischen, technischen und wissenschaftlichen Bewegungen gegenwärtig, die darauf abzielen, eine von Leiden, Unvollkommenheit, Unwissenheit, Ungerechtigkeit und dergleichen geprägte Vergangenheit hinter sich zu lassen.

Wie aber ist dann die Psychologie des Erlösers zu verstehen – ein zentrales Thema in *Der Antichrist*? In welchem Sinne sah sich Nietzsche veranlasst, eine so scharfe Trennungslinie zwischen dem paulinischen Christentum und seinen postchristlichen Ausläufern (dem, was wir als "Schatten Gottes" bezeichnet haben) einerseits und der historischen Gestalt Jesu von Nazareth andererseits zu ziehen?

Schließen wir zunächst jede abwegige Vorstellung einer "Bekehrung" Nietzsches zu irgendeiner Form der Jesus-Verehrung aus. Die Hypothese eines christlichen Nietzsche – selbst in einem nicht-paulinischen, nicht-augustinischen Sinne, losgelöst vom Dogma des stellvertretenden Leidens des Gottessohnes – steht in krassem Widerspruch zu seiner

gesamten Philosophie. Es ist hermeneutisch stets bedenklich, eine einzelne Textstelle – wie die von uns erörterte aus **Der Antichrist** – heranzuziehen, um die explizite Aussage des gesamten Werks und der Lebensgeschichte eines Autors umzudeuten.

Dennoch wäre es ebenso falsch, so zu tun, als sei jene Passage niemals geschrieben worden. Man darf nicht übersehen, dass diese Stelle in ein Werk eingebettet ist – **Der Antichrist** –, das zumindest in der Absicht des Autors eine entscheidende Rolle spielt. In diesem Kontext besitzt die Passage über die Psychologie des Erlösers eine größere hermeneutische Bedeutung, als wenn sie lediglich in einem unveröffentlichten Fragment oder einem privaten Brief enthalten wäre.

In solchen Fragen ist ein gewisses Maß an hermeneutischem gesundem Menschenverstand gefordert. Es ist, so meine ich, höchste Zeit, dass Kulturhistoriker lernen, eine vernünftige hermeneutische Methodik anzuwenden – eine, die bis vor wenigen Jahrzehnten noch als selbstverständlich galt. Die **Göttliche Komödie** hat nicht dasselbe Gewicht wie die **Rime petrose**, ebenso wenig wie das **Kapital** dasselbe Gewicht hat wie die **Ökonomisch-philosophischen Manuskripte**. Das soll nicht heißen, dass Letztere unwichtig wären; doch man kann das **Kapital** nicht im Lichte dieser Schriften interpretieren!

Um auf Nietzsche zurückzukommen: Der Abschnitt über die Psychologie des Erlösers im **Antichrist** ist gewiss kein Beweis für eine unwahrscheinliche christliche Bekehrung Nietzsches, aber er ist auch keine zu vernachlässigende Passage. Es ist unmittelbar einsichtig, dass er etwas enthält, das nach Interpretation verlangt.

Der vielleicht einfachste Weg hierzu besteht darin, den hermeneutischen Charakter von Nietzsches Philosophie hervorzuheben. Man darf nicht vergessen, dass Nietzsche Philologe war – und die Philologie ist eine eminent hermeneutische Disziplin – und dass er sich selbst noch in der **Götzen-Dämmerung** auf seine philologischen Untersuchungen der antiken Welt Griechenlands und Roms beruft. Insbesondere schreibt sich Nietzsche die philologische Entdeckung der Bedeutung des Gottes Dionysos für das antike Griechenland zu – etwas, das vor ihm niemand geahnt hatte. Doch auch **Der Antichrist** ist, noch bevor er ein Angriff auf das Christentum und dessen Verurteilung darstellt, in erster Linie der Versuch, das Phänomen des Christentums zu verstehen.

In diesem Sinne kann Nietzsche behaupten (eine Ansicht, die später von vielen Exegeten geteilt wurde), dass a) das Christentum nicht von Jesus von Nazareth ausging – der der Religion derer, die später an **ihn** und nicht an den von Jesus verkündeten Gott glaubten, völlig fremd war; b) dass das Christentum untrennbar mit der Persönlichkeit des Paulus verbunden ist; und c) dass das paulinische Christentum zutiefst jüdisch ist, auch wenn Paulus' Mission historisch darin bestand, das Christentum unter den Heiden zu verkünden – im Gegensatz zu den sogenannten judenchristlichen oder ebionitischen Strömungen, die mit der Jerusalemer Gemeinde und insbesondere mit der Gestalt des Jakobus verknüpft waren. Paulus von Tarsus, der abtrünnige Jude, bleibt zutiefst jüdisch, weil er – selbst indem er die Tora transzendiert – den jüdischen Geist an die Heiden weitergibt. In diesem Sinne ist Nietzsches Werk tatsächlich antichristlich, sofern man unter Christentum das versteht, was Paulus den Heiden übermittelt hat.

Dennoch setzt Nietzsches Bruch mit dem Christentum voraus, dass dessen wesentliche Bedeutung klar ist. In dieser Hinsicht ist es von Bedeutung, dass Nietzsche in einer Zeit lebte, die von heftigen Debatten über das richtige Verständnis des Christentums und seines historischen Erbes geprägt war. Der sogenannte liberale Protestantismus – der sich sowohl gegen den Katholizismus (der als noch mittelalterliche Form galt; siehe die frühere Vorlesung zu Engels) als auch gegen den orthodoxen Protestantismus wandte – hatte in Deutschland eine beunruhigende Ungewissheit darüber geschürt, wie das Christentum und sein historisches Erbe zu deuten seien.

Vor diesem Hintergrund ist Nietzsches Angriff vor allem der Versuch, den Gegenstand seiner scharfen Polemik verständlich zu machen. Nietzsche ist von einem dringenden Bedürfnis nach Verständnis getrieben. Sein Briefwechsel mit Overbeck – einem Historiker des frühen Christentums – macht dieses Bedürfnis ebenso deutlich wie die Bücher, die er in den letzten Jahren seines bewussten Lebens las.

In diesen Kontext ist seine Entdeckung einzuordnen, dass Jesus nicht auf das von Paulus – und später von Tertullian, Augustinus und anderen – geschaffene Christentum reduziert werden kann; jenes Christentum, das auf Sünde, Schuld, dem Sühnetod des Gerechten usw. gründet. Für Nietzsche diente die Entdeckung, dass Jesus im fundamentalen Widerspruch zu der Religion stand, die ihn für sich beanspruchte, als "hermeneutischer" Beleg für seine Kernthese.

Aus Nietzsches Sicht fungiert der historische Jesus als eine Art "Kontrastmittel" – jene Substanz, die in der Medizin verwendet wird, um das spezifische Untersuchungsobjekt hervorzuheben.

Letztlich macht die Passage zur Psychologie des Erlösers deutlich, dass hier von einer **imitatio Christi** keine Rede sein kann. Wie bereits festgestellt, liefe eine solche Hypothese der gesamten Stoßrichtung von Nietzsches Denken zuwider. Für Nietzsche starb Jesu Evangelium am Kreuz; in diesem spezifischen Sinne war Jesus der einzige Christ, denn er sollte bald vom paulinischen "Antievangeliem" begraben werden. Trifft all dies zu, so lässt sich nicht behaupten, der Übermensch und der Wille zur Macht seien als Wiederbelebung des Evangeliums Jesu konzipiert. Ganz im Gegenteil. Vielmehr ist die Aufwertung Jesu – im Gegensatz zum historischen paulinischen Christentum – als hermeneutisches Unterfangen zu verstehen, das darauf abzielt, das Neue an Paulus gegenüber Jesus hervorzuheben und zugleich die Kontinuität des Paulus zu unterstreichen jüdische Priesterschaft. Ich halte dies für die einzig verantwortbare Interpretation des Verhältnisses zwischen Nietzsche und dem Christentum. Es gilt daher, die ausdrückliche – und zunehmend deutlicher hervortretende – antichristliche Absicht seines Werkes zu erkennen, ohne dabei dem Versuch zu erliegen, es als "evangeliumsartig" zu charakterisieren – ein Unterfangen, das weder Nietzsche noch dem Christentum dienlich wäre.

Gleichwohl wäre es ungerecht, jene Bemühungen zu unterschätzen, die Nietzsche unternahm, um das Christentum zu verstehen – Bestrebungen, die bis in die frühen 1870er Jahre zurückreichen, als er noch als klassischer Philologe tätig war. Nietzsche war bestrebt, das Christentum zu durchdringen und es schließlich verständlich zu machen.

Indem er den Kontrast betonte – einerseits zum Mythos des Dionysos und zum Übermenschen, andererseits zur Gestalt Jesu selbst –, verschaffte er sich jene hermeneutischen Werkzeuge, die er für geeignet hielt, das Phänomen des Christentums zu erfassen. Er näherte sich ihm sowohl aus historischer Perspektive (denn *Der Antichrist* ist zugleich ein historisch-philologisches Werk, das auf Erkenntnisse der neoprotestantischen Bibelkritik zurückgreift) als auch aus einer geistigen Sichtweise, indem er es als tiefgreifenden Bruch mit dem Geist der Antike begriff.

Weber e lo Stato d'Eccezione

Giovanna Amprimo

Das Wort "Säkularisierung" tauchte erstmals im 17. Jahrhundert auf, im Anschluss an den verheerenden Krieg, der 1648 endete – einen Konflikt, der weite Teile Europas dreißig Jahre lang verwüstete und das politische Gleichgewicht des Kontinents veränderte. Der Dreißigjährige Krieg war ein entscheidendes Ereignis der europäischen Geschichte.

In diesem Kontext war die Bedeutung des Begriffs "Säkularisierung" eindeutig: Er bezog sich auf die Tatsache, dass infolge des Krieges zahlreiche Güter, die zuvor im Besitz der römischen Kirche gewesen waren, unter staatliche Kontrolle gelangten. Man verwendete den Begriff "Säkularisierung", weil "säkular" in der mittelalterlichen Terminologie den Bereich außerhalb der Kirche bezeichnete; da diese Vermögenswerte nun der Kontrolle anderer Staaten als des Kirchenstaates unterstanden, galten sie als "säkularisiert" – und damit als einer unrechtmäßigen Kontrolle unterworfen, ein Standpunkt, den die römische Kirche noch lange Zeit vertrat.

Bis zu diesem Punkt ist die Bedeutung des Begriffs klar. Zieht man jedoch Wikipedia heran, so findet man folgende Definition:

Im 19. Jahrhundert bezeichnete der Ausdruck zunehmend jenen Prozess, in dem gesellschaftspolitische Institutionen und das kulturelle Leben eine fortschreitende Autonomie gegenüber religiöser Kontrolle und Einflussnahme gewannen. In diesem Sinne – der die Säkularisierung als prägendes Merkmal der Moderne begreift – hat der Begriff seine ursprüngliche Neutralität verloren und gegensätzliche Wertungen erfahren: Für die einen steht er für einen positiven Emanzipationsprozess, für die anderen für einen degenerativen Prozess der Entsakralisierung, der den Weg in den Nihilismus ebnet.

Von Klarheit kann hier kaum die Rede sein. Im Gegenteil: Fast jedes Wort in dieser Passage wirft mehr Fragen auf, als es beantwortet. "Säkularisierung", so scheint es, ist das bestimmende Merkmal der "Moderne". Doch anstatt etwas "Neutrales" zu definieren (wobei auch die Bedeutung dieses Begriffs unklar bleibt), zeichnet das Wort die Moderne entweder in einem negativen (nihilistischen) oder in einem positiven (emanzipatorischen) Licht. All dies lässt sich auf die zunehmende Autonomie gesellschaftlicher und politischer Institutionen gegenüber kirchlicher Kontrolle zurückführen.

Während der Begriff anfangs eindeutig war, hat sich die Sachlage inzwischen verkompliziert. Säkularisierung ist nicht mehr bloß die Überführung bestimmter Institutionen aus kirchlicher Kontrolle in die eines Souveräns oder Fürsten; sie ist ein komplexerer Vorgang, der die Genese der Moderne selbst berührt. Die Moderne ist das "säkulare Zeitalter" (Taylor) – die Ära der Säkularisierung –, auch wenn die genaue Bedeutung all dessen unklar bleibt.

Weber e la Secolarizzazione

Laura Giannelli

Abstract (in English)

This section explores the concept of secularization, tracing its historical evolution from a specific legal-political term to one of the defining yet contested concepts of modernity. Originally coined in the seventeenth century after the Peace of Westphalia, "secularization" referred to the transfer of Church property into the hands of secular rulers. Over time, however, the term acquired a broader meaning, describing the growing autonomy of political, social, and cultural institutions from religious authority. The article argues that this expanded definition is far from unambiguous, as secularization has been interpreted both as a positive process of emancipation and as a negative process of desacralization leading to nihilism. Consequently, secularization can no longer be understood merely as the redistribution of ecclesiastical property, but as a complex historical process intimately connected with the emergence of modernity itself. Drawing on Charles Taylor's notion of the "secular age" and Ernst Troeltsch's influential work *Protestantism and Progress* (1906), the text highlights how the debate over secularization remains central to understanding the origins, identity, and cultural trajectory of the modern world.

Laura Giannelli

Was ist Säkularisierung?

Das Wort „Säkularisierung“ wurde erstmals im 17. Jahrhundert verwendet, im Anschluss an den verheerenden Krieg, der 1648 endete – einen Konflikt, der weite Teile Europas dreißig Jahre lang verwüstete und das politische Gleichgewicht des Kontinents veränderte. Der Dreißigjährige Krieg war ein entscheidendes Ereignis der europäischen Geschichte.

In diesem Kontext war die Bedeutung des Begriffs „Säkularisierung“ eindeutig: Er bezog sich auf die Tatsache, dass infolge des Krieges zahlreiche Güter, die zuvor im Besitz der römischen Kirche gewesen waren, unter staatliche Kontrolle gelangten. Der Begriff „Säkularisierung“ wurde gewählt, weil in der mittelalterlichen Terminologie der „weltliche“ (säkulare) Bereich außerhalb der Kirche lag; da diese Vermögenswerte nun der Kontrolle anderer Staaten als des Kirchenstaates unterstanden, galten sie als „säkularisiert“ – und damit als einer unrechtmäßigen Kontrolle unterworfen, ein Standpunkt, den die römische Kirche noch lange Zeit vertrat.

Bis zu diesem Punkt ist die Bedeutung des Begriffs klar. Zieht man jedoch Wikipedia heran, so findet man folgende Definition:

Im 19. Jahrhundert bezeichnete der Ausdruck jenen Prozess, in dem gesellschaftspolitische Institutionen und das kulturelle Leben zunehmend Autonomie gegenüber religiöser Kontrolle und Einflussnahme gewannen. In diesem Sinne – der die Säkularisierung als prägendes Merkmal der Moderne begreift – hat der Begriff seine ursprüngliche Neutralität verloren und widersprüchliche Wertungen erfahren: Für die einen bedeutet er einen positiven Emanzipationsprozess, für die anderen hingegen einen degenerativen Prozess der Entheiligung (Desakralisierung), der den Weg in den Nihilismus ebnet.

Von Klarheit kann hier kaum die Rede sein. Tatsächlich wirft fast jedes Wort in dieser Passage mehr Probleme auf, als es löst. „Säkularisierung“ erscheint als das bestimmende Merkmal der „Moderne“. Doch anstatt etwas „Neutrales“ zu bezeichnen

(wobei auch die Bedeutung dieses Begriffs unklar bleibt), charakterisiert das Wort die Moderne entweder in negativer (nihilistischer) oder in positiver (emanzipatorischer) Hinsicht. All dies wird auf die zunehmende Autonomie gesellschaftlicher und politischer Institutionen gegenüber kirchlicher Kontrolle zurückgeführt.

Mag der Begriff zu Beginn auch eindeutig gewesen sein, so hat sich die Sachlage seither verkompliziert. Säkularisierung ist nicht mehr bloß die Überführung bestimmter Institutionen aus kirchlicher Kontrolle in diejenige des Souveräns oder Fürsten; sie ist ein weitaus komplexerer Vorgang, der die Entstehung der Moderne selbst berührt. Die Moderne ist das „säkulare Zeitalter“ (Taylor) – die Ära der Säkularisierung –, auch wenn die genaue Bedeutung all dessen unklar bleibt. Die Debatte wurde vor allem von einem schmalen Buch geprägt, das Ernst Troeltsch (Theologe, Historiker und Religionsphilosoph) 1906 unter dem Titel **Protestantismus und Fortschritt** (ursprünglich **Protestantismus in der Entstehung der modernen Welt**) veröffentlichte und in dem die Moderne ausdrücklich als weltlich und säkular charakterisiert wird.

Was sind für Troeltsch die bestimmenden Merkmale der Moderne, und wie stehen sie zur Säkularisierung? Die Antwort auf die erste Frage fällt eindeutig aus. Die europäisch-amerikanische Moderne – denn um diese geht es hier – ist durch einen Prozess gekennzeichnet, in dem Vernunft und Individuen autonom werden.

Alles steht im Zeichen der Autonomie.

Autonomie, die sich als Individualismus äußert – das heißt als Behauptung der individuellen Freiheit gegenüber allen organischen Bindungen und als Relativismus der Werte; Autonomie als wissenschaftliche Rationalisierung von Natur, Wirtschaft und Gesellschaft; Autonomie als historistische und pantheistische Auffassung der Wirklichkeit, aus der jegliche Transzendenz und jeglicher metaphysische Absolutismus verbannt sind. Die Entwicklung der kapitalistischen Marktwirtschaft, der enorme Fortschritt der Technik („die in zwei Jahrhunderten mehr geleistet hat als zuvor in zwei Jahrtausenden“³), das Bevölkerungswachstum, die mittlerweile weltweite Dimension von Handel und politischen Beziehungen – all dies ist typisch für die moderne Welt und ihre Emanzipation von jenen Mächten (vor allem der römisch-katholischen Kirche), die sie unter Vormundschaft halten wollten.

Im Gegensatz zu jenen, die all dies als Auflösung betrachten (die von Wikipedia erwähnte nihilistische „Entsakralisierung“), vertritt Troeltsch eine völlig andere Ansicht:

In der modernen Welt begegnet man auf Schritt und Tritt nicht der Auflösung, sondern einem kraftvollen Aufbruch zu neuen Gestaltungen; und an die Stelle einer verzweifelten Ohnmacht zwischen Fantasie und Skepsis tritt eine zunehmend intensive und realistische Beherrschung der Dinge⁴. Die moderne Welt ist durchdrungen von „Optimismus“ und Fortschrittsglaube. In diesem Punkt hegt Troeltsch (der zu Beginn des 20. Jahrhunderts schrieb) keinerlei Zweifel – die Katastrophen, die Europa und der Welt bevorstanden, lagen noch in der Zukunft. Ein Problem ergibt sich jedoch, wenn man nach den historischen Ursprüngen der Moderne fragt. Wie bereits erwähnt, ging es aus der Auflösung der mittelalterlichen Welt hervor – einer Weltordnung, in der nicht Autonomie, sondern menschliche Heteronomie vorherrschte: das heißt die Abhängigkeit von der **Lex*

Dei* (speziell der *Lex Moisi* bzw. dem Dekalog und der *Lex Christi* bzw. dem Evangelium) und vor allem von der Lex Ecclesiae (dem Kirchenrecht), welches auch die stoische philosophische Tradition – nämlich die Lex Naturae – mit einschloss.

Der mittelalterliche Mensch unterstand zwei oder mehr Gesetzen und deren Autorität. Die mittelalterliche Zivilisation war eine „Autoritätszivilisation“; die moderne Welt entstand aus der Auflösung dieses disziplinierenden Prinzips.

Doch was verursachte diese Auflösung? Im Gegensatz zur Interpretation J. Burckhardts (im Text nicht zitiert, aber offensichtlich vorausgesetzt) – der die Zivilisation des italienischen Humanismus und der Renaissance als die Kraft sah, die das Mittelalter auflöste – legt Troeltsch den Schwerpunkt auf den Protestantismus. Obwohl auch andere historische Faktoren berücksichtigt werden müssen, ist die Diagnose eindeutig:

Und doch ist die immense Bedeutung der protestantischen Bewegung für die Entstehung der modernen Welt unbestreitbar; die „große Frage“ besteht allein darin, zu bestimmen, worin diese Bedeutung tatsächlich und konkret besteht.

Kurz gesagt, während es keinen Zweifel daran gibt (wir werden den Grund im nächsten Absatz sehen), dass die Verbindung zwischen Moderne und Protestantismus besteht – nämlich, dass erstere ohne letzteren undenkbar wäre –, liegt die „große Frage“ darin, die spezifischen Merkmale des letzteren zu identifizieren, die den Aufstieg der ersteren begünstigten.

Weber, Protestantismus und Kapitalismus

Wir unterbrechen unsere Analyse von Troeltsch, um auf das Werk einzugehen, auf das sich der Gelehrte bezieht – eine Schrift, die in vielerlei Hinsicht als Grundlage für sein eigenes Werk dient. Die Rede ist von Max Webers berühmtem Essay *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, der 1905 veröffentlicht wurde. Auch wenn die These des deutschen Soziologen weithin bekannt ist, lohnt es sich dennoch, ihre wesentlichen Merkmale zusammenzufassen.

Wie schon Marx vor ihm hegte Weber keinen Zweifel daran, dass der Kapitalismus die beherrschende Kraft der Moderne darstellte; er setzte den Kapitalismus jedoch nicht mit bloßer Gier gleich, sondern mit dem rationalen, präzise kalkulierten Streben nach einer kontinuierlichen und unbegrenzten Gewinnsteigerung. Der Kapitalismus verkörpert den Höhepunkt wirtschaftlicher Rationalität – ein Punkt, in dem auch Marx zugestimmt hätte. Der Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass für Weber die kapitalistische Zivilisation niemals ohne ihre spezifische „Ethik“ hätte entstehen können. Damit die heute vorherrschende umfassende wirtschaftliche Rationalität entstehen und sich etablieren konnte, bedurfte es eines Zusammenspiels von Ursachen, die sich nicht auf rein ökonomische Faktoren reduzieren lassen.

Um dies zu verstehen, genügt eine einfache Frage: Warum entwickelte sich die kapitalistische Wirtschaft in Europa und nicht in China oder Indien – Regionen, die auf ein großartiges kulturelles Erbe sowie eine bedeutende rationale und wirtschaftliche Entwicklung verweisen konnten? Und warum entstand der Kapitalismus – selbst innerhalb Europas – in den Niederlanden und England und nicht etwa in Spanien oder Italien? Schließlich reichen die Anfänge des Kapitalismus bis in die italienischen

Stadtstaaten des 14. Jahrhunderts, wie Venedig und Florenz, zurück. Warum also entwickelte sich der moderne Kapitalismus erst später und an einem anderen Ort? Daraus ergibt sich folgende Arbeitshypothese:

Die Entstehung einer „Wirtschaftsgesinnung“ – des „Ethos“ einer Wirtschaftsform – ist durch spezifische religiöse Glaubensgrundsätze bedingt. Der hier verfolgte Ansatz besteht darin, den Zusammenhang zwischen dem Ethos der modernen Wirtschaft und der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus zu untersuchen. Mit anderen Worten: Die These lautet, dass die kapitalistische Wirtschaft – die heute in der gesamten westlichen Welt vorherrscht – zu ihrer Entstehung und Etablierung nicht nur eine Reihe materieller Voraussetzungen, sondern auch ein spezifisches „Ethos“ benötigte. Kurz gesagt: Der Kapitalismus ist nicht bloß eine Produktionsweise, wie Marx annahm (auch wenn dieser Punkt umstritten ist), sondern besitzt zudem einen „Geist“, der eng mit der protestantischen Ethik verknüpft ist.

Worum geht es hier? In der zitierten Passage sind wir auf den Ausdruck „rationale Ethik des asketischen Protestantismus“ gestoßen. Dieser Ausdruck ist bemerkenswert, denn jeder, der auch nur über geringste Kenntnisse der Geschichte des modernen Christentums verfügt, weiß, dass die protestantische Reformation asketische Bewegungen – und insbesondere klösterliche Einrichtungen innerhalb des Katholizismus – abgeschafft hat. Bereits 1520 distanzierte sich Luther (selbst ein Augustinermönch) im Namen des „allgemeinen Priestertums der Gläubigen“ von der katholischen Auffassung geistlicher Stände und kirchlicher Hierarchie. Seiner Ansicht nach ist jeder Christ – das heißt jeder Getaufte – gleichberechtigter Teil des „Leibes Christi“. Es gibt keine „ontologischen“ Unterschiede zwischen Priestern und „bloßen Laien“ – als wären Erstere „christlicher“ als Letztere oder in den Augen Gottes wichtiger! Vor Gott befindet sich jeder Christ in derselben Lage wie jeder andere: als ein Sünder, der allein durch die Gnade des Herrn erlöst ist.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Christen nach Luthers Auffassung keine „Aufgabe“ oder Mission hätten. Der Reformator verwendet das deutsche Wort *Beruf* (das man mit „vocation“ oder „calling“ übersetzen könnte), um das Verhältnis zu beschreiben, das Christen zum weltlichen Leben – in Familie und Beruf – haben sollten. Die „Berufung“ des Christen besteht nicht darin, in ein Kloster einzutreten, sondern das tägliche Leben als eine von Gott zugewiesene religiöse Aufgabe zu gestalten.

Man darf nicht übersehen, dass das deutsche Wort *Beruf* – ebenso wie das englische „calling“ – zumindest an ein religiöses Konzept anklingt: das einer von Gott zugewiesenen Aufgabe [...]. Und wenn man der Geschichte des Wortes nachgeht [...], zeigt sich, dass keines der historisch katholischen Völker – ebenso wenig wie die Völker der klassischen Antike – über einen Ausdruck mit einer vergleichbaren Konnotation verfügt [...], während ein solcher bei allen überwiegend protestantischen Völkern existiert.⁷

Im Protestantismus besteht die Berufung des Christen darin, sein Leben in der Gesellschaft religiös zu gestalten und sein Handeln mit einem religiösen statt eines weltlichen Wertes zu versehen. Weber meint damit nicht, dass Luther von einem

„kapitalistischen Geist“ angetrieben wurde. Im Gegenteil: Seine Denkweise war in vielerlei Hinsicht noch mittelalterlich geprägt. Bekannt ist beispielsweise seine entschiedene Verurteilung jeglicher Form von Wucher (d. h. der Kreditvergabe gegen Zinsen) – was er als gänzlich unvereinbar mit der Nächstenliebe betrachtete, obgleich sich ohne dies ein für die kapitalistische Wirtschaft unerlässliches Kreditsystem niemals hätte entwickeln können. Man könnte weitere Beispiele anführen, doch entscheidend ist, Webers These genau zu verfolgen. Halten wir sie noch einmal fest: Weder Luther noch die anderen Reformatoren waren „Kapitalisten“ im eigentlichen Sinne des Wortes; dennoch verlieh gerade das Konzept des „Berufs“ der Arbeit einen Stellenwert, der in der katholischen Welt unbekannt war. Damit der Kapitalismus entstehen konnte, war es unerlässlich, dass die Menschen ihre Arbeit als empfanden.

Genau dies geschah in den von der Reformation erfassten Ländern – im Gegensatz zu den katholischen Gebieten, die an einer „mittelalterlichen“ Arbeitsauffassung festhielten.

Hinzu kommt ein zweiter Aspekt der protestantischen Theologie, der insbesondere für die Reformation Calvins charakteristisch ist. Hier wird die Erörterung noch heikler, da sich der Kapitalismus vor allem in Ländern entwickelte, die zum Calvinismus übergegangen waren (Niederlande, Schottland, die puritanischen nordamerikanischen Kolonien usw.). Mehr noch als der Luthertum war es der Calvinismus, der die eigentliche „Ethik“ des Kapitalismus lieferte. Welchen zentralen Beitrag leistete der Calvinismus nun zur Entstehung des Kapitalismus?

Weber sieht diesen in der Lehre von der doppelten Prädestination. Zwar handelt es sich hierbei um ein theologisches Konzept, das bereits bei Augustinus vorlag und von Luther aufgegriffen wurde; doch misst ihm Calvin – so Weber – eine weitaus größere Bedeutung bei. Was beinhaltet diese Lehre? Im Gegensatz zu jenen, die vertraten, der Mensch könne das Heil durch Verdienste aus guten Taten erlangen, betonte Augustinus nachdrücklich, dass das Heil dem Menschen allein aufgrund des Sühneopfers Christi zuteilwerde und der Glaube selbst ein Geschenk Gottes sei. Kurz gesagt: Der Mensch wird nicht durch eigene Werke gerettet, sondern durch Gottes Wirken in Christus; die Anrechnung der Verdienste des Sohnes auf die Heiligen wird bereits vor deren Geburt beschlossen. Der Heilige ist somit zum Heil vorherbestimmt. Calvin fügte hinzu, dass folglich auch die Verdammten zur Verdammnis bestimmt seien, da dieser Zustand mit dem Fehlen der heiligmachenden Gnade einhergehe. Daraus ergibt sich die Einteilung der Menschheit in Erwählte und Verdammte, wobei beide Gruppen bereits vor ihrer Geburt für ihr jeweiliges Schicksal vorherbestimmt sind. Calvin-Forscher haben darauf hingewiesen, dass das theologische Konzept der doppelten Prädestination in seinem Hauptwerk (*Unterricht in der christlichen Religion*) für den Gesamtaufbau des Werkes eine eher untergeordnete Rolle spielt. Für Weber war dies jedoch zweitrangig; ihm genügte die Feststellung, dass die doppelte Prädestination – auch wenn sie für Calvin selbst nicht im Mittelpunkt stand – für die puritanischen Calvinisten des 17. Jahrhunderts von zentraler Bedeutung war.

Denn die entscheidende Frage – die für uns ausschlaggebende – lautet: Wie wirkte sich diese Theorie in einer Epoche aus, in der das Jenseits nicht nur wichtiger, sondern in vielerlei Hinsicht auch gewisser war als alle Belange des irdischen Lebens? Tatsächlich musste sich genau diese Frage für jeden einzelnen Gläubigen rasch erheben und alle anderen Interessen in den Hintergrund drängen: Gehöre ich zu den Erwählten? Und wie kann ich Gewissheit über diese Erwählung erlangen? Für Calvin selbst stellte dies kein Problem dar. Er sah sich als „Werkzeug“ und war sich seines eigenen Gnadenstandes gewiss.

Was für Calvin kein Problem darstellte (sein eigenes Heil), wurde für viele seiner Anhänger zu einem solchen. Dies ist zumindest die These, die Weber entwickelt, indem er in dem unermüdlichen Arbeitseifer vieler Puritaner – insbesondere in Nordamerika während des 17. und 18. Jahrhunderts – das Streben nach **certitudosalutis**, also der Heilsgewissheit, erkennt. Mit anderen Worten: Durch ihren wirtschaftlichen Erfolg strebten die Puritaner nicht nach etwas Weltlichem (einem angenehmen Leben, persönlicher Zufriedenheit, gesellschaftlichem Ansehen usw.), sondern nach etwas Jenseitigem: der Gewissheit, zur Seligkeit vorherbestimmt zu sein. Aufgrund einer Kombination historischer Umstände – die in Webers Buch akribisch dokumentiert sind – war die **certitudosalutis** nicht mehr bloß ein inneres Gefühl, wie es noch bei Augustinus, Luther oder Calvin der Fall gewesen war. Persönlicher Glaube und Selbstreflexion genügten nicht mehr; für die Puritaner war eine äußere, objektive Bestätigung von Gottes wohlwollendem Blick auf sie unerlässlich.

Die Situation ist zweifellos eigenartig. Weder Jesus noch seine Jünger waren, wie allgemein bekannt ist, Eigentümer; im Gegenteil, sie waren für ihre Armut bekannt. Dasselbe ließe sich von vielen Propheten des Alten Testaments sowie von zahlreichen Heiligen der christlichen Geschichte sagen (man denke etwa an den heiligen Franziskus). Im Grunde könnte man sogar das Gegenteil behaupten: dass gerade die Armen sich Gottes Wohlwollen gewiss sein konnten. Doch die Zeiten hatten sich offensichtlich gewandelt, denn für die amerikanischen Puritaner war es unvorstellbar, dass ein von Gott gesegneter Mensch in Armut leben sollte.

So traten an die Stelle der demütigen Sünder, denen Luther Gnade verheißen hatte – vorausgesetzt, sie wandten sich mit Reue und Glauben an Gott –, jene selbstbewussten „Heiligen“ der puritanischen Marktplätze: Männer, hart wie Stahl, die jener Heldenzeit des Kapitalismus angehörten und – in vereinzelten Fällen – bis heute fortbestehen. Zugleich wurde unermüdliche berufliche Arbeit nachdrücklich gefördert, da sie als das wichtigste Mittel zur Erlangung von Selbstgewissheit galt; sie – und nur sie – zerstreute religiöse Zweifel und verschaffte Gewissheit über den eigenen Gnadenstand. Auf diese Weise lässt sich verstehen, was Weber unter protestantischer Askese verstand. Wir haben festgestellt, dass der Protestantismus oberflächlich betrachtet die klösterliche Askese und – allgemeiner gesprochen – jegliche Trennung zwischen religiösem Leben und weltlicher Sphäre aufhob. In welchem Sinne lässt sich also bei den Calvinisten von „Askese“ und „Entsagung“ sprechen? Weber spricht bei den Puritanern von einer „rein innerweltlichen Askese“ und kennzeichnet damit – in religiöser Hinsicht – deren äußerst

konsequente Entsagung jeglicher Form von Genuss oder Befriedigung, die sie aus ihren wirtschaftlichen Erträgen hätten ziehen können. Weber leitet seinen Aufsatz mit Zitaten von Benjamin Franklin ein – einem der Gründerväter der Vereinigten Staaten; Wikipedia führt ihn als einen der Männer an, die aufgrund ihres konsequenten Pragmatismus das „amerikanische Ethos“ am besten verkörpern.

Weber bezeichnet diesen ethischen Rigorismus als „innerweltliche Askese“. Der Puritaner strebt nicht nach Gewinn um bloßer hedonistischer Befriedigung willen; vielmehr gönnt er sich keinerlei Vergnügen, sondern arbeitet unermüdlich einzig und allein daran, die Gewissheit seines eigenen Heils zu erlangen.

Vor allem ist das **summum bonum** dieser „Ethik“ – Geld zu verdienen, immer mehr Geld, bei gleichzeitigem strikten Verzicht auf jegliches spontane Vergnügen – so frei von eudaimonistischen oder gar hedonistischen Erwägungen und so rein als Selbstzweck konzipiert, dass es – gemessen am „Glück“ oder „Nutzen“ des Einzelnen – als etwas gänzlich Transzendentes und jedenfalls als unbestreitbar Irrationales erscheint.

Der ursprüngliche Anstoß für den Prozess der kapitalistischen Akkumulation ging – entgegen Marx' Auffassung – nicht bloß von ökonomischen oder politischen Umständen aus, sondern auch von einem religiösen Impuls: dem Streben nach dem Heil. Die Puritaner, an die sich Franklin wandte, hatten keinerlei Ähnlichkeit mit dem säkularisierten Kapitalisten des 19. oder 20. Jahrhunderts; sie waren angetrieben vom Streben nach Gott, nicht nach Mammon. Doch gemäß dem bekannten Vico'schen Prinzip der „Heterogonie der Zwecke“ dienten sie letztlich eher dem Mammon als Gott. Das heißt, sie trugen zur Schaffung des modernen kapitalistischen Systems bei, das alle anderen Interessen – einschließlich der religiösen – dem bloßen ökonomischen Profit untergeordnet hat. Heute operiert der Kapitalismus unabhängig von jeglicher ethischen oder religiösen Motivation und hat ein System geschaffen, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt:

Die moderne kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein gewaltiger Kosmos, in den der Einzelne hineingeboren wird und der – zumindest für ihn als Individuum – einen faktisch unveränderlichen Lebensraum darstellt; er ist ihm vorgegeben, und er muss darin leben. Sie zwingt dem Einzelnen die Normen wirtschaftlichen Handelns auf, sofern er in den Marktkomplex eingebunden ist. Der Fabrikant, der konsequent gegen diese Normen verstößt, wird mit derselben Unausweichlichkeit wirtschaftlich eliminiert, mit der der Arbeiter, der sich ihnen nicht anpassen kann oder will, schließlich arbeitslos auf der Straße landet.

Der kapitalistische Geist wurde durch die protestantische Ethik der Puritaner geprägt, die die **certitudosalutis** – die Gewissheit ihrer Erwählung durch die Gnade – im wirtschaftlichen Erfolg suchten. Es ging ihnen nicht um Geld, für persönlichen oder hedonistischen Gebrauch, sondern vielmehr um Gott und das eigene Seelenheil. Inzwischen hat sich der Kapitalismus zu einem „eisernen Käfig“ gewandelt, der völlig unabhängig von jeglicher religiösen Motivation agiert und perfekt nach seinen eigenen immanenten Regeln funktioniert. Säkularisierung ist in diesem Sinne ein wahrer Akt der Profanierung. Die ursprünglichen religiösen Beweggründe haben ihren eigenen Ursprung ausgelöscht und einem rücksichtslos profanen Handeln Platz gemacht. Letztlich spielen

Religionen für Weber keine öffentliche Rolle mehr, da der eiserne Käfig der technokapitalistischen Rationalität der Moderne nun völlig autonom funktioniert – auch wenn religiöse Überzeugungen ein entscheidender Faktor für seine Verbreitung waren.

Severino e il Parmenidismo oggi

Marco Compagnone

Abstract (in English)

This article examines the philosophical challenge that Emanuele Severino (1912–2020) posed to Christian metaphysics through an analysis of his early mature thought, with particular attention to *Essenza del nichilismo* (1971). Although widely regarded as one of the most significant Italian philosophers after Giovanni Gentile and among the foremost thinkers of postwar philosophy, Severino also occupies a unique place in twentieth-century intellectual history as the last philosopher formally condemned by the Roman Catholic Church for heresy and atheism. The article reconstructs the historical and doctrinal context of this condemnation, arguing that the judgment of the Congregation for the Doctrine of the Faith correctly recognized the profoundly anti-Christian implications of Severino's philosophy. Rather than beginning with the highly technical *La struttura originaria* (1958), the analysis focuses on the opening essay of *Essenza del nichilismo*, "Returning to Parmenides," which has often led scholars to classify Severino's thought as a form of "Neo-Parmenideanism." The article argues that this label is reductive, since Severino's reinterpretation of Parmenides constitutes not merely a revival of ancient ontology but the foundation of a radical critique of nihilism and of the metaphysical assumptions underlying the Christian conception of creation, becoming, and transcendence. By reassessing this pivotal text, the study seeks to clarify the originality and philosophical significance of Severino's project beyond its conventional historiographical classification.

Marco Compagnone

Emanuele Severino (1912–2020) war nicht nur vielleicht der bedeutendste italienische Philosoph nach Giovanni Gentile und einer der bedeutendsten der weltweiten Nachkriegsphilosophie, sondern auch der letzte Intellektuelle, zumindest bis heute, der von der römisch-katholischen Kirche wegen Häresie und Atheismus angeklagt und verurteilt wurde. Glücklicherweise handelte es sich um eine unblutige Verurteilung, die dem Philosophen nicht nur nicht das Leben nahm, sondern nicht einmal seine Lehrtätigkeit einschränkte, die sich seitdem über Jahre hinweg glücklich fortsetzte und weiterhin viele römische Theologen – etwa Piero Coda, Pierangelo Sequeri, Bruno Forte usw. – provozierte (im etymologischen Sinn des Wortes).

Ausgebildet in der Schule des Neuthomisten Gustavo Bontadini, wurde Severino bereits mit 25 Jahren zum Professor für Geschichte der Philosophie an der Katholischen Universität Mailand berufen. Er lehrte dort einige Jahre, bis ihn 1969 die Kongregation für die Glaubenslehre (ehemals Heiliges Offizium) nach einer inquisitorischen Prüfung seiner Werke wegen der Unvereinbarkeit seines Denkens mit den Grundlagen der katholischen Religion ausschloss. Cornelio Fabro, der die Prüfung leitete, erklärte:

[Severino] kritisiert die Auffassung von der Transzendenz Gottes und die Grundpfeiler des Christentums an der Wurzel, wie es vielleicht kein Atheismus und keine Häresie je getan haben.

Glücklicherweise war es im 20. Jahrhundert nicht mehr möglich, Atheisten und Häretiker auf den Scheiterhaufen zu schicken oder einzusperren; im Gegenteil, nach Aussage des Betroffenen selbst wurde der Prozess mit Höflichkeit und Freundlichkeit geführt. Das ist dem pastoralen Verhalten der römischen Kirche anzurechnen, denn wir sind der Ansicht, dass Fabros Urteil in der Sache richtig war: Severinos Denken stellt tatsächlich eine der größten und radikalsten Kritiken des Christentums dar. Es lohnt sich

daher, es eingehend zu untersuchen, beginnend mit den Schriften, die die Kongregation für die Glaubenslehre geprüft hat.

Wenn wir an dieser Stelle *La struttura originaria* von 1958 (eines der theoretisch anspruchsvollsten Werke der zeitgenössischen Philosophie, nicht nur Italiens) beiseitelassen, ist es für unseren Zweck sinnvoll, von **Essenza del nichilismo** auszugehen, in dem der Autor eine Reihe von Aufsätzen sammelt, die zwischen 1964 und 1971 in Zeitschriften erschienen und 1971 erstmals als Band veröffentlicht wurden. Wir werden uns zunächst auf den ersten Aufsatz konzentrieren, der heute das erste Kapitel des Buches bildet und aus den Gründen, die wir sehen werden, Anlass zu einer vielleicht allzu raschen historiographischen Einordnung des Denkens des Autors gegeben hat. Da dieser Aufsatz den Titel „Zu Parmenides zurückkehren“ trägt, wollte man Severinos Denken als „Neoparmenideismus“ einordnen und erfasste dabei nur teilweise, worum es auf diesen Seiten tatsächlich ging.

Beginnen wir mit dem ebenso entschiedenen wie radikalen Eingangssatz.

Die Geschichte der abendländischen Philosophie ist die Geschichte der Verfälschung und des Vergessens des Sinnes des Seins, wie er ursprünglich vom ältesten Denken der Griechen erblickt wurde.

Wie Heidegger (dessen Denken Severino in seiner Abschlussarbeit bei Bontadini behandelt hatte) vertritt Severino die Auffassung, dass die Geschichte der abendländischen Philosophie in einer fortschreitenden Verfälschung des Sinnes des Seins besteht. Diese Verfälschung besteht jedoch nicht in der Vergessenheit oder einem uneigentlichen Verständnis des Seins, wie Heidegger meint, sondern viel präziser in seiner Verneinung. Mit anderen Worten: Die abendländische Philosophie fällt mit der Verneinung des Seins zusammen, das heißt mit dem Nihilismus. Der Westen ist nihilistisch. Mit diesem Begriff meint Severino nicht einen allgemeinen Verlust moralischer oder religiöser Werte – etwa den Mangel an Achtung vor dem menschlichen Leben oder der Tradition –, sondern die Überzeugung, dass das Sein nichts ist. Nihilismus ist im Wesentlichen nichts anderes als die Verneinung des Seins, das heißt seine Identifikation mit seinem Gegenteil, dem Nichts. Heidegger hingegen spricht vom Nihilismus als Vergessen der ontologischen Differenz zwischen Seiendem und Sein, sagt aber niemals, dass das Sein dadurch mit dem Nichts identifiziert werde. Genau dies ist jedoch Severinos These, wie wir im Folgenden sehen werden.

Bevor der Sinn des Seins durch die Geschichte des Abendlandes verfälscht wurde, wurde er von den ersten griechischen Denkern erblickt. Das Verb ist wichtig und sollte hervorgehoben werden, um das Missverständnis des „Neoparmenideismus“ von Anfang an zu vermeiden. Die ersten Griechen und insbesondere Parmenides erblickten den Sinn des Seins. Sie verstanden ihn gewiss weit besser, als es in der späteren Geschichte (von Platon an) der Fall sein sollte, aber sie erblickten ihn nur: Das heißt, sie verstanden ihn nicht angemessen. Mit anderen Worten: Severino „kehrt“ nicht zu Parmenides zurück, um dessen Denken sklavisch zu wiederholen, sondern um das vollständig zu entfalten, was der Eleate „erblickt“ hatte – oft im Gegensatz zu seinem eigenen Denken.

Der Passus ist inhaltlich dicht und erfüllt eine wichtige programmatische Funktion: Er führt nicht nur Severino als philosophische Figur ein, sondern begründet zugleich, weshalb seine Auseinandersetzung mit dem Christentum im Zentrum der folgenden Untersuchung stehen soll. Gleichwohl gibt es einige Punkte, die aus wissenschaftlicher Sicht präzisiert oder stilistisch überarbeitet werden könnten.

Zunächst ist der Einstieg bewusst zugespitzt. Die Behauptung, Severino sei „vielleicht der bedeutendste italienische Philosoph nach Giovanni Gentile und einer der bedeutendsten

der weltweiten Nachkriegsphilosophie“, besitzt einen essayistischen Charakter und erzeugt Aufmerksamkeit. Für einen wissenschaftlichen Text wäre jedoch zu überlegen, ob eine solche Wertung nicht stärker relativiert oder historisch kontextualisiert werden sollte. Die internationale Rezeption Severinos war zweifellos bedeutend, blieb aber im Vergleich zu Denkern wie Heidegger, Gadamer, Derrida oder Habermas begrenzter. Formulierungen wie *einer der originellsten* oder *einer der einflussreichsten italienischen Philosophen des 20. Jahrhunderts* wären schwerer angreifbar.

Besonders gelungen erscheint dagegen die Verbindung zwischen der kirchlichen Verurteilung und der philosophischen Radikalität seines Denkens. Die Bemerkung, Severino sei der letzte Intellektuelle gewesen, der von der katholischen Kirche wegen Häresie verurteilt wurde, ist historiographisch interessant und schafft sofort den Zusammenhang zwischen Biographie und Werk. Der ironische Zusatz über die „unblutige Verurteilung“ lockert den Text auf und verdeutlicht zugleich den historischen Abstand zur vormodernen Inquisition. Allerdings bewegt sich die Formulierung auf einem schmalen Grat zwischen Ironie und Polemik. In einem streng wissenschaftlichen Kontext könnte eine nüchternere Formulierung überzeugender wirken.

Sehr überzeugend ist die Einbettung des Zitats von Cornelio Fabro. Dadurch wird die These, Severinos Philosophie stelle eine fundamentale Herausforderung für das Christentum dar, nicht lediglich vom Verfasser behauptet, sondern durch einen der wichtigsten katholischen Philosophen des 20. Jahrhunderts bestätigt. Gerade dieser argumentative Kunstgriff verleiht dem Text Autorität.

Diskussionswürdig ist hingegen der Satz *„wir sind der Ansicht, dass Fabros Urteil in der Sache richtig war“*. Hier tritt der Autor ausdrücklich als interpretierende Instanz auf. Das ist legitim, sofern der Text bewusst essayistisch angelegt ist. Handelt es sich dagegen um eine wissenschaftliche Monographie oder einen Fachaufsatz, wäre es stilistisch eleganter, die Bewertung indirekt zu formulieren, etwa: *Wie sich zeigen wird, trifft Fabros Diagnose den Kern von Severinos Philosophie: Tatsächlich entwickelt Severino eine der radikalsten Kritiken der metaphysischen Voraussetzungen des Christentums*. Dadurch wird dieselbe These vertreten, ohne dass der Autor explizit als Richter auftritt. Auch der Übergang zu *Essenza del nichilismo* überzeugt methodisch. Er macht nachvollziehbar, weshalb nicht mit *La struttura originaria* begonnen wird, sondern mit einem Werk, das für die Fragestellung zugänglicher ist. Besonders gelungen ist die Kritik an der verbreiteten Charakterisierung Severinos als „Neoparmenideer“. Hier kündigt der Text bereits eine historiographische Korrektur an und weckt Interesse für die folgende Analyse. Insgesamt zeichnet sich der Abschnitt durch eine klare argumentative Architektur aus: biographische Einordnung – kirchliche Rezeption – philosophische Bedeutung – methodische Entscheidung – Forschungsproblem. Diese Struktur funktioniert sehr gut. An einigen Stellen könnte der Ton jedoch etwas stärker zwischen wissenschaftlicher Distanz und essayistischer Zuspitzung austariert werden. Gerade weil der Text philosophisch ambitioniert ist, gewinnt er an Überzeugungskraft, wenn die provokanten Thesen möglichst aus der Rekonstruktion der Argumente selbst hervorgehen und nicht bereits durch wertende Formulierungen vorweggenommen werden. Inhaltlich ist der wichtigste Gedanke des Passus meines Erachtens jedoch ein anderer: Er deutet an, dass die eigentliche Radikalität Severinos nicht in einer gewöhnlichen Religionskritik liegt. Seine Philosophie greift nicht einzelne Dogmen oder die historische Kirche an, sondern den ontologischen Grundbegriff, auf dem sowohl die christliche Schöpfungslehre als auch die gesamte westliche Metaphysik beruhen – nämlich die Annahme, dass Seiendes aus dem

Nichts entstehen und ins Nichts vergehen könne. Damit verschiebt sich die Diskussion von einer theologischen auf eine ontologische Ebene. Genau dieser Übergang dürfte das eigentliche philosophische Zentrum der folgenden Kapitel bilden und sollte vielleicht noch deutlicher angekündigt werden, da er den Leser auf die eigentliche Originalität Severinos vorbereitet.

Wittgenstein dal TRACTATUS alla METAFISICA

Franca Sera

Ludwig Wittgenstein wurde 1889 in Wien in eine der reichsten Familien der Habsburgermonarchie hineingeboren. Sein Vater, ein bedeutender Unternehmer der Stahlindustrie jüdischer Herkunft, ließ seinen Kindern eine technische Ausbildung zukommen, die auf die Fortführung des Familienunternehmens ausgerichtet war und zugleich durch ein dichtes Netz von Beziehungen und Freundschaften mit den bekanntesten Persönlichkeiten des Wiener Kulturlebens geprägt wurde. Die Familie Wittgenstein schätzte und bewunderte die Künste, insbesondere die Musik, und empfing häufig Künstler wie Gustav Klimt, Johannes Brahms und Sigmund Freud in ihrem Haus. Klimt malte und schenkte beispielsweise ein Porträt zur Hochzeit einer von Wittgensteins Schwestern; Brahms führte sein berühmtes Klarinettenkonzert erstmals im Hause Wittgenstein auf, und Freud behandelte eine der Schwestern des Philosophen. Das ständige Streben nach Exzellenz und nach idealen Bedingungen für ein kulturelles Leben löste bei Ludwig einen Zustand eigentümlicher Unruhe aus. Mehrere seiner Geschwister wurden aufgrund ihrer Verachtung für Mittelmäßigkeit und des hohen Lebensstandards in den Selbstmord getrieben, was bei Ludwig ein immer stärkeres existenzielles Unbehagen hervorrief. In Wittgensteins Innerem geriet die wirtschaftliche und kulturelle Wohlhabenheit in Konflikt mit dem Bedürfnis, ein Lebensideal zu finden, das seinen eigenen Erwartungen entsprach und nicht den Plänen seiner Familie. Er besuchte die weiterführende Schule in Linz, wo zur selben Zeit auch Adolf Hitler lernte, und entwickelte Interesse für die Luftfahrttechnik, die er in Berlin und Manchester studierte. Er ließ einen Flugmotor patentieren und begeisterte sich für theoretische Mathematik und Logik. Er trat mit den bedeutendsten Vertretern der analytischen Philosophie in Kontakt und zog zunächst nach Jena, wo er Frege kennenlernte, und anschließend nach Cambridge, wo Russell lehrte. Die Wesenszüge von Ludwigs Persönlichkeit traten deutlich hervor, als er im Alter von vierundzwanzig Jahren nach Norwegen zog und sich dort ein Haus baute, um in Einsamkeit zu leben. Kurz darauf meldete er sich freiwillig zur österreichisch-ungarischen Armee und diente als einfacher Infanteriesoldat. Nicht Patriotismus oder die Flucht vor der Wirklichkeit bewegten Wittgenstein zu diesen Entscheidungen, sondern der Wunsch, ein gewöhnliches Leben zu führen. Er kämpfte an der russischen und italienischen Front, erhielt Auszeichnungen und Medaillen und geriet 1918 in der Nähe von Trient in Gefangenschaft, die bis August 1919 dauerte. Der **Tractatus** ist das einzige Buch, das Wittgenstein zu Lebzeiten veröffentlichte, nachdem er große Schwierigkeiten gehabt hatte, einen Verlag zu finden. Mit dem **Tractatus** war Wittgenstein überzeugt, die grundlegenden Fragen der Philosophie durch die logische Analyse der Welt gelöst zu haben, und entschloss sich deshalb, die akademische Welt zu verlassen. Von 1920 bis 1926 unterrichtete er an Volksschulen in den Alpen Niederösterreichs. Er beschäftigte sich mit Architektur, entwarf das Wiener Wohnhaus einer seiner Schwestern und arbeitete als Gärtner in einem Kloster seiner Heimatstadt. Während dieser Tätigkeit erwog Wittgenstein sogar, Mönch zu werden. Die häufigen Veränderungen und die unterschiedlichen

Tätigkeiten haben die Wittgenstein-Forschung zu der Annahme veranlasst, dass diese Beschäftigungen Gelegenheiten waren, Antworten auf die inneren Unruhen des Philosophen zu finden. Zehn Jahre nach der Veröffentlichung des **Tractatus** nahm Wittgenstein seine philosophischen Forschungen wieder auf, überzeugt davon, weiterhin einen Beitrag zur philosophischen Debatte leisten zu können. Er promovierte in Cambridge, wurde dort Dozent und erhielt nach dem Anschluss Österreichs an Hitlers Deutschland die britische Staatsbürgerschaft. Er blieb dem "konkreten" Leben verbunden und arbeitete während des Zweiten Weltkriegs als medizinischer Assistent in einem Londoner Krankenhaus. Danach zog er nach Irland und begann mit der Arbeit an seinem zweiten Werk, den **Philosophischen Untersuchungen**, die erst nach seinem Tod veröffentlicht wurden. Später verließ er Galway und kehrte nach Cambridge zurück, wo er 1951 im Alter von zweiundsechzig Jahren an Prostatakrebs starb.

Wittgenstein hinterließ zahlreiche Tagebücher und Notizbücher, in denen sowohl seine persönlichen Erlebnisse als auch seine Philosophie festgehalten sind; diese wurden später von Erben, Forschern und Studenten gesammelt und herausgegeben. Die **Geheimen Tagebücher** aus seiner Teilnahme am Ersten Weltkrieg (1914–1916) verbinden persönliche und philosophische Überlegungen, die während der Fronterfahrung entstanden. Das **Blaue Buch** und das **Braune Buch** aus den Jahren 1933–1935 enthalten Mitschriften seiner Universitätsvorlesungen, und die **Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik** von 1956 bestehen aus Notizen aus den Jahren 1937 bis 1944, in denen Wittgenstein die logische Begründung der Mathematik durch Frege und Russell kritisiert. Der frühe Wittgenstein und die Veröffentlichung des *Tractatus*. Der *Tractatus* ist das Hauptwerk des sogenannten "frühen Wittgenstein" und umfasst die Zeit von den ersten Kontakten mit Russell bis zu den frühen zwanziger Jahren und der Rückkehr Wittgensteins nach Cambridge im Jahr 1929. Die deutsche und englische Ausgabe des Werkes sorgten für eine bedeutende Verbreitung in den deutsch- und englischsprachigen Ländern und beeinflussten die Denker des Wiener Kreises. Wittgensteins spätere Distanzierung von diesem Kreis war auf seine wenig positive Reaktion auf den Erfolg seines Werkes zurückzuführen. Eifersüchtig auf seine Arbeit lehnte Wittgenstein die – wenn auch anerkennende – Interpretation seiner Freunde und Leser ab und beanspruchte die ausschließliche Deutungshoheit über den Sinn seines Werkes. Berichten zufolge saß Wittgenstein während der Treffen des Wiener Kreises abseits, las Gedichte und kehrte den Anwesenden den Rücken. Die Lektüre des **Tractatus** erfordert nach seiner Auffassung die Übernahme der Perspektive des Autors, seiner Entstehungsgeschichte und seiner Einsichten und nicht die Perspektive derjenigen, die – wie Frege oder Russell – Interpretationen geliefert haben. Der *Tractatus* beginnt mit der Untersuchung der Natur der Logik. Die Frage, was Logik ist, bildet den Kern der Analysen des frühen Wittgenstein. Dieses Problem übernimmt er aus den logischen Interessen Russells und Freges. Wittgenstein ist der Ansicht, dass das Kriterium zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Logik in der Untersuchung des Wesens der Sprache liegt. Logik kann nach Wittgenstein nur durch Sprache ausgedrückt werden, und die Sprache ist ihrerseits

wesentlich mit der Welt verbunden und mit dem Problem, diese durch Worte zu bezeichnen. Wittgenstein geht von der Feststellung aus, dass der Mensch spricht und versteht und dass Sprache Bedeutung vermitteln kann. So wie Kant Mathematik, Physik und Metaphysik kritisch untersucht, analysiert Wittgenstein die Sprache ausgehend von ihren Bedingungen der Möglichkeit und universellen Gültigkeit. Den Sinn der Sprache zu suchen bedeutet für Wittgenstein, ihre Grenze zu finden, also die Grenze dessen, was gesagt werden kann. Erst wenn diese Grenze erreicht ist, lässt sich die Möglichkeit und das Wesen der Sprache selbst verstehen. Kritiker sehen im *Tractatus* den Beginn der Sprachphilosophie und der späteren Debatten über dieses Thema. Seine Besonderheit liegt in seiner Struktur, seinem Stil und den etwa fünfhundert Sätzen, aus denen die rund fünfzig Seiten des Werkes bestehen. Diese behandeln klassische philosophische Themen und sind in einer Reihe von Kommentaren organisiert, die wiederum kommentiert werden. Ziel dieser Kommentare ist es, die Logik von den sprachlichen Missverständnissen der Metaphysik und Philosophie zu befreien. Die Ontologie ist bei Wittgenstein in die Logik und die Sprache eingebettet. Das Verhältnis zwischen beiden Bereichen wird im *Tractatus* als Abbildung möglicher Sachverhalte und Beziehungen zwischen Gegenständen beschrieben. Bereits auf den ersten Seiten wird deutlich, dass die Welt die Gesamtheit dessen ist, was der Fall ist, und dass diese Gesamtheit aus Tatsachen und nicht aus Dingen besteht. Die Suche nach dem Wesen jeder möglichen Sprache besteht für Wittgenstein darin, die Bedingungen zu bestimmen, unter denen Dinge zu Gegenständen werden. Die Universalität und Gültigkeit sprachlicher Akte erreicht Wittgenstein durch Aussagen, die aus mehreren Namen bestehen und Gegenstände in ihren Beziehungen zueinander bestimmen. Indem nicht von konkreten Dingen – etwa „jenem Apfel“ – gesprochen wird, sondern von möglichen Sachverhalten wie „Der Apfel liegt auf dem Tisch“, lassen sich mögliche Sachverhalte darstellen. Die Möglichkeit, verschiedene Sachverhalte auszudrücken, hängt von der logisch geordneten Kombination mehrerer Namen ab.

Wittgenstein bezeichnet die Übereinstimmung einer Aussage mit einem Sachverhalt als Tatsache, während ein Sachverhalt die Verbindung zwischen Gegenständen ist. Die Welt besteht aus aufeinanderfolgenden Tatsachen und tatsächlich bestehenden Sachverhalten, niemals aus isolierten oder beliebig zusammengefügt Dingen. Das Denken verhält sich zur Welt, indem es logische Bilder von Tatsachen und Aussagen bildet. Der vierte Hauptsatz des **Tractatus** definiert den Gedanken als sinnvollen Satz. Denken bedeutet für Wittgenstein, Sätze zu formulieren; diese liefern als Bilder der Wirklichkeit Modelle der Realität, wie wir sie uns vorstellen. Denken bedeutet daher, Sätze zu kombinieren und die Welt nach logischen Modellen darzustellen. Das Fehlen von Bezügen auf geschichtliche Ereignisse, Tradition oder kulturelle Faktoren macht Wittgenstein zu einem Philosophen, der sich deutlich von der kontinentalen Philosophie und insbesondere vom Neuidealismus, Historismus und Existenzialismus unterscheidet. Im **Tractatus** befreit Wittgenstein das Denken von allen materiellen Elementen der Erkenntnis. Die Gesetze der Materie führt er auf die Möglichkeiten der Kombination von Tatsachen zurück und nicht auf die mechanische Notwendigkeit ihres Geschehens. Welt und Denken bilden die beiden Pole der Erkenntnis, verbunden durch ihre Darstellungen: die Welt als Gesamtheit der Tatsachen

und das Denken als Gesamtheit sinnvoller Sätze. Indem Wittgenstein das Denken mit den Sätzen identifiziert, schreibt er ihm eine im Wesentlichen sprachliche Natur zu, bestehend aus Begriffen, Präpositionen und Konjunktionen. Er verzichtet auf Freges Vermittlung zwischen Sprache und Wirklichkeit und sieht im Denken als Sprache der Wirklichkeit dieselbe logische Struktur wie in der Sprache selbst. Die Möglichkeit, Wörtern nach einer begrenzten Zahl logischer Schemata andere Wörter zuzuordnen, spiegelt die Möglichkeit wider, Gegenstände durch diese Wörter miteinander in Beziehung zu setzen und bestehende Sachverhalte zu bilden. Die Fähigkeit der Sprache, sich innerhalb der logischen Struktur zu bewegen, beruht auf ihrer Fähigkeit, Tatsachen abzubilden. Der Isomorphismus von Denken und Sprache führt im **Tractatus** dazu, Namen und Gegenstände als unmittelbar miteinander verbunden zu betrachten. Aus dieser Perspektive steht Wittgensteins frühe Sprachphilosophie im Gegensatz zu Auffassungen, die die Relativität der Sprache und soziale oder individuelle Konventionen als Grundlage von Bedeutung und Gebrauch der Wörter ansehen. Denken, Sprache und Wirklichkeit teilen dieselbe logische Struktur. Die musikalische und die gesprochene Sprache sind beispielsweise Wiedergaben von Zeichen, Symbolen und Buchstaben, die Musik oder Stimme darstellen. Nach Wittgenstein enthält die Logik der Darstellung die Möglichkeit aller Bilder und aller bildhaften Ausdrucksformen des Menschen. Wittgenstein unterscheidet zwei Arten von Sätzen: komplexe oder molekulare und elementare oder atomare Sätze. Komplexe Sätze entstehen aus elementaren Sätzen und beschreiben komplexe Tatsachen. Elementare Sätze spiegeln einfache Tatsachen wider und lassen sich nicht aus anderen Sätzen ableiten. Die Sätze "Es regnet" oder "Es ist warm" sind Beispiele atomarer Sätze; "Es regnet und es ist warm" ist ein Beispiel für einen komplexen Satz. Im *Tractatus* unterscheidet Wittgenstein zwischen Bedeutung (**Bedeutung**) und Sinn (**Sinn**). Die Bedeutung ergibt sich aus der Übereinstimmung des Satzes mit dem dargestellten Sachverhalt, während der Sinn durch die Beziehung des Satzes zu möglichen Sachverhalten bestimmt wird. Die Bedeutung drückt die Wirklichkeit des Sachverhalts aus, der Sinn dessen Möglichkeit. Im *Tractatus* bestimmt die Möglichkeit die Bedeutung der Wirklichkeit, weil nur durch sie Universalität erreicht wird. Die Verbindung der Namen mit den Formen, in denen Gegenstände auftreten, bestimmt den Sinn der Sätze. Aus dieser Verbindung entstehen Wahrheit und Falschheit der Sätze und damit der dargestellten Sachverhalte. Der Sinn geht der Wahrheit voraus, da ersterer formal, letztere tatsächlich bestimmt wird. Im Satz "Matteo sitzt" ist der Satz sinnvoll und nur dann wahr, wenn Matteo tatsächlich sitzt; steht er, ist der Satz falsch. Dagegen ist "Matteo ist ein Stein" eine sinnlose Wortverbindung, weil sich der Name Matteo nicht sinnvoll mit dem Wort Stein verbinden lässt. Der Sinn entsteht durch die Beziehung der Wörter nach einer logischen Kombination von Sprache und Denken.

Für den frühen Wittgenstein ergibt sich die Übereinstimmung von Denken und Sprache aus den Tatsachen und den bestehenden möglichen Sachverhalten. Die Beziehung des Denkens zur Sprache ist Teil der logischen Struktur der Welt, die nach formal gültigen Modellen dargestellt wird. Denken ist für Wittgenstein eine mögliche Kombination von Gegenständen, und jeder geistige Akt bildet ein Bild dieser Kombination. Nach

Wittgenstein entsteht Falschheit aus einer fehlerhaften Beziehung zwischen Wörtern und nicht aus einem Unvermögen, diese Beziehung zu erkennen. Denken bedeutet, eine sinnvolle oder sinnlose, wahre oder falsche Beziehung auszudrücken; fehlt eine solche Beziehung, gibt es kein Denken. Wittgenstein verleiht der äußeren Welt die notwendige Stabilität, indem er sie auf die formale Struktur des Denkens zurückführt. Die sprachliche Wende des 20. Jahrhunderts besteht gerade darin, die Welt als das aufzufassen, was in der Sprache enthalten ist, und ihre Ordnung als Produkt der Logik des Denkens zu verstehen. Vor diesem Hintergrund ist bedeutungsvolle Sprache eine besondere Ausdrucksform, die aus Sätzen besteht, welche Sachverhalte darstellen. Im **Tractatus** behandelt Wittgenstein zudem zwei Grenzfälle von Sätzen: Tautologien und Widersprüche. Die ersten sind immer wahr, die zweiten immer falsch. Der Satz "Es schneit oder es schneit nicht" ist eine Tautologie und stets wahr, da er alle möglichen Wetterzustände umfasst. Tautologien sind unabhängig von Tatsachen und bedürfen keiner Überprüfung; sie besitzen logische Notwendigkeit. Wittgenstein schreibt den logischen Verknüpfungen die Aufgabe zu, Namen miteinander zu verbinden, komplexe Sätze zu ermöglichen und Bedeutung hervorzubringen. Ersetzt man im tautologischen Satz "Es schneit oder es schneit nicht" das logische "oder" durch "und", entsteht der Widerspruch "Es schneit und es schneit nicht", der unabhängig von den Tatsachen immer falsch ist. Logische Verknüpfungen sind für Wittgenstein bedeutungslose Wörter, die Beziehungen zwischen Wörtern und Sätzen anzeigen und Wahrheit oder Falschheit bestimmen. Sie organisieren die Sprache und bilden die Welt ab. Weitere Beispiele sind "Kein Junggeselle ist verheiratet" und "Jeder Junggeselle ist verheiratet". Auf diese Weise trennt Wittgenstein Sprache und Welt und macht die Sprache zu einer eigenen Welt mit notwendigen Gesetzen. Ziel des **Tractatus** bleibt es, über die Sprache zur Logik zu gelangen und nach der Entdeckung ihres Wesens die sprachlichen Codes zu bestimmen, um die Gegenstände zu beschreiben. Die Kriterien der Verifizierbarkeit oder Falsifizierbarkeit hängen von der logischen Struktur der Wörter und Sätze ab und nicht von ihrer Übereinstimmung mit der tatsächlichen Wirklichkeit. Damit verabschiedet sich Wittgensteins Sprachphilosophie vom thomistischen Wahrheitsbegriff der Übereinstimmung von Verstand und Sache. Die logische Möglichkeit von Kombinationen bestimmt die Gesamtheit der Tatsachen und die Existenz von Sachverhalten. Unmöglichkeit bedeutet daher nicht Nichtexistenz, sondern das Fehlen logischer Struktur. Tautologien und Widersprüche beschreiben keine möglichen Sachverhalte, sondern Ausdrucksweisen, die zur Logik selbst gehören. Mögliche Sachverhalte verleihen Sätzen Sinn; fehlt die Entsprechung zur logischen Form der Dinge, handelt es sich um Pseudosätze. Die logische Form der Sätze umfasst im **Tractatus** die Darstellung der Welt, kann aber nicht durch sich selbst erklärt werden, da ihre Bedeutung in der Beziehung zur Gesamtheit der beschriebenen Tatsachen liegt. Hier führt Wittgenstein die Unterscheidung zwischen "Sagen" und "Zeigen" ein. Das "Sagen" beschreibt Tatsachen und formuliert allgemeine Aussagen über Naturphänomene. Es gehört zum wissenschaftlichen Diskurs und besteht aus empirisch überprüfbaren, sinnvollen Sätzen. Die Naturwissenschaft ist für Wittgenstein die Gesamtheit wahrer und sinnvoller Aussagen. Das "Zeigen" hingegen eröffnet einen besonderen Zugang zur Welt, nachdem

diese durch die Wissenschaft beschrieben wurde. Was sich nicht auf Sachverhalte zurückführen lässt, kann gezeigt, aber nicht gesagt werden. So löst Wittgenstein etwa das Problem der Tautologien und Widersprüche, indem er der Philosophie die Aufgabe zuweist, die Sprache zu analysieren und das zu zeigen, was nicht mit Sachverhalten verbunden ist. Sprachphilosophie besteht somit in der Suche nach den sprachlichen Formen, die entweder die Welt beschreiben oder ihre Beziehung zur Welt jenseits möglicher Sachverhalte aufzeigen. Nach Wittgenstein gehören Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach ethischen Aspekten menschlichen Handelns und nach dem Verhältnis zur Religion nicht zur Sprache der Wissenschaft. Die Sprache, welche die Welt beschreibt, eignet sich nur für im Bereich der Welt überprüfbare Aussagen und lässt sich nicht auf Sachverhalte anwenden, die sich nicht in reale Phänomene oder allgemeine Naturgesetze übersetzen lassen. Wittgenstein wirft der Philosophie vor, den Gebrauch der Sprache auf Bereiche menschlicher Erfahrung ausgedehnt zu haben, die sich nicht sprachlich darstellen lassen. Nichtwissenschaftliche Aussagen sind daher sinn- und logischkeitslos. Die Ordnung der Dinge und Tatsachen, die die Philosophie sprachlich analysieren soll, führt nach Wittgenstein dazu, alle Aussagen auszuschließen, die einen nichtempirischen Sinn beanspruchen. Dem "Sagbaren" stellt er das "Zeigbare" gegenüber. Das Mystische ist für Wittgenstein jener Teil der Welt, der der Sprache unzugänglich bleibt. Es betrifft den Sinn des Lebens und der Welt und gehört zu den entscheidendsten philosophischen Fragen überhaupt. Die Bedeutung des Mystischen liegt in den Grundfragen, aus denen es hervorgeht: Was ist der Sinn des Lebens? Was ist der Sinn der Welt? Die Ordnung der Welt wird durch die Frage nach dem Warum der Welt ersetzt. Alle Tatsachen über die Welt erscheinen angesichts der Fragen nach dem Leben relativ. Gerade die Grenze, die das Mystische für die menschliche Erkenntnis bildet, ermöglicht das, was für Wittgenstein im Leben wirklich wichtig ist. Metaphysik, Moral und Ästhetik bilden den Horizont des Unsagbaren. Sie schaffen die Voraussetzungen, um Sinn, Möglichkeit und Welt zu unterscheiden, finden jedoch im Sprachsystem keine Antwort und lassen sich nicht als Sachverhalte darstellen. Das Mystische liegt jenseits der Welt und besitzt Eigenschaften, die in ihr nicht auffindbar sind. So ist beispielsweise der Ort eines Apfels im Raum zufällig, da er sich auch an einem anderen Ort befinden könnte. Der Sinn seiner Existenz oder sein Wert liegen jedoch jenseits seiner räumlichen Position. Sinn und Wert sind für Wittgenstein deshalb wichtig, weil sie nicht zur Welt gehören und daher unaussprechlich sind. Sachverhalte zeichnen sich durch Kontingenz aus, Werte dagegen durch Notwendigkeit. Im **Tractatus** versteht Wittgenstein sprachliche Aussagen im Rahmen logischer Möglichkeiten und ihrer Übersetzbarkeit in Sachverhalte und schließt aus, dass sie Werttatsachen ausdrücken können. Die Möglichkeit erhält dadurch eine doppelte Bedeutung: Einerseits bezieht sie sich auf die Prinzipien der Logik, andererseits auf die Kontingenz der Dinge. Wittgenstein glaubt, die philosophischen Probleme gelöst zu haben, und erkennt Ethik und Ästhetik keine besonderen Aussagen zu, die Werte oder Situationen des Guten und Schönen ausdrücken könnten. Ethik und Ästhetik sind für Wittgenstein transzendental. Er übernimmt den kantischen Begriff des Transzendentalen und betrachtet Ethik und Ästhetik als eine einheitliche Weise des Weltbezugs. Durch das Mystische

schließt Wittgenstein die Möglichkeit aus, ethische oder ästhetische Aussagen zu formulieren. Da es keine Tatsachen der Werte gibt, ist letztlich schon die entsprechende Frage unmöglich. Im sechsten Hauptsatz des **Tractatus** erklärt Wittgenstein, dass eine Frage nur gestellt werden kann, wenn auch ihre Antwort möglich ist. Fehlen Sachverhalte, die Werte darstellen, kann auch die entsprechende Frage nicht formuliert werden. Im frühen Wittgenstein hat das Rätsel der Welt keinen Platz mehr, und das Problem des Sinnes des Lebens erhält eine neue Bedeutung. Das Zusammenspiel von Logik, Sprache und Welt schafft die Voraussetzungen, die Fragen nach dem Sinn von Welt und Existenz auf authentische Weise zu stellen. Mit dem *Tractatus* will Wittgenstein den Geist von den Qualen befreien, die aus einem falschen Gebrauch der Sprache und aus fruchtlosen Suchen nach sinnlosen Antworten entstehen. Er vergleicht den **Tractatus** mit einer Leiter, die dazu dient, den Gipfel zu erreichen und anschließend weggeworfen werden kann, um die Welt der Sprache von einem höheren Standpunkt aus zu betrachten.

Die Sprossen der Leiter und die Leiter selbst stehen für die logischen Strukturen der Sprache und für den Weg zu ihrem richtigen Gebrauch. Ist die logische Darstellung der Welt erreicht, öffnet sich die Sprache neuen Möglichkeiten. Das Ziel des **Tractatus** besteht darin, die Grenzen des Sagbaren zu ziehen, um die Grenzen der Welt zu bestimmen und die Sprache über ihre logischen und begrifflichen Strukturen hinauszuführen. "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" lautet der siebte und letzte Satz des Werkes. Er ist der einzige Satz, den Wittgenstein nicht kommentiert, um bewusst einen Raum für Sprachformen offenzulassen, die über die gewählte Sprache hinausgehen. Die Grenzen der Sprache sind die Grenzen der Welt, und die Welt umfasst durch die Sprache Sachverhalte und Tatsachen in ihren Beziehungen. Die Frage nach dem Warum der Welt weicht beim frühen Wittgenstein der Analyse dessen, wie die Welt ist. Die Darstellung der Gegenstände bestimmt die Welt unter dem Zeichen der logisch-sprachlichen Möglichkeit und lässt den starren Mechanismus metaphysischer Notwendigkeit hinter sich, der für den Philosophen im Bereich des Zeigbaren, nicht aber des Sagbaren verbleibt. Das Denken findet sich innerhalb der Sprache selbst wieder, und die geistigen Operationen erkennen die Welt sinnvoll, weil sie aus den Formen der Sprache hervorgehen. Der Sinn, der mögliche Sachverhalte darstellt, ordnet das Denken so, dass es die Welt widerspiegeln und wirklich sowie universell erkennen kann. Das sprachlich strukturierte Denken markiert die Grenzen der Philosophie und ordnet ihre Probleme nach dem Grad ihrer Sinnhaftigkeit. Mit dem **Tractatus** ist Wittgenstein überzeugt, die philosophischen Fragen durch die sprachliche Analyse der Welt beantwortet zu haben. Nach 1921 beschließt er deshalb, nicht mehr philosophisch zu schreiben und sich anderen Tätigkeiten zuzuwenden. Nachdem er die logische Struktur der Welt aufgezeigt und die Grenzen und Möglichkeiten der Sprache dargestellt zu haben glaubte, betrachtete er sein Werk und seine philosophische Tätigkeit als abgeschlossen. Wie von zahlreichen Forschern hervorgehoben wurde, beeinflusst der strenge Schematismus der Mathematik die Komposition des **Tractatus** und liefert ein logisch-philosophisches Modell als Maßstab für die Behandlung der Fragen des Denkens und der Philosophie. In den auf den vierten und sechsten Hauptsatz folgenden Aussagen

entwickelt Wittgenstein dieses Modell und bestimmt die Aufgaben der Philosophie. Wittgenstein beschreibt die Philosophie im Gegensatz zu den Naturwissenschaften und versteht den Philosophen nicht als jemanden, der über Philosophie spricht, sondern als einen Analytiker der Sprache. Der Philosoph hat die Aufgabe, sinnvolle Aussagen zu klären und sie von sinnlosen zu unterscheiden. Die Aussagen der Philosophie liegen deshalb außerhalb der Kategorien von Wahrheit und Falschheit. Die Naturwissenschaften verfügen über Aussagen, die mögliche Sachverhalte beschreiben und empirisch überprüft werden können. Sie stellen eine Beziehung zur Welt her, indem sie Bereiche darstellen, in denen Wahrheitswerte gelten. Die Philosophie hingegen umfasst die Gesamtheit der Tätigkeiten, die dazu dienen, die Grenzen der Sprache und die logische Struktur des Denkens zu klären. Sie verhält sich zu den Naturwissenschaften als eine besondere klärende Tätigkeit. Ihre Natur besteht darin, das Gebiet der Naturwissenschaften abzugrenzen und Aussagen bedeutungsvoll zu machen. Mit der ersten Generation analytischer Philosophen teilt Wittgenstein die Auffassung, dass Aussagen wie diejenigen der Metaphysik sinnlos sind. Die Methode der Philosophie besteht im **Tractatus** darin, die Entsprechung zwischen den Zeichen der Aussagen und der ihnen zugeschriebenen Bedeutung aufzuzeigen. Das Sein der Welt ist für den frühen Wittgenstein das, was in der Sprache enthalten ist. 1953 erscheinen posthum die **Philosophischen Untersuchungen**, ein Werk, das den Beginn der zweiten Phase von Wittgensteins Denken markiert. Noch zu Lebzeiten schreibt Wittgenstein im Vorwort zu diesem Werk, dass es sich um Untersuchungen handelt, die das Ergebnis einer sechzehnjährigen Arbeit sind. Gemeint ist der Zeitraum, den der Philosoph in Cambridge verbringt. Nach der Veröffentlichung des **Tractatus** im Jahr 1921 gibt Wittgenstein die Philosophie auf und beschäftigt sich erst ab 1929 wieder mit ihr, als er in die englische Stadt übersiedelt. Die **Philosophischen Untersuchungen** sind das Ergebnis der Wiederaufnahme von Wittgensteins philosophischer Tätigkeit ab 1929. Sie beginnen mit einem Zitat aus den Bekenntnissen des Augustinus von Hippo, das den Erwerb der Bedeutung von Wörtern in der Kindheit betrifft. Wittgenstein greift Augustinus auf, um die im *Tractatus* dargestellte Theorie der Sprachbedeutung mit der kindlichen Entwicklungsphase des Menschen zu vergleichen. In den **Philosophischen Untersuchungen** beabsichtigt Wittgenstein, die Struktur seines ersten Werkes zu zerstören und das Verhältnis der Wörter zu den von ihnen bezeichneten Dingen neu zu bestimmen. Während nämlich im *Tractatus* die Verbindung zwischen Namen, Dingen und Sätzen die logische Abbildung der Welt ermöglicht, ist es in den *Philosophischen Untersuchungen* der alltägliche Sprachgebrauch, der diese Aufgabe erfüllt. In der Kindheit zeigt der Erwachsene die Entsprechung zwischen Namen und Dingen auf, und das Kind lernt die Bedeutung der Sprache auf Grundlage dieser Beziehung. Im Erwachsenenalter hingegen ist Sprache nach Wittgenstein die Gesamtheit von Wörtern, die nicht notwendigerweise etwas beschreiben. Die *Philosophischen Untersuchungen* wollen die Bedingungen der Möglichkeit des Spracherwerbs auch ohne eine Entsprechung zwischen Wörtern und Dingen aufzeigen. In der zweiten Phase seines Denkens ist Wittgenstein davon überzeugt, dass es Namen gibt, die eine Bedeutung haben, ohne etwas zu beschreiben. Er begründet damit eine Form der Kommunikation, die aus einem Austausch von Wörtern ohne Gegenstände besteht und

deren Bedeutung ihren Wert im Gebrauch und nicht in der Entsprechung mit Sachverhalten findet. Wörter wie "Hallo", "vielleicht" oder Sätze wie "Geht es dir gut?" verdeutlichen die Auffassung von Sprache beim späten Wittgenstein. Es ist die gemeinsame Erfahrung, die ihn leitet, und nicht die Logik, beeinflusst wie er vom empiristischen Klima der Philosophie Oxfords war. Der Gegenstand der *Philosophischen Untersuchungen* ist ebenso wie der des *Tractatus* die Sprache. Im Vergleich zum *Tractatus* ändert sich jedoch die angewandte Methode: In den *Philosophischen Untersuchungen* verfolgt Wittgenstein eine antisystematische Perspektive, und die Sprache nimmt deutlichere und vielfältigere Formen an. Der *Tractatus* stellt die Sprache auf verschlüsselte und indirekte Weise dar, während sie in den *Philosophischen Untersuchungen* eine klare Prägung besitzt und einen unregelmäßigen, nicht nach einem starren Schema geordneten Charakter aufweist. In den *Philosophischen Untersuchungen* spricht Wittgenstein von der Sprache als einer Gesamtheit von Praktiken, die aus unterschiedlichen Arten von Sätzen besteht. Jeder Praxis ordnet Wittgenstein einen bestimmten Satztyp zu. Beten, Grüßen, Beschreiben, Erfinden usw. sind sprachliche Praktiken, die jeweils einer bestimmten Art von Sätzen entsprechen. Wittgenstein bezeichnet die Vereinigung dieser verschiedenen sprachlichen Praktiken als "Sprachspiel" und bestimmt mit diesem Begriff das Wesen der Sprache. In den *Philosophischen Untersuchungen* hält Wittgenstein zwar an der logischen Struktur der Sprache fest, verändert jedoch im Vergleich zum *Tractatus* die Eindeutigkeit der Bedeutungen, die Sprache ausdrücken kann. In der zweiten Phase seines Denkens verwendet Wittgenstein wieder den Plural (er spricht nämlich von "Sprachspielen") anstelle einer statisch und starr verstandenen Sprache. Nach Wittgenstein umgrenzt die Gesamtheit der aus bestimmten Satztypen bestehenden Praktiken den Bereich der Sprachspiele. Diese wiederum benötigen die Sprache, um sich zu konstituieren, weshalb Sprachspiele, Praktiken und Sprache selbst sich wechselseitig auf dynamische und perspektivische Weise durchdringen. In den *Philosophischen Untersuchungen* verlässt die Sprache die starre Struktur des *Tractatus* und nimmt Züge an, die praktisches Wissen erfordern. Die Bedeutung der Wörter verwandelt sich nämlich in den Gebrauch und die Funktion, die Namen und Sätze innerhalb des Sprechens, Vortragens, Lesens usw. besitzen. Die Funktion der Sprache besteht in den *Philosophischen Untersuchungen* darin, die Verbindung zwischen dem Gebrauch der Wörter und den Praktiken herzustellen. In der zweiten Phase von Wittgensteins Denken ist die logische Abbildung der Welt in die Sprachspiele eingebettet und nicht mehr in die Entsprechung mit Sachverhalten. Die Bedeutung des Satzes ist praktisch und nicht möglichkeitsbezogen. Beim späten Wittgenstein bedeutet die Bestimmung des Wesens der Sprache durch ihren Gebrauch zugleich, die Aufgabe festzulegen, die Philosophie und Sprache übernehmen sollen. Wittgensteins Aufenthalt in Cambridge ab 1929 markiert den Bruch mit Russell. Wittgenstein akzeptiert die von Russell gewollte und theoretisierte psychologische Grundlage der Erkenntnis nicht und wertet die grundlegende Rolle psychischer Zustände ab. Dem *Tractatus* und den *Philosophischen Untersuchungen* gemeinsam ist die Auffassung, dass sprachliche Strukturen und der Ursprung der Zeichen aus der Logik und nicht aus der menschlichen Psyche hervorgehen. Darüber hinaus geht Wittgenstein in den

Philosophischen Untersuchungen so weit, die Philosophie als den Weg zu betrachten, die Menschen von der Krankheit der sprachlichen Missverständnisse zu heilen. Im Unterschied zum *Tractatus* ist Philosophie eine klärende und therapeutische Tätigkeit, die philosophische Probleme lösen und nicht nur analysieren kann. Sie untersucht die Bedeutung bestimmter Wörter und Sätze, indem sie ihren Gebrauch erforscht, und gibt die Suche nach den Elementen auf, die diese in der Welt beschreiben. Die abbildende Sprache des *Tractatus* wird in den *Philosophischen Untersuchungen* zu einer, aber nicht der einzigen Form sprachlicher Kommunikation. Um das Wesen der Sprache zu verstehen, muss nach Wittgenstein die Untersuchungsperspektive auf sprachliche Phänomene erweitert werden, die in ihrer Gesamtheit analysiert werden. Schließlich wertet er die zeitliche Dimension der Sprache neu und führt in die Philosophie das Gewicht der Geschichte und der Traditionen ein, die zuvor ausgeschlossen waren.

.Philosophischen Untersuchungen als grammatische Untersuchung Wittgenstein versteht die philosophischen Untersuchungen als grammatische Untersuchung der Missverständnisse, die den Gebrauch der Wörter betreffen. Im Unterschied zum *Tractatus* richtet er seine Aufmerksamkeit auf das Studium der Ausdrucksformen und der praktischen Bereiche der Sprache. Die Beschreibung von Sachverhalten des frühen Wittgenstein weicht dem Bedürfnis, sprachliche Strukturen, die Probleme der traditionellen Philosophie und einige Grundbegriffe des philosophischen Wortschatzes auf ihren tatsächlichen Gebrauch und den Kontext zurückzuführen, in dem sie entstanden sind und verwendet werden. Wittgenstein geht beispielsweise von der Feststellung aus, dass die Aufgabe des Philosophen darin besteht, zu verstehen, was sich unseren Augen zeigt. Über die Erscheinungen hinauszugehen bedeutet, das zu überwinden, was wir sehen, um zu einer erschöpfenden Erklärung dessen zu gelangen, was uns umgibt. Mit anderen Worten: In den *Philosophischen Untersuchungen* räumt Wittgenstein eine Kluft zwischen Welt und Vernunft ein, zwischen Sachverhalten und Namen, zwischen den Daten der Wissenschaft und den sprachlichen Codes der verschiedenen Disziplinen. Wittgenstein analysiert Augustins Frage nach dem Wesen der Zeit und zeigt, wie unterschiedliche Herangehensweisen an diese Frage zu verschiedenen Schlussfolgerungen führen. Die Lösung der augustinischen Frage besteht für Wittgenstein in der Untersuchung der Sätze und damit der Wortkombinationen, die mit der Zeit und ihrem Wesen verbunden sind. Die Definition der Zeit zu finden kann nämlich bedeuten, die Zeit den sprachlichen Codes der Naturwissenschaften zuzuordnen oder sie einem völlig entgegengesetzten Sprachregister zuzuweisen. Das von Wittgenstein untersuchte Beispiel Augustins (auf den er in seinem Werk häufig zurückkommt) lenkt die Aufmerksamkeit auf gewöhnlichere und alltäglichere Erfahrungsbereiche sowie auf Kenntnisse, die wir bereits besitzen. Wie Wittgenstein an einer Stelle der *Philosophischen Untersuchungen* hervorhebt, ist die Frage nach der Zeit an etwas gebunden, das man weiß, aber nicht erklären kann; daher ist sie nicht auf dieselbe Weise zu behandeln wie etwa die Frage nach dem spezifischen Gewicht von Wasserstoff in den Naturwissenschaften. Dieser "nicht" wissenschaftliche Zugang zum Wesen der Zeit zeigt die Distanz zum *Tractatus*. Dort stellen die Naturwissenschaften den Horizont des Sagbaren dar und das Jenseits den Bereich des Mystischen, mit dem Unterschied, dass

Ersteres im **Tractatus** den einzigen möglichen Bereich der Sprache bestimmt, während es in den **Philosophischen Untersuchungen** lediglich eine Form der Sprache darstellt. Letztlich fällt für Wittgenstein die grammatische Untersuchung der Phänomene mit der Anerkennung einer tiefen Beziehung zwischen Wörtern und Dingen und zugleich ihrer Trennung zusammen. Die Fähigkeit, Antworten auf die Fragen des Geistes durch das Studium der von den Phänomenen hervorgerufenen Aussagen zu finden, ist die Lösung, die Wittgenstein in den **Philosophischen Untersuchungen** vorschlägt. Er betrachtet Missverständnisse als Überlagerungen von Ausdrucksformen, die aus einer falschen Art entstehen, Verbindungen zwischen Wörtern herzustellen, die unterschiedlichen Sprachpraktiken angehören. Wittgenstein bezeichnet solche Verbindungen als „Analogien“. Es handelt sich um Versuchen, denen der Geist erliegt, weil er glaubt, eine erschöpfende Erklärung der Bedeutung von Wörtern zu liefern. Der Philosoph hat nach Wittgensteins Worten die Aufgabe, oberflächliche Analogien aufzudecken und den Gebrauch bestimmter Ausdrücke auf ihre eigentümliche Verwendung zurückzuführen. Wie im **Tractatus** möchte Wittgenstein die Sprache von metaphysischen Verallgemeinerungen reinigen, nun jedoch aus der grammatischen Perspektive der **Philosophischen Untersuchungen**. Er schließt aus, dass sein Werk auf die Ausarbeitung einer Theorie oder auf die Formulierung hypothetischer Aussagen abzielt. Was der Wiener Philosoph erreichen will, ist die Verbannung jeder Erklärung zugunsten einer einfachen, wenn auch komplexen Beschreibung sprachlicher Phänomene. Diese Absicht zeigt sich bereits in der Darstellungsweise der Untersuchungen der zweiten Phase, die reich an umgangssprachlichen und beschreibenden Elementen aus der Alltagssprache sind. Wittgensteins Strategie besteht nämlich darin, alltägliche Wörter und Ausdrücke aufzugreifen und diese Methode auf die grundlegenden philosophischen Fragen anzuwenden. Im Unterschied zum **Tractatus**, der einen scharfen Unterschied zwischen der Sprache der Naturwissenschaften und beispielsweise der Metaphysik zieht, bestimmen die **Philosophischen Untersuchungen** die Sprache ausgehend von der konkreten Verwirklichung der Sätze. Aus dieser Sicht eröffnen die **Philosophischen Untersuchungen** eine Gesamtperspektive, die alle Ausdrucksformen und Satztypen umfasst, unabhängig von den in der zweiten Phase seines Denkens von Wittgenstein als scheinbar bezeichneten Unterschieden. Das Wesen der Sprache ist praktisch und nicht möglichkeits- oder theoriebezogen, und die Sprache – nicht nur die Sätze – bildet den Kontext zur Bestimmung der Bedeutung der Gegenstände.

Ludwig Wittgenstein: die **Philosophischen Untersuchungen** Die Sprachspiele In den **Philosophischen Untersuchungen** findet das Abbildungsmodell des **Tractatus** keinen Platz mehr. Wittgenstein entwickelt dort eine Bedeutungstheorie, die von einem vorgegebenen Verständnis sprachlicher Ausdrücke losgelöst ist. Während er im **Tractatus** den Wert der Namen und Sätze auf der Grundlage bereits festgelegter Definitionen erklärt, geht er in den **Philosophischen Untersuchungen** von der Feststellung aus, dass die Funktion sprachlicher Ausdrücke in der Sprachpraxis ein sich entwickelnder Prozess ist. Was er ergänzt und weiterentwickelt, ist das bereits im **Tractatus** verwendete Frege-Prinzip. Dieses besagt, dass die Bedeutung eines Namens im Kontext des Satzes liegt, in

dem er verwendet wird und beispielsweise einen bestimmten Gegenstand bezeichnet. Außerhalb des Satzes bleibt dieser Gegenstand, der in der Wirklichkeit eine bestimmte Sache darstellt, bedeutungslos, sofern er nicht als Name innerhalb eines Satzes erscheint. So bedeutet etwa die Aussage "Der Apfel liegt auf dem Tisch", dass der Gegenstand "Apfel" ein Name innerhalb eines Satzes ist. Sobald das Wesen des Gegenstandes anhand seiner grammatischen Funktion bestimmt ist, lassen sich die sekundären Eigenschaften oder Qualitäten der Gegenstände innerhalb der Satzsyntax festlegen. "Rot", "groß", "gut" sind Adjektive, die mit dem Namen "Apfel" verbunden werden und zur Bildung des Satzes und damit zur Bedeutung der Darstellung beitragen. In der zweiten Phase der **Philosophischen Untersuchungen** erweitert Wittgenstein das Frege-Prinzip auf die Sätze selbst. Er ist der Auffassung, dass nicht nur die einzelnen Elemente eines Satzes, sondern der gesamte Satz sinnvoll ist, sofern er innerhalb der Sprache als solcher verstanden wird. Der Untersuchungsgegenstand, der in beiden Schriften Wittgensteins die Sprache ist, erscheint beim späten Wittgenstein in anderer Gestalt. Die **Philosophischen Untersuchungen** versuchen, die Bedingungen der Möglichkeit von Sätzen zu erforschen, indem sie die Gebrauchsweisen logischer Darstellungen analysieren. Nach dem österreichischen Philosophen bedeutet es, einem Gegenstand die Funktion eines "Namens" zuzuschreiben, ihn als solchen zu kennen – und umgekehrt. Vom Gebrauch hängen nach Wittgenstein die verschiedenen Arten sprachlicher Ausdrücke und damit die Bedeutung der Sprache ab. Die theoretische Konsequenz der **Philosophischen Untersuchungen** besteht darin, den Sinn der Sprache der sprachlichen Praxis zuzuordnen und jede Form eines abstrakten Wortschatzes oder einer abstrakten Grammatik auszuschließen. Wittgenstein hält Sprache außerhalb ihres Gebrauchs für unmöglich und betrachtet nur das Praktische als theoretisch. Er entwickelt den Begriff des "Sprachspiels", um das praktische Wesen der Sprache zu erklären. Der Begriff "Spiel" ist nämlich der grundlegende philosophische Begriff der **Philosophischen Untersuchungen**. Dabei spielt die Intuition eine wichtige Rolle für die Bestimmung der dem Werk zugrunde liegenden Sprachauffassung. Die Intuition ermöglicht es, das Wesen der Sprache zu erfassen, das heißt, sie in der Form des Spiels zu begreifen. Für Wittgenstein stellt das Spiel das Gerüst dar und die Sprache das, was in ihm enthalten ist. Die Verbindung zwischen Spiel und Sprache ergibt sich außerdem daraus, dass sich in beiden bestimmte Regeln finden und dass sowohl das Spiel als auch die Sprache von der Anwendung und Kombination dieser Regeln abhängen. Die Regeln wiederum werden durch die Art des Spiels oder die Form der Sprache bestimmt. Sie sind und können nicht willkürlich sein. Der Akt des Benennens gilt Wittgenstein als ein Sprachspiel, das bestimmten Regeln folgt. Dasselbe gilt für das Behaupten, Verneinen, Befehlen sowie für die Gesamtheit der natürlichen und künstlichen Sprachen. Wittgenstein identifiziert Spiel und Sprache mit Regeln sowohl in einzelnen sprachlichen Ausdrücken als auch in der Sprache insgesamt. Letztere stellt die formale Struktur dar, deren sich sprachliche Ausdrücke bedienen, und ist zugleich die materielle Bedingung ihrer Verwirklichung. Das Künstliche, das Natürliche und jedes sprachliche Phänomen sind aus der Sicht des Spielbegriffs einander ähnlich und weisen keinen wesentlichen Unterschied auf. In den **Philosophischen Untersuchungen** verwendet Wittgenstein Beispiele, die im Tractatus

fehlen. Die Entscheidung, den Erzählstil zu ändern, zeigt seine Aufmerksamkeit für eine Form der Sprache, die sich in konkreten Situationen und zwischenmenschlichen Dialogen zeigt. Anders als im **Tractatus** richtet Wittgenstein in den **Philosophischen Untersuchungen** beispielsweise seine Aufmerksamkeit auf die Erfahrung des Erwerbs der Muttersprache bei Kindern. Dieser stellt einen Prozess des Wortgebrauchs dar, der die Fähigkeit verlangt, Gegenstände zu benennen und das Gelernte zu wiederholen. Wittgenstein bezeichnet solche Prozesse als „Sprachspiel“ und erweitert diese Definition auf die Grundlage der Sprache, die er als primitiv bezeichnet. In den *Philosophischen Untersuchungen* ist insbesondere der Vergleich des Wortgebrauchs mit dem von Kindern erlernten Ringelreihen („Ringel, Ringel, Reihe“) bezeichnend. Für Wittgenstein veranschaulicht die Erfahrung der Schule besonders gut den Begriff des Sprachspiels. Dort zeigt sich das sprachliche Phänomen, das die Bedeutung der Sprache offenlegt. In der schulischen Praxis erklärt nämlich der Lehrer Inhalte und spricht Wörter oder ganze Reden aus. Die Schüler hören zu und wiederholen die gehörten Wörter; sie lernen die Sprache und die von ihr dargestellte Welt. Das Kind versteht Sprache als ein System klarer Regeln, die die sprachlichen Ausdrücke und die Wirklichkeit ordnen. Jedes Wort verweist nämlich auf einen Gegenstand und nennt zugleich seinen Namen. Die Gesamtheit der Elemente, aus denen die Sprache besteht, und der mit ihr verbundenen Tätigkeiten bildet für Wittgenstein das „Sprachspiel“. Wittgenstein schließt unterschiedliche Umstände und Praktiken nicht vom Prozess des Wortgebrauchs aus. Die Identifikation von Sprache und Spiel durch Regeln ermöglicht es in den **Philosophischen Untersuchungen**, sprachliche Phänomene auf einer gemeinsamen Ebene einzuordnen. Die Übereinstimmung zwischen den Aspekten des Spiels und der Sprache ist nach Wittgenstein als ein Verhältnis der Ähnlichkeit zu verstehen. In den **Philosophischen Untersuchungen** präzisiert Wittgenstein, dass das Spiel begrifflich dadurch dargestellt wird, dass das Substantiv „Spiel“ einer Gesamtheit von Regeln zugeschrieben wird, die es beispielsweise ausmachen. Wittgenstein verteidigt die These der Einteilung von Gegenständen in Klassen und der Zuweisung gemeinsamer Namen. Er hält es für einen Irrtum anzunehmen, dass sich hinter Namen Gegenstände mit gemeinsamen Eigenschaften oder notwendigen Wesenheiten verbergen. In der zweiten Phase seines Denkens bewahrt Wittgenstein einen Ansatz, der frei von metaphysischen Voraussetzungen und von sprachlichen Strukturen ist, die den Gebrauch der Wörter und die Bildung von Sätzen als unmittelbare Folge vorgegebener Schemata erscheinen ließen. Das Hauptziel der *Philosophischen Untersuchungen* bleibt die Überwindung sprachlicher Missverständnisse und das Verständnis der Wirklichkeit. Missverständnisse entstehen nach Wittgenstein dadurch, dass auf die Grundbegriffe der Philosophie Modelle und notwendige Definitionen angewandt werden und nicht der Kontext oder das Sprachspiel, auf das sie sich beziehen und dem sie angehören. Die Ablehnung der Metaphysik bedeutet für den späten Wittgenstein die Möglichkeit, eine auf dem Gebrauch beruhende Bedeutungstheorie zu entwickeln. Der österreichische Philosoph fordert die Leser der *Philosophischen Untersuchungen* dazu auf, auf das zu achten, was den Namen gemeinsam ist, und nicht auf vermeintliche, aber unbelegte Eigenschaften, von denen man glaubt, sie müssten vorhanden sein. Das Abstrakte im Begriff des Spiels wird beispielsweise dadurch verneint, dass nach

einem Ähnlichkeitsverhältnis gesucht wird, das unter dieser Bezeichnung Schach, Kartenspiele oder Sportspiele miteinander verbindet. Wittgenstein bewahrt die Unterschiede im Namen einer Einheit, die als empirische und überprüfbare Gemeinsamkeit und nicht als metaphysische und notwendige verstanden wird. In dieser Perspektive verwandeln sich die Voraussetzungen und unbeweisbaren Postulate, aus denen Argumentationen hervorgehen, in Sätze und die Sätze in Kombinationen von Wörtern mit empirischem Sinn. In den Philosophischen Untersuchungen entstehen das wirksame Verständnis der durch Namen und Definitionen beschriebenen Wirklichkeit aus Überlagerungen, Ersetzungen und dem Verlust gemeinsamer Merkmale verschiedener Situationen. "Beobachte und denke nicht" ist einer der wiederkehrenden Leitsätze der Philosophischen Untersuchungen. Die therapeutische Funktion der Philosophie. Die Einführung des Begriffs des Sprachspiels eröffnet eine neue Perspektive innerhalb der philosophischen Tradition und in der Auffassung der Beziehung zwischen dem Wesen einer Sache und dem zu ihrer Bezeichnung verwendeten Namen. Die Philosophischen Untersuchungen stellen der Lehre vom notwendigen und unveränderlichen Wesen eine neue Form analytischer Sprachphilosophie entgegen. Wittgenstein greift die Thesen des klassischen Nominalismus auf und lehnt die Zuschreibung einzigartiger Begriffe und universeller Eigenschaften ab. Er folgt keinen Standardmodellen, aus denen sich die Bedeutung von Wörtern eindeutig ableiten ließe, sondern schlägt Begriffe vor, die je nach Fall und Gebrauch überprüfbar und veränderbar sind. Was sich in den Untersuchungen des späten Wittgenstein verändert, ist nämlich die Begrifflichkeit der Philosophie selbst und ihre Aufgabe. Den Begriff des Spiels zu analysieren bedeutet beispielsweise, die Elemente zu ermitteln, die seinen Bereich abgrenzen, und die Grenzen zu finden, die bestimmen, was Spiel ist und was nicht. Wittgenstein verwendet in der Philosophie eine Methode, die dazu dient, die Grenzen der Sprache neu zu ziehen und die Bedeutung der Dinge neu zu bestimmen. Er bedient sich der Ähnlichkeiten und lehnt eindeutige Beschreibungen der Gegenstände ab. Er erklärt Begriffe durch Beschreibung und bildet Klassen von Dingen, die innerhalb der gegebenen Beschreibung zusammengefasst werden. Die Vielzahl dieser Beschreibungen gewährleistet unendliche Möglichkeiten der Gruppierung und eröffnet die philosophische Tätigkeit als Vergleichsarbeit zwischen Begriffen, Namen und Dingen. Wittgenstein betrachtet Sprache und Philosophie als einen Mechanismus, der aus Sprachspielen und Regeln besteht, welche das Funktionieren sprechender Gemeinschaften beschreiben. Er betont außerdem, dass die Tätigkeit des Sprechens eine Art sprachlichen Ausdrucks bezeichnet, die mit konkreten und nicht entkörperlichten Lebensformen verbunden ist. Für Wittgenstein ist das Sprechen die sprachliche Praxis, die allen Sprachspielen gemeinsam ist. Die Verbindung zwischen dem Begriff der Lebensform und dem Sprechen macht das Leben selbst zum Schlüssel der Sprache und ihrer Ausprägungen. In der ersten Phase von Wittgensteins Denken fehlt das Sprechen als Lebensform, und die Rolle der Vorstellungskraft als Erkenntnisweise besitzt nicht die Bedeutung, die sie in den *Philosophischen Untersuchungen* erhält. Sich eine Sprache vorzustellen bedeutet für den späten Wittgenstein, sich eine Lebensform und ein Individuum vorzustellen, das sich innerhalb einer Sprachgemeinschaft ausdrückt. In diesem Sinn ermöglicht Wittgenstein den

Eintritt der Gesellschaft und der Sprachgemeinschaften in die Welt der analytischen Sprache. Er stellt fest, dass die Philosophie in das konkrete Werden der Beziehungen zwischen Individuen und in die verschiedenen Formen der Kommunikation eingebettet ist. Sprachliche Praktiken zu verstehen bedeutet nämlich, in das Studium der Sprachspiele und der Lebensformen einzudringen, aus denen sie hervorgehen. Im Sprechen als Lebensform "spielt man dieses Sprachspiel" – dies ist der berühmte Ausdruck, den Wittgenstein verwendet, um die Beziehung zwischen Sprechen und Leben zu erläutern. Auch die Gesellschaft selbst wird als sprechende Lebensform mit eigenen Regeln und sprachlichen Praktiken betrachtet. Sprachliche Phänomene philosophisch zu untersuchen bedeutet für Wittgenstein, die Grammatik zu teilen, die das Sprechen strukturiert, und die angewandten Regeln zu übernehmen. Sie bilden das Fundament der Kommunikation, und die Lebensformen beruhen auf den Regeln der Kommunikation. Beim späten Wittgenstein ist Lernen ohne Regeln, die das Sprechen und die Ordnung der Begriffe ermöglichen, unmöglich. Daraus folgt, dass sich Lebensformen voneinander unterscheiden und Regeln, die für eine sprachliche Praxis gelten, in einer anderen möglicherweise nicht anwendbar sind. Die Tierwelt bringt nämlich Lebensformen zum Ausdruck, die für den Menschen unverständlich sind. Sich – nach einem von Wittgensteins Beispielen – einen sprechenden Löwen vorzustellen bedeutet, ihn nicht verstehen zu können, und setzt die Anerkennung anderer Lebensformen als der menschlichen voraus. In den Philosophischen Untersuchungen ermöglichen die Regeln, die das Funktionieren der Sprache bestimmen, das Verstehen oder Nichtverstehen von Wörtern. Bei Wittgenstein wird die Kluft zwischen den Bildern des Geistes, die Bedeutungen hervorbringen, und einer idealen Welt vorbestehender Wesenheiten überwunden. Er führt einen dritten Weg ein, der aus Wörtern und Sätzen und allgemeiner aus Sprachen besteht, die eine praktische und situationsgebundene Bedeutung besitzen. In den *Philosophischen Untersuchungen* werden die traditionellen Probleme der Philosophie gelöst und zu Geisteskrankheiten erklärt, von denen man geheilt werden muss. Der späte Wittgenstein ändert seine Haltung gegenüber den Ergebnissen des Tractatus. Dort erkennt Wittgenstein den Fragen der Philosophie noch einen gewissen Rang zu, den sie im späteren Werk verlieren. In beiden Werken hält Wittgenstein jedoch an der These fest, dass philosophische Probleme auf sprachlichen Missverständnissen beruhen, und führt die Komplexität philosophischer Begriffe auf grammatische Fehler zurück. Das Verfahren in den Philosophischen Untersuchungen ist jedoch ein anderes. Wittgenstein beginnt nämlich mit der Analyse des alltäglichen Gebrauchs von Wörtern wie "Sein", "Ich" oder "Gegenstand", um die Wahrheit und Gültigkeit ihres metaphysischen Gebrauchs zu überprüfen. Das Ergebnis, zu dem der österreichische Philosoph gelangt, ist vorhersehbar und kritisch gegenüber der Metaphysik: Kein Wort der traditionellen Philosophie findet im Alltag eine konkrete Anwendung und verliert daher seine Bedeutung. Die therapeutische Funktion der Philosophie besteht für Wittgenstein darin, die Metaphysik zu entlarven und die Sprache in ihren Lebensformen sichtbar zu machen. Die in den *Philosophischen Untersuchungen* dargestellte sprachliche Klärung zielt darauf ab, die Sprache zu reinigen und nichts Neues einzuführen. Wittgenstein hält die Alltagssprache in jeder Hinsicht für vollständig. Die Aufgabe der

Philosophie gegenüber der Sprache besteht darin, dem Wort die ihm eigene Evidenz zurückzugeben und sich nicht auf verborgene Bedeutungen der Sprache zu konzentrieren. Für Wittgenstein existiert nämlich nur die Sprache in ihren lebendigen Strukturen; weder die Suche nach einer Erklärung noch die vermeintliche Ableitung dessen, was sich nicht zeigt, gehört zum Interesse der Philosophie. Die Philosophie versteht sich als klärende Tätigkeit der Sprache, frei von neuen Elementen oder Entdeckungen. Sie steht beispielsweise jenseits der Psychologie, der mentalen Zustände der Subjekte und einer subjektiven Sprache. Ihre Aufgabe besteht darin zu untersuchen, wie die verschiedenen Sprachformen (psychologische, metaphysische, künstlerische) in den Situationen des täglichen Lebens verwendet werden. Wittgensteins unkonventionelle Perspektive legt die Grundlagen für eine empiristische Untersuchung der menschlichen Erfahrung und damit der Art und Weise, sie durch Worte zu beschreiben. Das Unwohlsein infolge eines schmerzhaften Ereignisses ist auf den Bedeutungszusammenhang zurückzuführen, der – insofern er gemeinsame Merkmale mit ähnlichen Erfahrungen aufweist – als Zustand des Unwohlseins definiert werden kann. In den Philosophischen Untersuchungen befreit die Philosophie die Menschen aus dem Zustand der Isolation und Verwirrung und stellt eine intersubjektive und öffentliche Untersuchungsperspektive wieder her.

CONSECUTIO TEMPORUM

Rivista critica della postmodernità

Numero 29 – Luglio 2026

www.consecutiotemporum.it

