



universität
wien

Dissertation

Titel der Dissertation

**„Gianni Vattimo – Kritiker der Moderne und
Philosoph der Emanzipation“**

Verfasser

Țuplea C. Daniel

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im November 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 296

Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie

Betreuer: Univ. -Prof.i.R.-Dr. Günther Pöltner

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	5
1. VON DEM VERHÄLTNIS HEIDEGGER-NIETZSCHE ZUM „SCHWACHEN DENKEN“	9
1.1. PRÄAMBEL	9
1.1.1. <i>Die Metaphysikkritik</i>	9
1.1.2. <i>Metaphysik als umstrittener Begriff</i>	11
1.1.3. <i>Die Nichtreduzierbarkeit Nietzsches auf die metaphysische Dimension</i>	19
2. VATTIMO UND DIE „NIETZSCHE-RENAISSANCE“ IN ITALIEN	21
2.1. PRÄMISSE	21
2.2. DAS VERHÄLTNIS HEIDEGGER-NIETZSCHE EIN PHILOSOPHISCHES THEMA.....	22
2.3. KURZE DARSTELLUNG DES BILDES ÜBER NIETZSCHE IN ITALIEN NACH DEM ZWEITEN WELTKRIEG.....	24
2.4. NIETZSCHES REZEPTIONSRICHTUNGEN: EINE „HEIDEGGERSCHE RECHTE“ UND EINE „HEIDEGGERSCHE LINKE“	28
3. VATTIMOS AUSFÜHRUNGEN ZUM „ITALIENISCHEN NIETZSCHE“	39
3.1. EINFÜHRUNG.....	39
3.2. ZWEI BEISPIELE – GIANNI VATTIMO UND MASSIMO CACCIARI	45
3.3. DIE SPANNUNG ZWISCHEN DER POLITISCHEN UND ÄSTHETISCHEN DEUTUNG DER PHILOSOPHIE NIETZSCHE.....	54
4. GIANNI VATTIMO: VON EINEM „REVOLUTIONÄREN“ ZU EINEM „HERMENEUTISCH-ONTOLOGISCHEN“ NIETZSCHE.	60
4.1. ONTOLOGISCHE WENDUNG DER HERMENEUTIK	60
4.2. DIE KUNST ALS ORT DES UNTERGANGS DES SUBJEKTS.....	71
5. DIE HERMENEUTIK UND DAS ENDE DER MODERNE	80
5.1. DIE GRUNDSTRUKTUR DER „ONTOLOGIE DES VERFALLS“	80
5.2. NIETZSCHES LEHRE DER „EWIGEN WIEDERKEHR DES GLEICHEN“ IN DER LEKTÜRE VATTIMOS.....	86
5.3. <i>L’OLTREUOMO</i> ALS NICHT „VERSÖHNTE“ SUBJEKT DER DIALEKTIK	90
5.4. DIE LOGIK DER HERRSCHAFT ANHAND DES BILDES HERRSCHAFT-KNECHTSCHAFT	92
5.5. INTERPRETATION DES ÜBERMENSCHEN ALS SKIZZE EINER HERMENEUTISCHEN ONTOLOGIE	95
5.6. EINE NEUE PHILOSOPHISCHE AUFGABE. DIE REIFUNG DER HERMENEUTISCHEN ONTOLOGIE	101
6. ÜBERLEGUNGEN ÜBER DEN SINN DES NIHILISMUS ALS CHANCE	107
6.1. ÜBERBLICK	107
6.2. ÜBER DEN NIHILISMUS	108
6.3. HERMENEUTIK UND NIHILISMUS	111
6.4. KURZE SYNTHESE VON HEIDEGGERS NIETZSCHE-INTERPRETATION BEZÜGLICH DES „VOLLKOMMENEN NIHILISMUS“	119
6.5. PATHOS DER EIGENTLICHKEIT.....	121
6.6. DIE WELT DES VOLLKOMMENEN NIHILISTEN	126
7. DIE MOTIVE, DIE GIANNI VATTIMO ZU EINER RADIKALISIERUNG DER HERMENEUTISCHEN ONTOLOGIE GEFÜHRT HABEN.	131
7.1. ERNEUERUNG DES WAHRHEITSANSPRUCHS IN DER PHILOSOPHIE	131

7.2. DER VERDACHT GEGENÜBER MASKIERUNGEN UND MYSTIFIZIERUNGEN DES DENKENS. DENKEN ALS INTERPRETATION	134
7.3 DIE NIHILISTISCHEN IMPLIKATIONEN VON HEIDEGGERS ONTOLOGIE	138
7.4. WAHRHEITSERFAHRUNG ALS INTERPRETATIONSERFAHRUNG IM LICHT EINES NIHILISTISCHEN ERFAHRUNG.....	146
8. DAS PROBLEM DER ÜBERWINDUNG-VERWINDUNG DER METAPHYSIK. NIHILISMUS UND POSTMODERNE IN DER PHILOSOPHIE.....	153
8.1. DAS PROBLEM DES SEINS IM PROJEKT DER PHILOSOPHIE DER POSTMODERNE	153
8.2. NIETZSCHES BEGRIFF DER GENESUNG ALS LÖSUNG DES PROBLEMS DER ÜBERWINDUNG DER „PHILOSOPHIE DER MODERNE“	156
8.3. HEIDEGGER - MEISTER DER POSTMODERNE	160
8.4. VATTIMOS VORWÜRFE ZU DER PHILOSOPHIE DER POSTMODERNE.....	162
9. HERMENEUTISCHE ONTOLOGIE ALS THEORIE DER CHRISTLICHEN MODERNE.....	164
9.1. METAPHYSIK UND DAS PROBLEM DER GEWALT.....	164
9.2. DIE ERFAHRUNG DER SÄKULARISIERUNG.....	171
10. METAPHYSIK, NIHILISMUS UND DIE FRAGE NACH GOTT.....	179
10.1. DIE METAPHYSISCHE BEGRÜNDUNG DER ZEITALTER.....	179
10.2. ENTGÖTTERUNG	180
10.3. METAPHYSIK UND NIHILISMUS	181
10.4. METAPHYSIK UND HERKUNFT	183
10.5. ENDE DER METAPHYSIK UND RELIGION	187
10.6. AUFLÖSUNG DER METAPHYSIK UND NIHILISMUS.....	191
10.7. KONSEQUENZEN	192
KONKLUSION.....	194
BIBLIOGRAPHIE	212
ANHANG I: ABSTRACT	225
ANHANG II: CURRICULUM VITAE	227

Vorwort

In der vorliegenden Arbeit wurde den Versuch unternommen, die Werke von Gianni Vattimo unter einer thematischen und monographischen Perspektive zu analysieren. Die monographischen-chronologischen Aspekte werden der thematischen Betrachtungsweise untergeordnet. Die Frage, die am Anfang des Nachdenkens über Denken Gianni Vattimos steht, ist, ob der Urheber des Begriffes „*schwaches Denken*“ in der Lage ist, erneut das philosophische Fragen zu beleben. Die Antwort scheint eine bejahende zu sein, und der Zugang zu philosophischen Fragen, in einer konsumorientierten und von Massenmedien beherrschten Gesellschaft, liegt in einer bestimmten Auffassung des Nihilismus. Philosophisch betrachtet ist Nihilismus nicht nur ein Begriff, der in einer wirtschaftlich, religiös-sozial und politisch mobilen Gesellschaft zu denken einlädt, sondern auch das, was diese Einladung zum Denken mit Inhalt erfüllt. Anhand dieser „Stimmung“ entscheidet sich der Turiner Philosoph für die Vertiefung der Philosophie Nietzsches und Heideggers. Nicht nur das, sondern das Verhältnis Heidegger-Nietzsche und die philosophische Kontinuität Nietzsche-Heidegger, öffnet ihm neue Wege des philosophischen Denkens, die von der Hypothese einer post-metaphysischen Epoche (Kap. 8) bis hin zum Bedeutungsrückgewinn des christlichen Glaubens in unserer Epoche gehen (Kap. 9 und 10).

In diesem *Vorwort* möchte ich erneut auf dem Inhalt dieser philosophischen Kontinuität – die in den ersten Kapiteln thematisiert worden ist und in den folgenden Kapiteln (6, 7, 8) weitere Erklärungen bekommen hat – kurz insistieren, weil diese Kontinuität die Originalität des Denkens Gianni Vattimos ausmacht. Heidegger sieht in der Philosophie Nietzsches die Vollendung der Metaphysik, das heißt, dass man in der Philosophie Nietzsches die Grundlinien des abendländischen Denkens finden kann, nämlich die *Seinsvergessenheit* zugunsten des Seienden. Simplifizierend geht es um die souveräne Erscheinung des Menschen, der durch Handeln und Erkennen über das Seiende herrschen möchte und der in der Epoche der Technik diese Beherrschung vollendet.

Die Kontinuität zwischen Nietzsches Philosophie einerseits und der instrumentellen Herrschaft in der Epoche der Technik andererseits liegt in dem Ausbleiben des Seins (Nihilismus), so bewertet es zumindest der Philosoph aus Meßkirch. Heidegger stellt sich in eine Diskontinuität zu dieser Auffassung. Er sieht in der Vollendung der Metaphysik in der Form der Technik als *Ge-stell* ein Vorspiel dessen, was Er-eignis heißt. Diese Diskontinuität mündet in eine *Überwindung-Verwindung* der Metaphysik.

Vattimo verleiht der Interpretation Heideggers eine neue Wendung und sieht schon in der Philosophie Nietzsches den Beginn der *Überwindung-Verwindung* der Metaphysik. Wenn Heidegger das Denken Nietzsches als Metaphysik deutet, also als ein Denken, das sich an der instrumentellen Herrschaft orientiert und die Ontologie (das Problem des Seins) vergisst, dann deutet Vattimo die Philosophie Nietzsches als Denkart, die das Problem des Seins nicht nur anti- sondern post-metaphysisch thematisiert. Anhand der Auffassung des Nihilismus als Auflösung des Seins kommt der Turiner Philosoph zu der Idee, dass Nietzsche das Sein nicht als Grund, sondern als Ereignis gedacht hat. Das Sein fungiert in Nietzsches Philosophie weder als Prinzip noch als Grund des Seienden. Auch eine ontische Erklärung (den Grund des Seienden in ein höchstes Seiende zu verlegen) wird von Nietzsche in der Ankündigung „Gott ist tot“ abgelehnt. Die technische Organisation der Welt macht eine Auffassung des Seins als Grund des Seienden obsolet. Das ist eigentlich das, was auch Nietzsche behauptet hat. Die Hermeneutik vereinigt in Gianni Vattimos philosophischem Projekt die theoretische Erbschaft Nietzsches und Heideggers; jenseits, gegen und über der Philosophie Heideggers – in welcher Nietzsche als Vollender der Metaphysik interpretiert wird. Beide Philosophen sind Denker, die das Sein nach der Epoche der Metaphysik als Ankündigung, Ereignis, Erzählung denken. All das konstituiert, so der Turiner Philosoph, in der Philosophie den Inhalt der Kontinuität zwischen Nietzsche und Heidegger.

Um eine hermeneutisch-ontologische Deutung der Philosophie Nietzsches zu gewinnen, wählt der Turiner Philosoph schon 1974 – in dem Werk von *Il soggetto e la maschera* – den Begriff der Maske als Leitfaden, anhand dessen das Verhältnis Sein-Schein thematisiert wird. Diese hermeneutisch-ontologische Perspektive erlaubt es ihm, Nietzsche sowohl von dem Stempel des Irrationalismus als auch von dem Zwang technologischer Rationalität (Vollendung der Metaphysik in der Epoche der Technik, Denkvertreter der Epoche der Technik) zu befreien. Darüber hinaus findet er, und das konturiert das Spezifikum der ersten Schaffensperiode Gianni Vattimos, in Nietzsches Philosophie – bis zu dem Zeitpunkt der Ankündigung des *schwachen Denkens* – reiche Hinweise, um aus der Krise einer klassischen, metaphysischen, „kapitalistischen“ Rationalität herauszukommen. Begründung: die Garantien gegen den Unsinn und gegen den Nihilismus als Resultat der Interpretation von Welt und Dasein, auf der Basis der verschiedenen Erfahrungen der Moderne, die von dem Prinzip geleitet worden war, die Welt zu entzaubern, entpuppen sich als Masken des Herrschaftsverhältnisses. Der Zerfall dieser Garantien löst die Epoche des Nihilismus aus. Weil der Nihilismus nichts anderes als das Ergebnis der metaphysischen Weltinterpretation ist (in der ersten Schaffensperiode Vattimos bleibt der Nihilismus noch

„negativ“ konnotiert), muss der Ausweg aus dem Nihilismus ein Heraustreten aus der Metaphysik bedeuten. Es handelt sich letztlich um den Entwurf eines neuen „glücklichen“ Menschen, dem es gelingt, in einer Welt zu leben, die von Herrschaftsverhältnissen und von der Metaphysik befreit ist. Dieser von der Metaphysik befreite neue Mensch ist fähig, die Einheit von Existenz und Sinn, Theorie und Praxis zu erreichen (Kap. 2 und 3). Eine kritische Wiederholung dieser Problematik, die die erste Schaffensperiode abschließt und das *schwache Denken* inauguriert (1983), wird im Kap. 5 ausgeführt.

Die Metaphysikkritik Vattimos, die implizit eine Kritik an der „Überrationalisierung“ der Lebenswelt beinhaltet, ist in dem Zusammenhang von Metaphysik und Herrschaft fundiert, ein Zusammenhang, der als solcher einen von den vier Leitgedanken des *schwachen Denkens* darstellt. Aber um die Metaphysikkritik im Rahmen einer hermeneutischen Ontologie zu gestalten, appelliert Vattimo an den Zusammenhang und die Zugehörigkeit von Sein und Sprache – ein anderer der vier Leitgedanken, welche das *pensiero debole* bestimmt. Die Verschmelzung von Metaphysikkritik und dem Sein-Sprache-Problem wird ab dem vierten Kapitel behandelt. Das Problem der Herrschaft der Objektivität in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt, das auch in den verschiedenen Spielarten eines aufklärerischen, idealistischen, positivistischen oder marxistischen Historismus fortlebt, wird philosophisch anhand des Bewusstwerdens einer illegitimen Herrschaft der Methode der positiven Wissenschaften in allen Wissensbereichen nicht gelöst. Die hermeneutische Ontologie (Gadamers) braucht eine radikale Metaphysikkritik, weil nur so das Problem der Einheit von Theorie und Praxis, und somit das Problem der Herrschaft auf neue Ebene geführt werden kann.

Die unerreichte Übereinstimmung von Innerem und Äußerem ist das, was Nietzsche „historische Krankheit“ nennt. Diese Krankheit wurzelt in der Art des Denkens der metaphysischen Tradition, einer Art des Denkens, die als nichts anderes als Wirkung von Herrschaftsverhältnissen entlarvt worden ist und die implizit nach einer Hierarchie – *reductio ad unum* – verlangt. In der ersten Schaffensperiode deutet der Turiner Philosoph Nietzsches Ankündigung des „Todes Gottes“ und des *Übermenschen* nicht nur als Momente des Endes der Metaphysik (Ort der Hierarchien-Vermittlung), sondern auch als Lösungsvorschläge zu dem Problem der Einheit von Theorie und Praxis. Der Turiner Philosoph wird zugeben, dass das noch ein Traum einer „Ultrahumanität“ war, in welcher Existenz und Bedeutung miteinander versöhnt sind. Eine „echte“ Philosophie kann sich der Metaphysikkritik und implizit der Herrschaftskritik (Welt der Technik, Kapitalismus, usw.) nicht entziehen, weil sie

sonst riskieren würde, eine Art Weisheitspredigt (hermeneutische Ontologie ohne radikale Metaphysikkritik) zu werden. In diesem Sinn wird die Philosophie Nietzsches weiter, auch jenseits des Traums einer Ultrahumanität – und damit beginnt die zweite Schaffensperiode Gianni Vattimos –, für den Turiner Philosophen entscheidend sein. Nietzsches „Willen zur Macht als Kunst“ interpretiert er als Auflösung der Einheit und der Hierarchie, und das ist nicht nur ein Schritt zur Reifung des *schwachen Denkens* (Kap. 4) und zur Ablehnung des „Traums einer Ultrahumanität“, sondern auch zur Öffnung des philosophischen Diskurses in Richtung einer „Ontologie des Verfalls“ (Kap. 5). Es geht um die Erfahrung des Denkens in einer von der Technik der Information geprägten Welt, in welcher die Kontraste zwischen Sein und Schein schwinden. Besser gesagt, das Problem des Sinns des Seins des Seienden im Bereich der menschlichen Geschichte (von der Geburt bis zum Tod) ist nicht ein für alle Mal gegeben (feste Prinzipien), sondern je und je, im jeweiligen wirkungsgeschichtlichen Horizont interpretationsbedürftig aufgegeben. In einer von der Informationstechnologie geprägten Welt rollt der Mensch „aus dem Zentrum ins X“. Der Nihilismus wird nach der Ankündigung des *schwachen Denkens* von Gianni Vattimo als Erfahrung der Auflösung des Grundes (verstanden als das, was einmalig und für immer gegeben ist) berücksichtigt. Wenn man die Metaphysik als „Denken des Grundes“ versteht, so wie der Turiner Philosoph es erklärt, dann findet man mit Hilfe jener Bemühungen – die man in den Philosophien von Nietzsche und Heidegger findet – eine Legitimation dafür, jenseits des Denkens des Grundes erneut das Sein des Seienden wieder zu denken, Kontinuitätsleitfaden. Die Auffassung des Nihilismus als Geschichte des Seins, in der das Sein sich verbraucht, auflöst, schwächt zementiert diese Kontinuität (Kap. 6, 7)

Diese Kontinuität stellt die Möglichkeit einer *Verwindung-Überwindung* der Metaphysik bereit und rechtfertigt damit, auch dank sozialer und politischer Veränderungen, den Eintritt in die Postmoderne (Kap. 8). Die Wiederkehr des christlichen Glaubens als entscheidendes Moment im philosophischen Diskurs bestimmt ab 1996 die dritte Periode des Schaffens des Turiner Philosophen. In dieser letzten Schaffensperiode entdeckt Vattimo, dass die christliche Tradition des Abendlandes eine Entwicklung der Philosophie ermöglicht hat, in welcher die Vorstellung eines Grundes sich entfaltet hat und heutzutage eine Schwächung erfährt. Folglich ist die hermeneutische Ontologie letzten Endes nichts anderes als die Theorie der christlichen Moderne (Kap. 9, 10). In der Konklusion werden die Auflösung des Grundes, die Auflösung des Fortschrittsgedankens und auch die Wiederkehr des christlichen Glaubens als Momente der Kontinuität von Nietzsche und Heidegger neu interpretiert.

1. Von dem Verhältnis Heidegger-Nietzsche zum „schwachen Denken“¹

1.1. Präambel

1.1.1. Die Metaphysikkritik

In Grunde hat die Philosophie dank der Kritik an der Metaphysik an Popularität gewonnen. Der Verzicht auf jeglichen Anspruch einer Letztbegründung in den verschiedenen Sektoren des menschlichen Erkennens, handle es sich um Geistes- oder um Naturwissenschaften, hat zu einem Paradigmenwechsel geführt. Damit endet, wenn man sich auf den Bereich der Philosophie beschränkt, die Epoche der Metaphysik der Objektivität. „Die Metaphysik der Objektivität schließt mit einem Denken ab, das die Wahrheit des Seins mit der Berechenbarkeit, Messbarkeit und endgültigen Manipulierbarkeit des Objekts von Wissenschaft und Technik gleichsetzt.“² Man fragt sich, ob es heutzutage noch möglich ist, einen philosophischen Diskurs über das Sein des Seienden im Ganzen zu rechtfertigen, welcher nicht mehr an einen Grund (Gott, Welt, Subjekt) als letztbegründenden Grund gebunden ist. Heidegger hat gelehrt, dass dieser philosophische Diskurs möglich ist. Die imminente Forderung einer „Überwindung der Metaphysik“ wurde vorwiegend von Heidegger gemeistert, der in dieser Hinsicht auf ein „Ende der Philosophie“³ und auf eine weitere Aufgabe des Denkens außerhalb der metaphysischen Bestimmungen hingewiesen hat.⁴

Das „Ende der Metaphysik“ wurde in Italien⁵ besonders von Gianni Vattimo als „radikaler Entwurf“⁶ rezipiert und bereitete gleichzeitig den Boden einer radikalen

¹ Ein Teil dieses Kapitels habe ich in der Zeitschrift *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis* veröffentlicht. Vgl. Tuplea D.C., "Ende der Metaphysik" und Nihilismus als Treibfedern des Denkens Gianni Vattimo, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 1/2013, Cluj University Press (im Druck).

² Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, Reclam, Stuttgart 1997, 22.

³ Vgl. Heidegger M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: Heidegger M., *Zur Sache des Denkens* (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007. Wie Heidegger bestätigt, geht es in diesem Entwurf nicht um die Aussage eines Sachverhalts, sondern um den Hinweis auf eine „Verwandlung des Denkens“. Diese Verwandlung der Art des Denkens wird von Vattimo ernst genommen.

⁴ Vgl. Heidegger M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 29-30.

⁵ Wie Carlo August Viano mitteilt, zeigt sich im Italien der Nachkriegszeit eine konstante Charakteristik der italienischen Philosophie, eine Charakteristik, die scheinbar auch als Lösung des Problems der italienischen Gegenwartsphilosophie fungieren kann. Diese konstante Charakteristik des Denkens in Italien ist das Misstrauen

Transformation der Philosophie vor, die später unter dem Namen „schwaches Denken“⁷ zirkulieren wird.

gegenüber der Philosophie. Dieses Misstrauen gegenüber der Philosophie durchzieht alle drei konstitutiven Bereiche der italienischen Philosophie, die Viano wie folgt unterscheidet: den katholischen, den marxistischen und den säkularen Bereich (*area laica*). Die katholische Kultur hat eine lange Tradition des Misstrauens bezüglich der Philosophie. Marxismus war auch eine Theorie des „Endes der Philosophie“. Der säkulare Bereich theoretisierte den Primat der Wissenschaft als Form der Erkenntnis und den Primat der Politik und des praktischen Engagements, und blieb gegenüber den totalisierenden Philosophien misstrauisch. Vgl. Viano C. A., *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, in: *La cultura filosofica Italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, (hrsg. von Bobbio N.), Guida Editori, Napoli 1982, 30. Im diesem Kontext der italienischen Philosophie wird Vattimo die These Heideggers vom „Ende der Philosophie“ besonders produktiv machen und auf eine andere Art des Denkens außerhalb des metaphysischen Objektivismus hinweisen.⁶ Vgl. Vattimo G., *Vocazione e responsabilità del filosofo*, (hrsg. von Franca D’Agostini), il Melangolo, Genova 200, 118.

⁷ 1983 erschien beim Verlag Feltrinelli ein Buch mit dem Titel *Il pensiero debole*. In diesem Sammelband versuchten mehrere junge Autoren (Leonardo Amoroso, Gianni Carchia, Giampiero Comolli, Filippo Costa, Franco Crespi, Alessandro Dal Lago, Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Diego Marconi, Pier Aldo Rovatti, Gianni Vattimo), eine Antwort bezüglich des Stands der italienischen Philosophie zu geben. Weil die ersten Andeutungen von Gianni Vattimo und von Pier Aldo Rovatti in der Einleitung dieses Buches sich auf den Ausdruck „pensiero debole“ richteten und nicht zuletzt weil Vattimo in seinem Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* die Aufgabe in Angriff genommen hat, diese Aussage weiter zu beleuchten („Das schwache Denken, dessen Grundzüge in diesem Aufsatz beschrieben werden, [...]“) – welche sich erst später zu „einer Geschichtsphilosophie“ entwickelte –, wird auch in einem ironischen und polemischen Sinn diese Bezeichnung *pensiero debole* bevorzugt für die Philosophie Vattimos verwendet. Vattimos Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* findet sich in einer deutschen Übersetzung in: *Ethik des Denkens* (hrsg. von Hans-Martin Schönherr-Mann), Fink, München 2000, 79-97.

Kurz zu dem historischen Hintergrund des „schwachen Denkens“: Im Herbst 1979, nach mehr als 15 Jahren – wie der Turiner Philosoph in der „vierhändigen Autobiographie“ erzählt – ausgehend von der ersten „schwachen“ Interpretation Heideggers, nahm in Vattimos Gedanken die Idee der Geschichte des Seins als Schwächung als roter Faden der Seinsgeschichte Kontur an. Im Herbst desselben Jahres hält Vattimo in einer Kunstgalerie in Salerno einen Vortrag *Dialektik, differenz, pensiero debole*, wo er zum ersten Mal diesen Ausdruck benutzt (vgl. Vattimo G. – Paterlini P., *Non essere Dio. Un’autobiografia a quattro mani*, Aliberti, Reggio Emilia 2006, 106-107). Nach der Publikation dieses Aufsatzes im Jahre 1983 im Sammelband *Pensiero debole* wurde »Schwaches Denken«, wie Vattimo selbst mitteilt, „schließlich zu einer Art Etikett, wenn nicht für eine Schule, so doch für eine Strömung, deren Konturen heute noch unscharf sind und die sich vor allem keinesfalls um einen Kern charakteristischer Thesen sammelt. Geprägt hatte ich diesen Begriff unter dem Eindruck einiger Seiten eines Aufsatzes von Carlo Augusto Viano, der später einer der schärfsten und am wenigsten wohlwollenden Kritiker des schwachen Denkens wurde, und für mich bedeutet er nicht so sehr und nicht hauptsächlich die Idee eines Denkens, das sich seiner Grenzen stärker bewusst ist, das die Ansprüche der großen, globalen metaphysischen Visionen aufgibt usw., als vielmehr eine Theorie, nach der Schwächung ein konstitutives Merkmal des Seins in der Epoche des Endes der Metaphysik ist“ (Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, 27-28). Carlo Augusto Viano benutzte in seinem Aufsatz – *La ragione, l’abbondanza e la credenza*, in: Gargane A., (Hrsg.): *Crisi della ragione*, Einaudi, Turin 1979 – die Ausdruckweise »ragione debole«, was Vattimo zu seiner eigenen Formulierung „pensiero debole“ inspirierte. „Carlo Augusto Viano, che aveva inventato prima di me l’espressione »ragione debole« da cui o quasi copiato il mio »pensiero debole““. (Vattimo G. – Paterlini P., *Non essere Dio*, 115.) Gegen Vattimo schrieb Viano ein Pamphlet *Va pensiero*, Einaudi, Turin 1985, in welchem er Vattimos *pensiero debole* als »unfundiertes Gequatsch abgestempelt hat« (Volpi F., *Was ist in Italien los?*, in: *Information Philosophie*, Dezember 1987) und von welchem, wie Vattimo behauptet, schnell jede Spur verschwunden ist.

Kurz zu den theoretischen Hintergründen des „schwachen Denkens“: Der programmatische Satz, mit dem die Einleitung von Gianni Vattimo und Pier Aldo Rovatti beginnt, lautet: „Die heutige philosophische Debatte kennt zumindest einen Punkt, in dem alle Diskurse übereinkommen: es gibt keine normative Letztbegründung“ (Vattimo G., Rovatti P.-A., [Hrsg.], *Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano ¹⁰1995, 7; deutsche Übersetzung in: Weiß G. Martin, *Gianni Vattimo Einführung*, Passage, Wien 2003, 35). Dieser Satz gilt nicht als objektive Beschreibung eines Sachverhalts, sondern nähert sich eher der provisorischen „Sentenz“ eines Gerichtshofes. Es gibt *pro e contra* Argumente und das letzte Wort ist noch nicht gesprochen (es ist noch möglich darüber zu diskutieren). Die Zukunft, auch die der Philosophie, bleibt offen. Doch diese „Sentenz“ hat ihre eigene Geschichte. Zusammen mit Rovatti beginnt Vattimo nach diesem programmatischen Satz die Gründe dieser

1.1. 2. Metaphysik als umstrittener Begriff

Die Philosophie bzw. das Denken Gianni Vattimos reift im ständigen Dialog mit Heideggers und Nietzsches Werken. Die Basis dieser Reifung bildet eine Hermeneutik, die aus dem Nihilismus⁸ ihre theoretische Konsistenz ableitet. Es stellt sich legitimerweise die Frage: warum bekommt in Vattimos philosophischem Projekt der Nihilismus eine so entscheidende Rolle? Einerseits weil bei der Kritik der Aktualität im Italien der 60-er bis 80-er Jahre, bei der Vattimo sich philosophisch engagiert hat, der Nihilismus für die Erfahrung des Denkens als entscheidendes Phänomen rezipiert worden ist,⁹ und andererseits, weil der Nihilismus für den Turiner Philosophen sowohl die Kontinuität von Nietzsche zu Heidegger¹⁰

Äußerung zu rechtfertigen. Nach den 60-er Jahren kursierte in Italien ein Gedanke, welcher immer mehr an Konturen gewonnen hat, und zwar, dass die Philosophie tief in einer Krise stecke, einer Begründungskrise des philosophischen Diskurses. Wie kann man aus der Krise herauskommen? Mehrere Wege wurden versucht. Von der Phänomenologie, dem Strukturalismus, dem Marxismus usw. der 60-Jahre, die eine Neubegründung suchten, zum „negativen“ Denken, einer Denkart ohne Erlösung, der 70-er Jahre, bis zur „Crisi della ragione“ der 80-er Jahre des 20. Jahrhunderts. Am Rande der „Crisi della ragione“ wurde in den Debatten eher versucht, die „Vernunft“ vor den Gefahren der Irrationalismus (Nietzsche-Heidegger) zu retten. Die Krise der klassische Rationalität wird von Gargani auch als Krise der Herrschaftsstrukturen und Machtfunktionen beleuchtet. Wenn sich die sozial-politischen Beziehungen wandeln, dann wandelt sich auch unser Wissen. Es muss eine neue „Korrespondenz“ zwischen den gewandelten Lebensbedingungen und dem Wissen gefunden werden. Eine neue Art dialektischer Synthese für Vattimo. Die Autoren der „Crisi della ragione“ versuchen den Wiederaufbau der Rationalität noch in einer dialektischen Form. Doch Vattimo ist der Meinung, dass das Schema der Synthese zerbrochen ist. Vattimo möchte von der „crisi della ragione“ ein Stück weiter gehen und konstruktive „theoretische“ Vorschläge machen. Der Titel „Schwachtes Denken“ spielt auf all das an: a) zunächst darauf, dass man die Nietzscheanische und vielleicht auch Marxsche Entdeckung ernstnehmen muss, dass es einen Zusammenhang zwischen der metaphysischen Evidenz (d.h. auch zwischen dem Begriff des Grundes) und den Machtverhältnissen innerhalb und außerhalb des Subjekts gibt; b) diese Entdeckung soll ernst genommen werden, jedoch ohne sie sogleich wieder in eine Philosophie der Emanzipation durch Demaskierung und Entzauberung umzumünzen, sondern vielmehr dadurch, dass man die Welt der Erscheinung, der Diskursprozeduren und der „symbolischen Formen“ mit freundlichen Augen zu sehen lernt und sie so als Orte einer möglichen Erfahrung des Seins zu fassen versucht; c) dies darf aber nicht im Sinne einer „Glorifizierung der Simulakra“ (Deleuze) verstanden werden, was ja dazu führen würde, dem Simulakra dasselbe Gewicht zu verleihen, das früher das metaphysische *ontos on* besaß; vielmehr handelt es sich um ein Denken, das fähig ist, sich im Halbdunkel (nach einer der wahrscheinlichen Bedeutungen von Heideggers *Lichtung*) zu artikulieren (d. h. um ein Denken, das „vernünftig“ ist); d) schließlich geht es darum, die – sehr problematische – Identifikation von Sein und Sprache, die die Hermeneutik von Gadamer übernimmt, nicht misszuverstehen als eine Weise, das ursprünglich wahre Sein wiederzugewinnen, das die Metaphysik in ihren szientistischen und technologischen Auswüchsen vergessen hat; vielmehr soll diese Identifikation von Sein und Sprache eine Möglichkeit darstellen, dem Sein erneut als Spur, als Erinnerung, also einem verbrauchten und geschwächten Sein zu begegnen“ (Vattimo G., Rovatti P.-A., [Hrsg.] *Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano ¹⁰1995, 9; deutsche Übersetzung in: Weiß G. Martin, *Gianni Vattimo Einführung*, Passage, Wien 2003, 36).

⁸ Nihilismus ist hier nicht als Philosophie der Auflösung der Werte zu verstehen, der Unmöglichkeit der Wahrheit, sondern als Seinsvergessenheit (Heidegger) interpretiert. Dadurch wandelt sich der Nihilismus in eine neue Ontologie, welche in der Lage ist, nach dem Ende der Metaphysik das Sein neu zu denken (vgl. Vattimo G., *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1989, 7-8).

⁹ Im neunten Kapitel des Buches über den Nihilismus von Franco Volpi findet man eine klare Idee gegenüber dem Nihilismus in Italien (vgl. Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Bari 1997, 99-113).

¹⁰ Vgl. Vattimo G., *Etica dell'interpretazione*, 77-95.

– eine Kontinuität, welche später sogar die Präzedenzen umdrehen wird¹¹ – als auch die Grundlage der Ontologie des Verfalls¹² – als erster Version dessen, was später als *schwaches Denken* benannt wird – bereit stellt.

Die Berücksichtigung der Kontinuität Nietzsche-Heidegger im Rahmen des Nihilismus wird das Thema dieser Recherche – *Gianni Vattimo – Kritiker der Moderne und Philosoph der Emanzipation* – konturieren und gleichzeitig auf die Prämissen des *Schwachen Denkens* hinweisen. Schon am Anfang ist zu betonen, dass Vattimo bei den Symptomen des Nihilismus (Entwertung der Werte, Sinnverlust), auf die Nietzsche hingewiesen hat, nicht stehen bleiben wird, sondern gemeinsam mit Heidegger das Wesen des Nihilismus¹³ bedenken und dementsprechend seinen eigenen Entwurf zur Überwindung der Metaphysik verfolgen wird.

Für Heidegger, der in dieser Hinsicht Nietzsche folgt, ist der Nihilismus kein geschichtliches Phänomen, das neben dem Humanismus oder neben der Aufklärung in Erscheinung tritt. Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, die Grundbewegung des Denkens des Abendlands¹⁴. Heidegger wird in seinen Studien über Nietzsche¹⁵ das Wesen des Nihilismus als Ereignis der Geschichte des Seins bezeichnen. Um es mit den Worten

¹¹ Der Titel eines Vortrages verrät diese Umkehrung; Vattimo G., *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, in: Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, (hrsg. von Walter Biemel; Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Klostermann, Frankfurt am Main 1989, 141-153.

¹² Vattimo wird die ontologische Differenz, die von Heidegger in *Sein und Zeit* thematisiert worden ist, aus der Perspektive der späteren Werke Heideggers („zweiter“ Heidegger – nach der „Kehre“) in Richtung einer Philosophie des Verfalls deuten, wo Differenz als Ent-gründung zu einer Ontologie des Verfalls führt. „Entgründet“ werden die einheitlichen metaphysischen Kategorien des Seins (Arche). Vgl. Vattimo G., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980. In diesem Buch findet man verschiedene Aufsätze, die in verschiedenen Zeitschriften von 1972 bis 1979 veröffentlicht wurden, zusammengefasst. In diesem Buch versucht Vattimo aus dem Verhältnis Heidegger-Nietzsche neue Wege in der Philosophie zu finden. Hier wird Heideggers *Sein und Zeit* in Richtung einer „Ontologie des Verfalls“ interpretiert (konstitutiv für das Sein ist nicht das Durch-herrschen, sondern das Verschwinden). In diesem Buch findet man, wie Rovatti mitteilt, die erste Version dessen, was man später *schwaches Denken* nennt (vgl. Rovatti P. A., *Pensiero debole e pratica della libertà*, in: Chiurazzi G. (Hrsg.): *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, Bruno Mondadori, Milano 2008, 5-10, hier 7.

¹³ Heidegger vertritt in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches die Auffassung, dass der Nihilismus in seinem Wesen gedacht die Seinsvergessenheit ist und nicht, wie Nietzsche meinte, die Entwertung der bisherigen obersten Werte. Vattimo wird in seinem Buch *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Torino 1963, 1-35) im ersten Kapitel *Chi è il Nietzsche di Heidegger*, die Thesen Heideggers hinsichtlich der Philosophie Nietzsches popularisieren.

¹⁴ Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in: Heidegger Martin: *Holzwege (1935-1946)*, Gesamtausgabe 5, (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977. Vgl. Nietzsche F., *Nachlaß 1885 – 1877*, (KSA 12), 5 [71]. „Denn der Nihilismus ist weder nur *eine* Geschichte, noch auch der *Grundzug* der abendländischen Geschichte, er ist die Gesetzlichkeit dieses Geschehens, seine »Logik«“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, Taylor&Francis, Pfullingen 1961, 278).

¹⁵ Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 209-267; Heidegger M., *Nietzsche I*, Taylor&Francis, Pfullingen 1961; Heidegger M., *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtaufgabe 7, (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 101-122. 2005 wurde im Heidegger-Jahrbuch das Verhältnis Heidegger-Nietzsche analysiert (vgl. Denker A. u.a. [Hrsg.] *Heidegger und Nietzsche*, Heidegger-Jahrbuch 2, Verlag Alber, Freiburg 2005).

Heideggers zu sagen, beginnt das Denken des Abendlands, das von Anfang an Metaphysik¹⁶ ist, notwendigerweise mit der Vergessenheit des Seins.¹⁷ Wenn man mit Heidegger in der Geschichte der Metaphysik konsequent die Vergessenheit des Seins thematisiert, dann wird der Nihilismus als geschichtliche Bewegung in Aktualität hervortreten. „Der Nihilismus ist [...] jenes langhin dauernde Ereignis, in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie bestimmten Ende zutreibt.“¹⁸ Der wesentliche Wandel der Wahrheit, welcher metaphysisch begründet ist, wird – um Heideggers Interpretation zu folgen – in Nietzsches Philosophie unter dem Wort „Gott ist tot“ thematisiert und gleichzeitig zu Ende getrieben. In der Philosophie Nietzsches, in dem Wort »Gott ist tot«, kündigt sich das Ende der „Herrschaft des Übersinnlichen“ an und somit die Auflösung der „Ideale“, die aus dieser Herrschaft abgeleitet worden waren.¹⁹ Die Ankündigung „Gott ist tot“ bezieht sich nicht nur auf den „christlichen Gott“, sondern „Gott“ steht in diesem Kontext Heidegger zufolge für „die Leitvorstellung für das »Übersinnliche« überhaupt und seine verschiedenen Deutungen, für die »Ideale« und »Normen«, für die »Prinzipien« und »Regeln«, für die »Ziele« und »Werte«, die *über* dem Seienden aufgerichtet sind, um dem Seienden im Ganzen einen Zweck, eine Ordnung und – wie man kurz sagt – einen »Sinn zu geben«“²⁰. Das Ereignis „Gott ist tot“ kündigt eine Epoche des Endes der Metaphysik an und bedeutet gleichzeitig eine neue Herausforderung zur Frage: *was heißt Denken?* „Das Ende der Metaphysik enthüllt sich als Verfall der Herrschaft des Übersinnlichen und der aus ihm entspringenden »Ideale«. Das Ende der Metaphysik bedeutet jedoch keineswegs ein Aufhören der Geschichte. Es ist der *Beginn* eines Ernstmachens mit jenem »Ereignis«: »Gott ist tot““²¹.

Das Ende der Metaphysik, seinsgeschichtlich gedacht, ist das Ende einer bestimmten Interpretation hinsichtlich des Seienden im Ganzen und der diesbezüglichen Auffassung der Wahrheit. Es handelt sich in dieser Perspektive um das Ende der Epoche der Wahrheit, welche aus der Differenz zwischen der wahren Welt (des unbeweglichen, übersinnlichen,

¹⁶ „Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen heißt von alters her »Metaphysik«. Jedes Zeitalter, jedes Menschtum ist von je einer Metaphysik getragen und durch sie in ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden im Ganzen und damit auch zu sich selbst gesetzt“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 33-34).

¹⁷ Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 263.

¹⁸ Heidegger M., *Nietzsche II*, 33. In Heideggers Sprache ist die Metaphysik die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen. „Die Wahrheit bringt das, was das Seiende ist (essentia, die Seiendheit), dass es und wie es im Ganzen ist, in das Unverborgene der *τὸ ἔα*, der perceptio, des Vor-stellens, des Bewusst-seins“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 257).

¹⁹ „Das Seiende als solches wird im Ganzen aus dem Übersinnlichen begriffen und dieses zugleich als das wahrhaft Seiende erkannt, sei dieses Übersinnliche nun Gott als der Schöpfer- und Erlösergott des Christentums, sei das Übersinnliche das Sittengesetz, sei es die Autorität der Vernunft, der Fortschritt, das Glück der Meisten. Überall wird das unmittelbar vorhandene Sinnliche an einer Wünschbarkeit, an einem Ideal gemessen. Alle Metaphysik ist Platonismus“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 273-274).

²⁰ Ebd. 33.

²¹ Ebd. 34.

wahren Seins) und der scheinbaren Welt (der Täuschung, des Vergehens, des Nicht-Seins) abgeleitet und legitimiert worden war.²² Die Zweiweltenlehre, die seit Platon Geschichte gemacht hat, ist – wiederum gemäß Heidegger – selbst ein Resultat der Geschichte des Seins, in welchem das Sein des Seienden sich auf den Archetyp der Wahrheit des Seienden als Anwesen²³ stützte. Auch wenn die Differenz von Sein und Seiendem, auf welche die Metaphysik sich fundiert, nicht als Differenz gedacht worden ist, wurde diese Differenz bis Nietzsche im Denken des Abendlands bewahrt.²⁴ Nietzsche wird durch seine Wertontologie²⁵ dieses Geschick des Seins – Präsenzontologie – vollenden und den Nihilismus als geschichtliche Bewegung des Abendlandes verkündigen.²⁶ Nietzsches Nihilismus ist für Heidegger eine Umkehrung des Platonismus.²⁷ Mit der Entwertung aller bisheriger dominierender Werte und somit mit der Auflösung der übersinnlichen Welt wird Nietzsche das Wesen des Denkens des Abendlandes als Nihilismus enthüllen. „Die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches. In jener bleibt das Wesen des Nihilismus nur verborgen, in dieser kommt es voll zum Erscheinen.“²⁸ Mit Platon beginnt in der Geschichte des Denkens des Abendlands eine Weise des Denkens, welche metaphysisch²⁹

²² Vgl. Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, in: Nietzsche F., *Sämtliche Werke*, Bd. 6, (hrsg. von Giorgio Colle und Mazzino Montani), Dtv, Berlin u.a. 1980, 80-81; Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*.

²³ „Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Anfang (φύσις) und Entbergung (ἀλήθεια). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (οὐσία). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 403).

²⁴ „Seitdem Platon die Seiendheit des Seienden als ἰδέα auslegte, bis in das Zeitalter, da Nietzsche das Sein als Wert bestimmt, ist das Sein die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch gut und selbstverständlich als das Apriori, zu dem sich der Mensch als Vernunftwesen verhält. Weil das Verhältnis zum Sein gleichsam in der Gleichgültigkeit verschwunden ist, deshalb kann auch für die Metaphysik die Unterscheidung des Seins und des Seienden nicht fragwürdig werden“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 254).

²⁵ Herrschaft des Wertgedankens in der Metaphysik. „Nietzsche begreift die gesamte abendländische Philosophie als ein Denken in Werten und ein Rechnen mit Werten, als Werte-setzend. Das Sein, die Seiendheit des Seienden wird als Wille zur Macht ausgelegt. Unversehens und jedermann einleuchtend, erscheint in allen Schriften und Auszeichnungen Nietzsches die Geschichte der Metaphysik im Lichte des Wertgedankens“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 109).

²⁶ „Das Wesen der Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 338). „Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Daß es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 340).

²⁷ „Die Umkehrung des Platonismus, dergemäß dann für Nietzsche das Sinnliche zur wahren Welt und das Übersinnliche zur unwahren wird, verharrt durchaus innerhalb der Metaphysik“ (Heidegger M., *Überwindung der Metaphysik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, 77). „Denn Nietzsches Vollendung der Metaphysik ist zunächst Umkehrung des Platonismus (das Sinnliche wird zur wahren, das Übersinnliche zur scheinbaren Welt). Sofern aber zugleich die Platonische »Idee«, und zwar in ihrer neuzeitlichen Form, zum Vernunftprinzip und dieses zum »Wert« geworden ist, wird die Umkehrung des Platonismus zur »Umwertung aller Werte«“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 22). Vgl. Günzel St., *Nietzsche in Heidegger Texten. Eine Konkordanz*, in: Denker, A. u.a. (Hrsg.), *Heidegger und Nietzsche*, 45-97.

²⁸ Heidegger M., *Nietzsche II*, 343.

²⁹ Die Metaphysik beginnt mit der Frage über das Sein der Seiende im Ganzen. In dieser Frage verspürt man die ontologische Differenz, auch wenn die Differenz als Differenz nicht weiter gedacht wird.

begründet ist und die sich in der Metaphysik der „Subjektivität“³⁰, des „Willens zur Macht“ Nietzsches, ausschöpft.³¹ Die Subjektivität ist nicht anderes als die souveräne Erscheinung des Menschen, welcher sich ständig des Seins des Seienden durch Erkennen und Handeln bemächtigen möchte und sich in der Epoche der Technik tatsächlich diesen Wunsch erfüllt. Die Technik ist für Heidegger die letzte Form der Metaphysik. Was Heidegger aus der Philosophie Nietzsches und besonders aus der Lehre vom Willen zur Macht herausgelesen hat, ist das Geschick der Menschen im Zeitalter des Aufschwungs der Technik. Seit Platon zeigt sich in der Geschichte des Denkens des Abendlandes die Neigung der Menschen, das Sein des Seienden im Modell des *Vorstellens* zu denken, eine Neigung, die in der Epoche der Herrschaft der Wissenschaft und der Technik dank neuer Mittel zu dem Anspruch geführt hat, das Sein des Seienden im Ganzen und dessen Wahrheit mit dem, was *vor* das Subjekt *gestellt*³² ist, zu identifizieren. Genau dieser letzte Schritt des metaphysischen Denkens eröffnet erneut die Möglichkeit eines Diskurses über das Sein des Seienden, eines Diskurses, welcher die gewöhnlichen metaphysischen Kategorien (Sein, Wahrheit, Transzendenz) auflöst. Vattimo folgt in seinem philosophischen Diskurs diesen neuen von Heidegger geöffneten Wegen des Denkens.

Wenn – wie bereits gezeigt – die Auslegung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen aus der Perspektive des Willens zur Macht verstanden und bestimmt wird, wenn gleichzeitig das Sichern und Zur-Verfügung-Stellen des Seienden vorrangig ist, ausgehend vom Seienden im Ganzen als Quelle der Energieproduktion bis hin zu einer strengeren Bemächtigung des Seins des Seienden im Ganzen (Welt) durch Berechenbarkeit und Herrschaft durch Technik (totale Organisation) – um vom Menschen als „Material für eine Gesellschaft“³³ ganz zu schweigen –, wenn das geschieht, dann wird die Öffnung, dank derer das Seiende sich zeigt, verschlossen und vom Sein – im Sinne Heideggers gedacht – als solchem bleibt nichts übrig.³⁴ Das bedeutet das Ende der Metaphysik. Die Enthüllung des Wesens der Metaphysik ist nur möglich, weil sich einerseits die Metaphysik mit Nietzsche theoretisch vollendet und andererseits die Metaphysik praktisch in der Gestaltung einer neuen

³⁰ „Die Vergegenständlichung alles Seienden als solchen aus dem Aufstand des Menschen in das ausschließliche Sichwollen seines Willens ist das seinsgeschichtliche Wesen des Vorganges, durch den der Mensch sein Wesen in der Subjektivität erstellt“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 378).

³¹ Vgl. Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*. Vgl. Heidegger M., *Nietzsche II*, 23. „Der Name Subjectität nennt die einheitliche Geschichte des Seins von der Wesensprägung des Seins als *idea* bis zur Vollendung des neuzeitlichen Wesens des Seins als Wille zur Macht“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 452-453).

³² Mit dem Begriff *Ge-stell* bezeichnet Heidegger das Wesen der Technik (vgl. Heidegger M., *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*).

³³ Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, (KSA III), 597.

³⁴ Vgl. Volpi F., *Il Nichilismo*, 69-78, hier: 74.

Welt dank der Verwendung der Technik eine neue Form bekommt, die unter dem Binom Wissenschaft-Technik das moderne Leben des Menschen zutiefst prägen. Beide Elemente tragen dazu bei, das Wesen der Metaphysik als Seinsvergessenheit zu denken.³⁵ „Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesentlich nichts ist: *Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus.*“³⁶ „Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen.“³⁷

„Dass in der Geschichte des abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Sein des Seienden gedacht worden ist, dass jedoch die Wahrheit des Seins als Sein ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern dass das abendländische Denken als Metaphysik eigens, wenngleich nicht wissentlich, das Geschehnis dieser Verweigerung verhüllt“³⁸ ist eine These, die das ganze Projekt Heideggers begleitet, und von dieser These aus wird auch die Philosophie Nietzsches gedeutet. In dieser Hinsicht wird Heidegger die Metaphysik (Philosophie) Nietzsches als Nihilismus (Seinsvergessenheit) charakterisieren, dessen Art des Denkens in der Ankündigung „Gott ist tot“ die Geschichte des abendländischen Denkens zusammenfasst und gleichzeitig zu ihrem Ende bringt.

In Nietzsches Ankündigung „Gott ist tot“ wird der Nihilismus als wesentliche Erscheinung des abendländischen Denken ans Licht kommen. Nihilismus ist für Nietzsche das Ereignis, in dem im Verlauf der Zivilisierung des Menschen die metaphysisch-moralischen Thesen ihre lebensbestimmende Macht verlieren.³⁹ Moral und Metaphysik, Arten der „Zähmung“, die sowohl auf der praktischen als auch auf der theoretischen Ebene des menschlichen Zusammenlebens wirken, sind letzten Endes auf das Bedürfnis nach Sicherheit zurückzuführen.⁴⁰ In der Praxis ist die Moral das Siegel eines sittlichen Lebenszusammenhangs, ein vernünftiges Bindemittel, von dem Bedürfnis nach Sicherheit geleitet, das durch den Nachahmungstrieb des sozialen Lebens entsteht. Die Metaphysik wirkt als Theorie des existenziellen Bedürfnisses nach Sicherheit, das vermittelt des Begriffs der Letztbegründung die letzte Phase der Herrschaft der Technik – die „den Ausbau der

³⁵ Vgl. Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1994, 81-93.

³⁶ Heidegger M. *Nietzsche II*, 350.

³⁷ Ebd. 383.

³⁸ Ebd. 260.

³⁹ Vgl. Nietzsche F., *Nachlaß 1885 – 1877*, (KSA 12), 5 [71]; *Der europäische Nihilismus*, 211-217. „Der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen“ (Nietzsche F., 11 [99], [KSA 13]). Vgl. dazu Vattimo G., *Nietzsche eine Einführung*, Metzler, Stuttgart 1992, 65-66; vgl. weiter Heidegger M., *Nietzsche II*, 33).

⁴⁰ Vgl. Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches II*, 350, (KSA) 2, 702.

Sicherung einer unbedingten Herrschaft des Menschen fordert⁴¹ – ermöglichte und zugleich auf sein eigenes Ende hin zuspitzte.

Mit dem Wandel der Lebensbedingungen, die Nietzsche in seiner Philosophie exponiert hat, werden die Letztbegründungen zu einem Anachronismus und diese Anachronizität hat verändernde Auswirkungen auf die traditionellen Werte. Der Nihilismus wirkt in dieser Perspektive in Richtung der Entwertung der bisherigen Werte und zeigt sich gleichzeitig als Phänomen der Befreiung.⁴² Aus der Perspektive des Binoms *Nihilismus-Befreiung* wird Vattimo die Philosophie Nietzsches in dem Buch *Il soggetto e la maschera* berücksichtigen. Dieses Thema wird noch später erörtert, hier sind noch einige Erklärungen hinsichtlich des Nihilismus notwendig. Nihilismus wird in der Philosophie Nietzsches in einer psychologischen Perspektive als der Zustand des Menschen betrachtet, welcher „Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt, – welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet“⁴³. Die Aufgabe der Philosophie in der Epoche der Nihilismus –die „die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende Bewegung“⁴⁴ – die sich als Vernichtung der bisherigen Ziele und Werte charakterisieren lässt, wird nicht mehr in einem bloß negativen Sinn rezipiert, sondern dem Autor von *Sein und Zeit* zufolge als Befreiung begrüßt.⁴⁵ Nietzsches Nihilismus, „diese Musik der Zukunft“, „ein Strom, der ans Ende will“⁴⁶, ist für Heidegger nichts anderes als die Vollendung der Metaphysik, die seit Platon in Gang ist und heutzutage – in der Epoche der Herrschaft der Technik – wesentlich in Erscheinung tritt.

„Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus. Nietzsche kennzeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußerste Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen.“⁴⁷ Und wenn man weiter den Verweisungen Heideggers folgt, kommt man zu folgendem Ergebnis: „Die Denkweise der überlieferten Metaphysik, die mit Nietzsche abgeschlossen ist, bietet keine Möglichkeit mehr,

⁴¹ Heidegger M., *Nietzsche II*, 424.

⁴² Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1983, 111-115.

⁴³ Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente November 1887-März 1888*, 11 [99] (KSA 13), 48.

⁴⁴ Heidegger M., *Nietzsche II*, 33. Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente November 1887-März 1888*, 189-190.

⁴⁵ Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 [127], 125-127.

⁴⁶ Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente November 1887-März 1888*, 189.

⁴⁷ Heidegger M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, 71.

die Grundzüge des erst beginnenden technischen Weltalters denkend zu erfahren.⁴⁸ Wie die Philosophie am Ende der metaphysischen Abenteuer sich gestalten wird, ist unbekannt. Heidegger hat diese Frage belebt. Eine Antwort auf diese Frage verlangt, sich sowohl mit der Philosophie Nietzsches auseinanderzusetzen als auch die These Heideggers „Nietzsche als Vollender der Metaphysik“ zu bejahen oder zu verneinen.

Die „Metaphysik“ wird sich in dieser neuen Hinsicht als umstrittener Begriff erweisen. Bezüglich des Verhältnisses Heidegger-Nietzsche bilden sich neue Interpretationen der Philosophie Nietzsches, Interpretationen, die sich zwar auf Heidegger beziehen, die aber nicht, wie auf den ersten Blick zu erwarten wäre, Nietzsche als wesentlichen metaphysischen Denker interpretieren – als letzten Patriarchen, der im Lauf der Geschichte des Denkens des Abendlands die Metaphysik an ihren Höhepunkt bringt (Heidegger) –, sondern die die Philosophie Nietzsches eher als eine Philosophie deuten, die „sich von jedem authentischen Bezug auf eine Stimme der Wahrheit, einschließlich derjenigen des von Heidegger beschworenen <Seins> verabschiedet hat“⁴⁹. Französische und italienische Interpreten werden zu zeigen versuchen, dass die Metaphysik bei Nietzsche nicht ein genauer Begriff ist, welcher sich auf eine bestimmte Auslegung des Seins des Seienden und auf eine diesbezügliche Auffassung der Wahrheit bezieht, sondern dass die Metaphysik, von der Nietzsche gesprochen hat, eher ein mehrdeutiger und sogar polemischer Begriff ist. Bezüglich der Bedeutung der Metaphysik werden die verschiedenen Perspektiven verpflichteten Interpreten aus Frankreich und Italien keine konvergierende Meinung äußern, aber trotzdem einer Leitidee folgen und zwar, dass Nietzsche nicht zu zeigen versuchte, was „Metaphysik“ ist oder was sie von sich her sein kann, sondern dass er aus diesem Begriff, französisch gesprochen, jenes „Trugbild“ („simulacre“) macht, das er nötig hat, um durch „Umdrehung des Platonismus“ (KSA 7,199) seinen eigenen Beitrag zur „Überwindung der Metaphysik“ leisten zu können⁵⁰. Die „Überwindung der Metaphysik“, die sich in der Philosophie Vattimos zu einer Überwindung des „Denken des Grundes“ umgestaltet hat, verwandelte sich

⁴⁸ Heidegger M., *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), in: *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe 16, (hrsg. von Hermann Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 674-675.

⁴⁹ Reckermann A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, Walter de Gruyter, Berlin 2003. Diese Konklusion wird von Derrida vertreten, aber sie beeinflusst auch die weiteren Interpretationen der Philosophie Nietzsches. „Im Blick auf Heidegger, Derrida und, wenn man die italienische Perspektive mitberücksichtigt, auf Gianni Vattimo kann deutlich werden: Eine Überwindung der Metaphysik oder des vermeintlich mit ihr verbundenen Logozentrismus, die sich nicht damit zufriedengibt, den Diskurs der Philosophie ausschließlich auf szientifische Formen der Regularität festzulegen, findet aus historischen und systematischen Gründen in Nietzsches Philosophie ein Muster, das intensiver wohl als jedes andere zum gründlichen Durchdenken einlädt“ (Reckermann A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, VIII).

⁵⁰ Vgl. Reckermann A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, 90.

in eine Leitidee (*Schwächung der starken Strukturen in der Seinsgeschichte*), deren Konsequenzen zu der Hypothese einer postmetaphysischen Epoche zu führen habe. Bezüglich dieser neuen epochalen Eröffnung des Seins, wird der Schüler und Nachfolger Pareysons an der Turiner Universität eine neue Art des Denkens begründen, deren Inhalte von der Seinsfrage zu der „Frage nach Gott“ mithilfe der „hermeneutischen Ontologie“⁵¹ und später der „hermeneutischen Nihilismus“⁵² die eigene Agenda des Denkens ständig ergänzten.

1.1.3. Die Nichtreduzierbarkeit Nietzsches auf die metaphysische Dimension

Der Philosoph aus Meßkirch verbreitet die Meinung, dass Nietzsches Philosophie die Metaphysik an ihren Höhepunkt gebracht hat, aber, im Grunde, die Metaphysik nicht überwunden hat. Wenn Heideggers Anliegen die Philosophie Nietzsches auf derselben Ebene wie die Philosophie des Aristoteles⁵³ angesetzt und danach auch gezeigt hat, dass im Grunde seine Philosophie die Grundlinien des abendländischen Denken verträte (die Seinsvergessenheit zugunsten des Seienden), dann vergisst das Denken die Ontologie und orientiert sich an der instrumentellen Herrschaft, einer Herrschaft des Willens gegenüber den manipulierbaren Seienden,⁵⁴ und deswegen die Metaphysik nicht überwunden hat. Es gibt aber Interpreten der Philosophie Nietzsches, die sich auf Heideggers Interpretation beziehen, aber im Gegenteil zu Heidegger die Philosophie Nietzsches als Beginn der Überwindung der Metaphysik auslegen. Die Philosophie Vattimos tendiert in diese Richtung. „Wenn man wie Heidegger z.B. behauptet: ‚Der Wille zur Macht nennt das Wort für das Sein des Seienden als solchen die *essentia* des Seienden‘; und: ‚Ewige Wiederkehr des Gleichen heißt die Weise, wie das Seiende im Ganzen ist, die *existentia* des Seienden‘ (*Nietzsche*, Pfullingen 1961, II, S. 260), läuft man da nicht Gefahr, aus diesen Themen Nietzsches regelrechte metaphysische Thesen zu machen?“⁵⁵

Die Zugehörigkeit Nietzsches zur Geschichte der Metaphysik steht für Heidegger außer Zweifel. Nur eine neue Hypothese soll die Interpretation Heideggers verneinen.

⁵¹ Vgl. Vattimo G., *Le avventure della differenza*; Vattimo G., *Nietzsche eine Einführung*.

⁵² Vgl. Vattimo G., *Jenseits der Interpretation*, (hrsg., von Gennaro Ghirardelli), Campus Verlag, Frankfurt am Main 1997.

⁵³ Vgl. Heidegger M., *Nietzsche I*, 76-78.

⁵⁴ Vgl. Ferraris M., *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milano 2009³, 99-108.

⁵⁵ Vattimo G., *Nietzsche heute?*, in: *Philosophische Rundschau* 24 (1977) 68.

Nietzsches Denken wird als „Umsturz der philosophischen Tradition“⁵⁶ interpretiert. Auch wenn die Hauptthemen der Philosophie Nietzsches, die Heidegger als metaphysische Thesen kanonisiert hat,⁵⁷ für die Derrida-Schüler (Pautrat B., Rey J.-M., Kofman S.), die Vattimo in *Il soggetto e la maschera*⁵⁸ als „sprachlich-hermeneutische“ Interpreten der Philosophie Nietzsches bezeichnete, noch gelten, gehen diese Autoren davon aus, dass andere Themen der Philosophie Nietzsches wie zum Beispiel „Zarathustra“ und „Dionysos“ nicht mehr dieser metaphysische Perspektive angehören (zu inkludieren sind). Die These dieser Autoren, die gegenüber Heidegger einen anderen Schritt machen, ist „die Nichtreduzierbarkeit Nietzsches auf die metaphysische Dimension“⁵⁹. Eine Hypothese, der auch Vattimo folgen wird. „Es tritt somit eine paradoxe, aber sehr verbreitete Situation ein, vor allem in Italien und Frankreich: viele Anhänger Heideggers lesen Nietzsche in einer Perspektive, die sich zwar auf das Denken Heideggers beruft, die aber nicht, oder nur zum Teil, die speziellen Thesen Heideggers zu Nietzsche anerkennt.“⁶⁰

⁵⁶ Ebd. 67.

⁵⁷ Nietzsche Metaphysik wird Heidegger in fünf Haupttitel zusammenfassen: »Nihilismus«, »Umwertung aller bisherigen Werte«, »Wille zur Macht«, »Ewige Wiederkehr des Gleichen«, »Übermensch«. Nur von dem inneren Zusammenhang dieser Themen kann die metaphysische Grundlegung Nietzsche abgebildet werden. Vgl. Heidegger M., *Nietzsche II*, 31. „Die Umwertung aller bisherigen Werte“ wird durch einen neuen Haupttitel ersetzt: „Die Gerechtigkeit“ (vgl. Heidegger M., *Nietzsche II*, 233).

⁵⁸ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 10-11, Fußnote 2 und der fünfte Untertitel im dritten Teil des Buches (*L'olteruomo e il mondo liberato* 283-348).

⁵⁹ Vattimo G., *Nietzsche heute?*, 68.

⁶⁰ Vattimo G., *Heidegger Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 142-143.

2. Vattimo und die „Nietzsche-Renaissance“ in Italien

2.1. Prämisse

In Wirklichkeit sind die theoretischen und philosophischen Perspektiven einer Epoche kein Zufall, sondern antworten auf verschiedene gegebene geschichtlich-gesellschaftliche Situationen. Im Italien der Nachkriegszeit scheint das Interesse für den politischen Bereich gegenüber dem religiösen, ethischen oder wissenschaftlichen Bereichen den Vorrang in den allgemeinen Debatten gewonnen zu haben. Das heißt, anders ausgedrückt, dass aus dem Bereich der Politik viele Fragen in die öffentliche Diskussion gefunden haben. Die Philosophen waren berufen, auf diese Fragen zu antworten. In diesem Kontext stellt sich legitimerweise die Frage, wie sich die Wahrheit als solche begründen lässt. Ist die Wahrheit als solche ein Geschäft der Metaphysik, der Theologie, der Geschichtsphilosophie, der Wissenschaft, oder wird die Begründung der Wahrheit als Gerechtigkeit zur Aufgabe der Politik gemacht, die in der Praxis des sozialen Zusammenlebens zu realisieren sei? Wird die Philosophie von der Religion (Kierkegaard), von der Politik (Feuerbach) oder von einer neuen Gesellschaft (Marx) ersetzt? Vattimo wird bei seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus, der in Italien bis zum Ende der 68er-Bewegung an Popularität gewonnen hat, in den Werken Heideggers und Nietzsches Lösungen zu vielen stringenten Themen der Gegenwart finden und gleichzeitig einen prophetischen Charakter des Denkens entdecken, welcher Hinweise auf unsere Zukunft beinhaltet.⁶¹ Was für Marx Entfremdung und für Heidegger Seinsvergessenheit ist, nennt Nietzsche – dem Turiner Philosophen zu Folge – Nihilismus.⁶² Die Neigung zur Wiederentdeckung Nietzsches als Propheten einer geschichtlichen Erneuerung, die in der Philosophie Vattimos zum Ausdruck kommt,⁶³ harmoniert nicht zur Gänze mit Heideggers These, welche den Philosoph aus Rücken in die Geschichte der Metaphysik mit einschließt.

In den Entwürfen des Turiner Philosophen, in welchen Nietzsches Philosophie interpretiert wird, wird in eigener, origineller Art ein Ausweg aus der Geschichte des Denkens, die Heidegger »Metaphysik« nennt, mittels Nietzsches Philosophie gesucht. Diese Position stellt Vattimo der Philosophie Heideggers gegenüber. Einerseits akzeptiert der

⁶¹ Vgl. Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Martin Heidegger*, Ed. di Filosofia, Torino 1963, 29.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*,

Turiner Philosoph, dass die Metaphysik am Ende angelangt ist, andererseits wird Nietzsche als erster Philosoph gedeutet, der die Metaphysik zu überwinden suchte. Diese These sprengt jenen Rahmen der Nietzsche-Interpretation, die in den Werken Heideggers zu finden ist.

2.2. Das Verhältnis Heidegger-Nietzsche ein philosophisches Thema

Gianni Vattimo, der 1959 an der Universität Turin bei Luigi Pareyson mit einer These über Aristoteles⁶⁴ promoviert hatte, bekam durch ein Alexander-von-Humboldt-Forschungsstipendium Gelegenheit, in Heidelberg⁶⁵ (1962-1964) bei Hans Georg Gadamer seine Gedankenhorizonte zu vertiefen. Aus diesen Erfahrungen im Denken heraus veröffentlichte er 1963 *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*⁶⁶ - ein Werk, das ihm Anerkennung verschaffte und ihm einen Platz unter der jungen Generation von Philosophen in Italien bescherte. Der junge Philosoph wird 1967 sein erstes Werk über Nietzsche veröffentlichen, *Ipotesi su Nietzsche*,⁶⁷ das von Giorgio Penzo⁶⁸ rezensiert wurde⁶⁹ und den Beitrag Vattimos in die erste Reihe der italienischen Literatur über Nietzsches Denken stellte.⁷⁰ Es folgt sein Nietzsche-Buch *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* aus dem Jahre 1974, das ihm Anerkennung und den Ruf als Nietzsche-Spezialisten brachte. Dazwischen erschien in 1971 *Introduzione a Heidegger*, die zu einer

⁶⁴ Vattimo G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Università di Torino, Torino 1961.

⁶⁵ In Heidelberg begann Vattimo seine Philosophie zu entwickeln (vgl. Vattimo G. – Paterlini P., *Non essere Dio*, 38).

⁶⁶ Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Martin Heidegger*.

⁶⁷ Vattimo G., *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967. In diesem Buch veröffentlicht Vattimo vier Studien über Nietzsche, die von einer Recherche über die Nietzsche-Rezeption und -Interpretation der Nachkriegszeit begleitet sind (Kapitel V. Gli studi su Nietzsche dopo la Seconda Guerra Mondiale, 161-193). Das vierte Kapitel dieses Buches *La filosofia come esercizio ontologico* wurde beim Internationalen Symposium über Nietzsche (Royaumont, Juli 1964) auf Einladung von Gilles Deleuze vorgelesen und im Sammelband des Symposiums 1967 publiziert (*Nietzsche. Cahiers de Royaumont. Philosophie N° VI. VIIe colloque. 4.-8. Juli 1964, Paris 1967*). In Royaumont war der junge Vattimo unter den Experten der Philosophie Nietzsches der alten Generation (Löwith, Wahl, Klossowski), des französischen Existentialismus (Gabriel Marcel, Jean Beaufret) und der neuen Nietzsche-Exegeten Gilles Deleuze und Michel Foucault. In seinem Buch *Dialogo con Nietzsche* (Saggi 1961-2000, Garzanti, Milano 2003) wird Vattimo als erste der drei Sektionen die ersten vier Kapitel des Buches *Ipotesi su Nietzsche* dem Publikum vorlegen (11-107).

⁶⁸ Giorgio Penzo ist der Philosoph, der Heideggers Nietzsche-Interpretation in Italien bekannt gemacht hat, und er gilt als einer der größten Nietzsche-Kenner. Er eröffnete in Italien die hermeneutische Alternative, die von Vattimo in origineller Richtung weitergeführt wird (vgl. Volpi F., *Nietzsche in Italien*, in: Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie, N.F. 3 (1996) 20-39).

⁶⁹ In: *Studia Patavina*, (1969) 335-340.

⁷⁰ Diese Informationen stammen von Carmelo Dotolo (*La teologia fondamentale davanti alle sfide del »pensiero debole« die G. Vattimo*, LAS, 1999 Roma). Wie Giorgio Giovanni in seiner Monographie *Il Pensiero di Gianni Vattimo* mitteilt, scheint Dotolos Buch eines der besten Werke über Vattimos Denkens zu sein. Vgl. Giorgio G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Franco Angeli, Milano 2006. Im Jahre 2009 wurde ein Dialog zwischen Gianni Vattimo, Carmelo Dotolo und Giovanni Giorgio publiziert (vgl. Vattimo G., – Dotolo C., *Dio: la possibilità buona*, Rubbettino, Catanzaro 2009).

unverzichtbaren Monographie zu Heideggers Studien in Italien geworden ist. Wie man aus den Titeln der frühen Publikationen Vattimos leicht ersehen kann, wird in den Recherchen Vattimos die Leidenschaft für Autoren wie Heidegger und Nietzsche sichtbar. Die Leidenschaft für diese Autoren wirkt entscheidend auf die intellektuelle Bildung des Turiner Philosophen, und sie macht gleichzeitig aus dem Verhältnis zwischen Heidegger und Nietzsche ein philosophisches Thema, das auch die Grundlinien des Denkens Vattimos bestimmen wird. Vattimo ist ein wichtiger Akteur, der durch die Philosophie Heideggers in der Philosophie Nietzsches einen Ausweg aus den verkrusteten Kategorien der Metaphysik weist. Demgemäß wird der Turiner Philosoph in der Philosophie Nietzsches ein befreiendes Potential entdecken, das auch auf gegenwärtige sozial-politische Probleme Antworten anbieten könnte. Vattimo zu Folge hatte Nietzsche erkannt, dass in der Geschichte des abendländischen Denkens die Wahrheit von Moral, Metaphysik und Religion auf das Herrschaftsverhältnis zurückzuführen ist. Nietzsche brachte den ideologischen Charakter der Wertsysteme ans Tageslicht. In diesem Kontext fragt man sich, ob die Ideologiekritik als Lösung vorgebracht werden kann. Wenn sich „Produkte“ der Ideologie in eine praktische soziale Ungleichheit verwandeln, ist dann mit einem ideologiekritischen politischen System das Problem gelöst? Wird damit eine Veränderung der sozialen Verhältnisse zu jenem Lösungsschlüssel, der sich als Antwort auf die Krise der traditionellen Rationalität eignet? Folgt man Vattimo, so ist die Antwort ein klares "Nein", denn „die Herrschaftsstrukturen müssten nicht nur auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene, sondern ebenso auch auf der Ebene der Sprache und der Grammatik, also auf der Ebene unserer Grundkategorien, wo sie am gründlichsten angesiedelt wären, aufgehoben werden“.⁷¹ Nicht bei Phänomenen stehen bleiben (wie zum Beispiel beim Sinnverlust, der in der Epoche des Nihilismus in Erscheinung tritt), sondern das Wesen des Denkens, das Heidegger zu Folge von Anfang an Metaphysik ist, erneut bedenken. Vattimo wird von den Wegmarken Heideggers ausgehen und Nietzsches Philosophie zu einem Meilenstein umformen. Heidegger und Nietzsche sind für den Vertreter des „schwachen Denkens“ aus Turin Autoren, die uns das Instrumentarium einer neuen Art des Denkens bereit gestellt haben, einer Art des Denkens, die keine Angst davor hat, auf metaphysische Begründungen zu verzichten.⁷² Bevor die theoretischen Voraussetzungen einer Überwindung der Metaphysik thematisiert werden sollen, ist es nötig, kurz die kulturell-geschichtlichen Elemente, die das Projekt Vattimos mitbestimmen, in Erinnerung zu rufen.

⁷¹ Volpi F., *Nietzsche in Italien*, in: Philosophischer Literaturanzeiger 34 (1981) 165-182, hier: 173.

⁷² Vgl. Vattimo G., *Le avventure della differenza*,

2.3. Kurze Darstellung des Bildes über Nietzsche in Italien nach dem zweiten Weltkrieg

Nach dem Zweiten Weltkrieg bildet sich in Italien eine Dialektik zwischen philosophischen Debatten und politischen Debatten. Diese Debatten entwickeln sich je nach Zugehörigkeit zu den drei repräsentativen philosophischen Bereichen: Laien, Marxisten und Katholiken. Jede dieser Strömungen versuchte am Anfang, ihre eigene „Ideologie“ theoretisch zu rechtfertigen.⁷³ Der Dialog zwischen den oben genannten philosophischen Bereichen war zu Beginn quasi inexistent. Die ideologische Zugehörigkeit begann nach den Sechzigerjahren zu verschwimmen. Dies sind fruchtbare Jahre, die zwischen der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils und der 68er-Bewegung das geistige Klima in Westeuropa inspirierten. Es sind Jahre, welche die „Krise der Ideologie“ vorbereiteten. Die drei repräsentativen Bereiche, die in den philosophischen-politischen Debatten engagiert waren, werden sich von der ideologischen Prägung befreien. Die Befreiung von der Ideologie, die jedem der im Spiel befindlichen Bereiche Identität und Zugehörigkeit verliehen hat, wird neue Bedingungen „zur Sache des Denkens“ schaffen, zu einem Denken, das sich unter dem allgemeinen Begriff der „Krisis“ – im positiven Sinn zu verstehen – sammelt und gleichzeitig den Boden einer Erneuerung der Philosophie mitbestimmt. Die drei kulturell situierten Strömungen werden die Möglichkeit eines konstruktiven Dialogs bereitstellen und folglich die Umwandlung des Denkens von den drei Bereichen (Laien, Marxisten und Katholiken) zur „Krise der Vernunft“⁷⁴ bis zum „schwachen Denken“⁷⁵ begünstigen. In diesem kulturellen Kontext Italiens erhält das Verhältnis Heidegger-Nietzsche einen besonderen Stellenwert.⁷⁶

⁷³ Restaina teilt die philosophische Debatte in Italien in drei Perioden: 1. Von 1947-1956. Die philosophischen Diskussionen bleiben innerhalb jener Bereiche (Marxisten, Katholiken und Laien). 2. Von 1956-1976. In dieser Periode werden sich die ideologischen Fundierungen abschwächen. (Es gibt eher externe Gründe: von der Ungarischen Revolution 1956, die in Italien zu einem kritischen und undogmatischen Marxismus führte, zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zur 68er-Bewegung). Die drei Bereiche (Marxisten, Katholiken und Laien) sind im ständigen Dialog und die Grenzen der Differenzierung schwinden progressiv. 3. Von 1976-1990. Die Krise der drei Bereiche. Vom negativen Denken zum „schwachen Denken“ (vgl. Restaino F., *Il dibattito filosofico in Italia* (1925-1990), in: *Storia della filosofia contemporanea*, 175- 373).

⁷⁴ Einige Autoren des Sammelbuches „Crisi della ragione“ hatten eine „Marxistische“ Orientierung (Rella F., Gargani Ando G.).

⁷⁵ Die Autoren des Sammelbandes *Pensiero Debole* waren Nachfolger Luigi Pareyson Turin (Gianni Vattimo – Umberto Eco) und Enzo Paci Mailand (Pier Aldo Rovatti). Sowohl Enzo Paci als auch Luigi Pareyson sind wichtige Vertreter des katholischen Bereichs.

⁷⁶ Es gab zwei entscheidende Ereignisse in Italien, die nach dem Zweiten Weltkrieg das Verhältnis Heidegger-Nietzsche zu einem philosophischen Thema gemacht haben: einerseits Heideggers Veröffentlichung seiner Studien über Nietzsche und andererseits das monumentale Projekt der Veröffentlichung der *Kritischen Gesamtausgabe* Nietzsches durch Giorgio Colli undazzino Montinari, die 1964 gleichzeitig in Italien bei Adelphi und in Frankreich bei Gallimard und 1967 bei De Gruyter auch in deutscher Ausgabe erschien. „Dank der Verlage Gallimard (Paris) und Adelphi (Mailand), die vollständige Übersetzungen Nietzsches auf der Basis

Die Philosophie Vattimos, die sich als eine laute Stimme des schwachen Denkens in den Achtzigerjahren erwiesen hat, wird von Anfang an von diesem Verhältnis beeinflusst, sodass sich das Denken Vattimos in einer allgemeinen Weise als Spiel der Analogien und Kontraste des Verhältnisses Heidegger-Nietzsche charakterisieren lässt.

Weil das Verhältnis Heidegger-Nietzsche nicht nur auf der philosophischen Ebene, sondern auch auf das allgemeine kulturelle Klima gewirkt hat, wandelt sich dieses Verhältnis in eine neue Bereitschaft, die zum Denken einlädt. Diese neu geschaffene Lage bildet auch neue Erwartungen aus, die sich auf die sozio-politische Ebene ausbreiten und gleichzeitig nach Antworten verlangen. In den Sechziger- und Siebzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts stützten sich die Autoren wie Foucault und Deleuze auf Nietzsche, um die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft zu kritisieren. Es sind die Jahre, in denen sich nach Vattimo die kulturellen Debatten der linksgerichteten Gemeinden in Italien auf Nietzsche und den Nihilismus berufen haben.⁷⁷ In diesen Jahren wurde in der Philosophie Nietzsches ein „revolutionäres“ Potential gesehen, dessen Auswirkungen sich positiv auf die politisch-

gesicherter Texte herausbringen wollten, war unsere Arbeit in Weimar und Florenz von 1962 an finanziell gesichert. Ohne Gallimard und Adelphi gäbe es also die gegenwärtige de-Gruyter-Ausgabe nicht. Es war der Verdienst von Heinz Wenzel, dem Leiter der geisteswissenschaftlichen Abteilung bei de Gruyter, der 1965 die Bedeutung unserer Arbeit in Weimar erkannt zu haben“ (Montinari M., *Erinnerung an Giorgio Colli*, in: Colli G., „Distanz und Pathos“, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 1993, 168). Die historisch-kritischen Texte Nietzsches (Colli-Montinari 1964) einerseits und die Auseinandersetzung Heideggers mit der Philosophie Nietzsches (Nietzsche I-II, 1961) andererseits haben neue Bedingungen im europäischen philosophischen Kontext geschaffen, die zu einer Nietzsche-Renaissance geführt haben. Diese Bedingungen wurden durch den geschichtlichen Abstand zum politischen Nietzscheanismus begünstigt, sodass „die Bereitschaft sowohl für eine philosophiegeschichtliche Erforschung seines Werkes als auch für eine philosophische Auseinandersetzung mit seinen Gedanken gegeben waren“. (Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 21.) Diese günstigen Bedingungen „gaben den Anlass zu einer lebhaften Auseinandersetzung mit Nietzsche und seinem Denken, so dass man nicht nur von einer Nietzsche-Renaissance, sondern von einer Nietzsche-Mode in der italienischen Philosophie der siebziger und achtziger Jahre sprechen kann“ (Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 22.). Zwei Werke haben in Italien die „Nietzsche-Mode“ besonders vorbereitet. Es ist einerseits das Buch von Karl Löwith *Von Hegel zu Nietzsche*, das Nietzsche in Italien als Autor der „Krise“ präsentiert. Dieses Buch wurde von Giorgio Colli übersetzt und 1949 bei Einaudi veröffentlicht, (vgl. Löwith K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Turin 1949), welches, wie Franco Volpi mitteilt, ein Longseller geworden ist und zahlreiche Auflagen erlebte. Nach Angaben Volpis wird schon die Veröffentlichung eines Aufsatzes Löwits in „Giornale critico della filosofia italiana“ im Jahre 1935 (Löwith K., *La conclusione della filosofia classica con Hegel e la sua dissoluzione in Marx e Kierkegaard*, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, 13 (1935) 343-371) „im Keim den Grundgedanken seines späteren Buches *Von Hegel zu Nietzsche*“ enthalten (vgl. Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 22-23). Das Buch ist in kürzester Zeit zu einem Bestseller geworden. Dank des Buches *Die Zerstörung der Vernunft* von Georg Lukacs, das als Gegengewicht – wie Franco Volpi uns mitteilt – beim selben Verlag Einaudi 1959 veröffentlicht wurde, wo Nietzsche als Begründer des Irrationalismus gedeutet worden war. (Lukacs G., *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959.) Beide Bücher werden den Boden für die Nietzsche-Rezeption in Italien vorbereiten.

⁷⁷ Vgl. Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, 283.

soziale Ebene auszuwirken schien. Dieser politische Ton wird auch die Resonanz der Philosophie Vattimos zutiefst prägen.⁷⁸

Von Anfang an wurde im Zuge der Rezeption und der Interpretation der Philosophie Nietzsches in Italien sowohl auf eine negative als auch eine konstruktive Dimension seines Denkens hingewiesen. Die negative Dimension des Denkens wird man in Nietzsches Kritik der Moral, der Metaphysik, der Religion, im Grunde der abendländische Tradition feststellen, die mit dem Ausbruch des Nihilismus ihren höchsten Punkt erreichte. Andererseits wird man in der Philosophie Nietzsches auch eine positive, konstruktive Sicht des Denkens erkennen können. Nietzsches Philosophie ist nicht nur Kritik und Nihilismus, sondern auch der Entwurf eines Ausweges: von einer alten Welt – der Moderne – zu einer neuen „emanzipierten“ Welt – der Postmoderne.

Die Entwicklung von Wissenschaft und Technik haben dem Denken neue Horizonte geöffnet - Denkhorizonte, die zu unzähligen neuen Entwürfen der Beziehung zwischen Mensch und Welt geführt und implizit die alten Gewohnheiten – moralische, religiöse und metaphysische Vorstellungen⁷⁹ – stark erschüttert haben. Dies hat Nietzsche zweifellos erkannt. Wie Giorgio Penzo behauptet, ist es bei der Rezeption von negativen und positiven Momenten der Philosophie Nietzsches möglich, von der Ebene der Ethik – in einem negativen Sinn betrachtet (Kritik) – zur Ebene der Politik⁸⁰ – in einem positiven Sinn betrachtet (konstruktiv)⁸¹ - zu gelangen. Die beiden betonten Bedeutungen (negativ-positiv) fördern die Krise des klassischen Vernunftbegriffs⁸² zu Tage, die auch die Krise der Moderne auslöste.⁸³ So verbindet man die Krise der klassischen Vernunft mit der Krise des metaphysischen

⁷⁸ „Wenn ich also davon spreche, dass wir noch nicht »nihilistisch genug« sind, ist damit gemeint, dass wir, wann immer wir diese Implikationen erörtern, die Erfahrung machen, auf weitere Implikationen zu stoßen, an die wir bislang überhaupt nicht gedacht hatten und die wahrscheinlich auch starke politische Aspekte aufweisen“ (Rorty R. – Vattimo G., *Die Zukunft der Religion*, 79).

⁷⁹ Vgl. Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches* II, 350, (KSA 2), 702.

⁸⁰ Eine erste politische Deutung der Philosophie Nietzsches – Domenico M. Fazio zufolge – hat sich der Historiker Pasquale Villari (von 1891 bis 1892 Minister des öffentlichen Unterrichtswesens im Königreich Italien) vorgestellt. „Es handelt sich somit um einen politischen Gebrauch Nietzsches in einem Sinne, den wir heute reformistisch nennen würden, ganz anders als der antidemokratische Gebrauch, den Gabriele D’Annunzio kurze Zeit später von ihm machte. Auf jeden Fall ist zweifellos bemerkenswert, dass die Nietzsche-Rezeption in Italien von Anfang an durch diesen politischen Charakter gekennzeichnet war (vgl. Fazio Domenico M., *Nietzsche in Italien. Ein historischer Abriß der Nietzsche-Rezeption in Italien anhand der Übersetzungen seiner Schriften* [1872-1940], in: *Nietzsche Studien*, 22, 1993, 304-319, hier: 306).

⁸¹ Vgl. Penzo G., *Considerazioni inattuali su alcune interpretazioni italiane di Nietzsche*, in: Janowski F. – Bispuri E (Hrsg.): *Nietzsche in Italien: ein Weg vom Logos zum Mythos?* Stauffenburg-Verlag, Tübingen, 1990, 9-23, hier: 11.

⁸² Vgl. Vattimo G., *Irrazionalismo, storicismo, egemonia*, in: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, (hrsg. von Norberto Bobbio), Guida ed., Napoli 1982. Klassische Vernunft ist ein Gebilde, das von der Idee geleitet ist dass die Welt ein System von Ursache und Wirkung ist, beruhend auf der Anwendung des „Satzes vom Grund“. 243.

⁸³ Vgl. Penzo G., *Considerazioni inattuali su alcune interpretazioni italiane di Nietzsche*, 10-11.

Modells des Abendlandes. Der Ausweg aus dieser Verlegenheit stellt das Modell des (noch metaphysisch begründeten) Humanismus in Frage,⁸⁴ und bereitet das Konzept eines neuen Modells des Menschen – „Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins X“⁸⁵ – vor.

Mit der Veröffentlichung Heideggers Studien über Nietzsche 1961 öffnet sich, Penzo zufolge, in Italien der hermeneutische Horizont der Interpretation und der Rezeption der Philosophie Nietzsches.⁸⁶ In der neu geschaffenen hermeneutischen Perspektive wird der *konstruktive* Charakter⁸⁷ der Philosophie Nietzsches besonders produktiv betont (sogenannte „linke Lektüre“ bei Vattimo, Cacciari). Diese Perspektive unterstreicht die politische Deutung der Philosophie Nietzsches.

Wenn Marx und Freud in dem Prozess der Entlarvung und der Entmythologisierung noch auf eine originäre Wirklichkeit gehofft haben, als Realität, die von den religiös-metaphysischen und in der Gesellschaft von herrschaftlichen Mechanismen befreit ist, dann wird mit Nietzsche diese Hoffnung – Vattimo zufolge - aufgegeben. Für Nietzsche gibt es keine erste oder letzte Realität (Grund), die wieder dank eines „apollinischen Rezepts“ zu gewinnen ist und die dem Zweck diene, die dekadente Realität zu ersetzen.

Nietzsche wird im Vergleich zu Marx und Freud als der Meister der Entlarvung und als radikaler Ideologiekritiker (in Italien) gedeutet. Aus dieser positiven Deutung der Philosophie Nietzsches folgt, dass Freund und Marx die Wirklichkeit entzaubert haben, mit dem Zweck, die authentische „Realität“ neu zu begründen. Nietzsche dagegen erkennt, dass durch die Entzauberung der Metaphysik, Moral, Religion, die Idee der Wahrheit selbst und der Authentizität untergeht. Nietzsche lüftet nicht nur den Schleier über der Wahrheit, der sich in verschiedenen Formen über das soziale, religiöse und ethische gesellschaftliche Leben - nicht begründet und eher als Trost für das Leben - gelegt hat, sondern er stellt die Wahrheit selbst unter Verdacht. Die Wahrheit zeigt sich in dieser Perspektive, Penzo zufolge, als Maske,⁸⁸ die ein ständiges Spiel von Interpretationen deckt.⁸⁹

⁸⁴ Es ist Heidegger, der die Krise des Humanismus mit der Krise der Metaphysik verbindet. Vgl. Heidegger M., *Brief über den Humanismus*, in: Wegmarken.

⁸⁵ Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887, 127.

⁸⁶ Vgl. Penzo G., *Considerazioni inattuali su alcune interpretazioni italiane di Nietzsche*, 17.

⁸⁷ Es gibt auch Autoren, die von Heidegger-Lektüren der Philosophie Nietzsches beeinflusst wurden, die in der Dynamik der Überwindung des Nietzsche-Übermenschen eine Transzendenz als Öffnung interpretieren, und die die politische Konstruktivität sekundär behandeln (vgl. Penzo G., *Considerazioni inattuali su alcune interpretazioni italiane di Nietzsche*, 10).

⁸⁸ Dieser Begriff (Maske) wird von Gianni Vattimo in *Il soggetto e la maschera* gewählt, um das Verhältnis des Menschen zur Welt der Symbole zu bezeichnen und die merkwürdigen Elemente dieses Verhältnisses zu untersuchen.

2. 4. Nietzsches Rezeptionsrichtungen: eine „Heideggersche Rechte“ und eine „Heideggersche Linke“

Nach den Angaben Franco Volpis ist es das Buch *Friedrich Nietzsche nella interpretazione heideggeriana* von Giorgio Penzo⁹⁰, das den Boden für die Nietzsche-Renaissance in Italien vorbereitet hat. Im ersten Teil dieses Buches werden die Hauptthemen der Philosophie Nietzsches – Wille zur Macht, ewige Wiederkehr des Gleichen und Übermensch – in einer einheitlichen Perspektive auf die Seinsfrage zurückgeführt.⁹¹ Im zweiten Teil wird Penzo bei der Heideggerschen Interpretation der Philosophie Nietzsches zwei Rezeptionsrichtungen unterscheiden: eine „Heideggersche Rechte“ und eine „Heideggersche Linke“. „In der Heideggerschen Linken (Fink, Volckmann-Schluck) wird Nietzsches Philosophem vom Tod Gottes anhand des Verhältnisses Sein-Gott interpretiert, wobei das religiöse Problem bald zur Seite gerückt wird, um den ontologischen Horizont dieses Verhältnisses und damit die Möglichkeit eines postmetaphysischen Denkens zu erschließen. Der Heideggerschen Rechten (Lotz, Welte und zum Teil auch Löwith) hingegen kommt es darauf an, das Verhältnis Sein-Gott dahingehen zu erhellen, dass der Horizont des Göttlichen und Religiösen freigelegt wird. Indem man sich auf die Gottesfrage im Licht der Geschichte der abendländischen Philosophie zurückbesinnt und so auf die ‚Ursachen‘ des Todes Gottes zurückgeht, werden einige Momente und Positionen der transzendenten Metaphysik wiederbelebt“⁹². Diesen Gedanken zufolge wird Volpi zu einer ersten Konklusion kommen: „Penzo eröffnete damit in der Rezeption von Heideggers Nietzsche-Interpretation eine hermeneutische Alternative, die tatsächlich aufgegriffen und über fachphilosophische Kreise hinaus für das italienische Kulturleben bestimmend wurde. Der italienische Nietzsche wurde zu einem »linken«⁹³ Denker uminterpretiert und demgemäß bildete sich eine Linke, die

⁸⁹ Vgl. Penzo G., *Considerazioni inattuali su alcune interpretazioni italiane di Nietzsche*, 18. Vgl. Vattimo G., *Il sogetto e la maschera*, 9-17. Die Maske gilt als Instrument, welche ein von Anfang an ungelöstes Problem des Verhältnisses Sein-Schein nur abdeckt. Auf dieser Basis wird Nietzsche sich vom metaphysischen Rationalismus verabschieden. Die Einheitlichkeit der Wirklichkeit, die Eigentlichkeit der menschlichen Existenz sind Konstruktionen, Früchte unserer Interpretationen.

⁹⁰ Penzo G., *Friedrich Nietzsche nella interpretazione heideggeriana*, Patron Verlag, Bologna 1976. Dieses Buch, um bei den Worten Volpis zu bleiben, ist die Umarbeitung einer früheren Studie Penzos, welche 1967 veröffentlicht worden ist (vgl. Penzo G., *L'interpretazione ontologica di Nietzsche*, Sansoni, Florenz 1976).

⁹¹ Vgl. Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 171.

⁹² Volpi F., *Nietzsche in Italien. Der gegenwärtige Stand der Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 31 (1978), 170-184, hier: 172. Nach Penzos Angaben, positioniert sich das Denken Nietzsches auf derselben Bahn der Geschichte der Metaphysik, wo die Frage nach dem Sein ausbleibt (Heidegger). Folglich wird die Frage nach Gott nicht gestellt. Die Nietzsche-Kritik richtet sich folglich nicht gegen den authentischen Gott, sondern gegen die Maske Gottes.

⁹³ Der Begriff »Linke« wird sich im italienischen intellektuellen Kontext der Nachkriegszeit der traditionellen Bedeutung einer ideologischen-politischen Richtungsordnung eines demokratischen Parlaments entziehen und

nicht mehr auf Marx und Engels, Lenin, Trotzki oder Gramsci, sondern nun auf Nietzsche und Heidegger zurückgriff.⁹⁴

*

Sowohl Giorgio Penzo⁹⁵ als auch Gianni Vattimo⁹⁶ versuchen in ihren Auslegungen der Philosophie Nietzsches nach dem Vorbild Heideggers „über Heideggers Interpretation hinauszugehen“⁹⁷. Beide Autoren merken, dass sie sich an einem Wendepunkt befinden. Ziel der Interpretation beider Autoren der Nietzsche-Monographien ist Volpi zufolge nicht nur eine Kritik, sondern vor allem eine positive Aneignung einiger Aspekte von Nietzsches Denken. Nietzsche wird in der Perspektive seines Gesamtwerks, sowohl von Giorgio Penzo als auch von Gianni Vattimo als Denker gedeutet, welcher sich nicht in den von Heidegger vorgeschlagenen Rahmen – Umkehrer des Platonismus und Vollender der Metaphysik – einreihen lässt, „sondern als derjenige Denker, der die epochale Dimension aufschließt, in der wir heute in der Schweben verharren: in der Leere der entflohenen Götter und der noch ausstehende Ankunft des Neuen, zwischen der aufgezehrten metaphysischen Überlieferung und dem noch nicht eingetretenen »anderen Anfang«“⁹⁸.

Penzo versucht mithilfe von Nietzsches und Heideggers Werken eine Rückkehr der „authentischen Erfahrung des Göttlichen“⁹⁹ zu erreichen. In Giorgio Penzos Perspektive ersetzt Nietzsche nicht einfach die bisherigen höchsten Werte (Gott, Wahrheit, Gut und Böse) durch neue Werte (Wille zur Macht und Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen) „sondern er versucht, in der existenzialen Dialektik von Authentischem und Nichtauthentischem die Not einer dürftigen Zeit auszuhalten, der jegliches Fundament fehlt“¹⁰⁰. Doch wenn für Penzo Nietzsche „ein Seiltänzer über dem Abgrund, über dem moralischen und metaphysischen Vakuum der Gegenwartsphilosophie“ blieb und Heidegger als der Philosoph gedeutet wird, der „durch den Fundamentalgedanken einer Seinsgeschichte

sich in eine Art »kulturell-intellektuelle« Stimmung umwandeln. „Demnach heißt »links« diejenige Denkart, die gegen verfestigte Denkschemata und herkömmliche Werte vorgeht, und versucht, überlieferte Strukturen und Kategorien in Frage zu stellen und aufzulösen. Links heißt in erster Linie, das Geschäft der Kritik und Infragestellung möglichst scharf und radikal zu betreiben, wovon man sich Emanzipation versprach. Nietzsche und Heidegger wurden zu Vorbildern für dieses radikale Denkgeschäft“ (Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 24).

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Penzo G., *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Patron Verlag, Bologna 1975.

⁹⁶ Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 2007²; erste Auflage 1974.

⁹⁷ Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 25.

⁹⁸ Ebd. 25-26.

⁹⁹ Ebd. 26. Die traditionelle Onto-Theo-Logik und die daran gebundene Gottesvorstellung ist dank Nietzsches Kritik zu überwinden.

¹⁰⁰ Ebd. 27.

letztlich Grund und Boden schafft¹⁰¹, soll der Wiedergewinn des Göttlichen in eine tiefere ontologische Dimension vorstoßen, die sowohl die *Theo*-logische Form (Gott als Fundament – höchstes Seiendes) als auch die *theo-logische* Form (Fundament, das Absolute als Logos) der traditionellen Ontologie überwindet¹⁰². So wird der zur Maske gewordene Gott der abendländischen Metaphysik überwunden und gleichzeitig ein Platz für eine authentische Erfahrung des Göttlichen freigelegt. Penzo nennt diese neue Form des Denkens ästhetische Ontologie, die das vorstellende Denken der Metaphysik und der Theologie in Frage stellt und überwindet¹⁰³.

Bei Vattimo ist der Leitfaden der Interpretation Nietzsches nicht das Göttliche wie bei Giorgio Penzo, sondern der Begriff Maske, ein Begriff, der mit anderen Schlüsselbegriffen Nietzsches (Schein, Illusion, zur Fabel gewordene Wahrheit) in Verbindung gebracht wird, um die Frühperiode der Philosophie Nietzsches (Kulturkritik, Philosophie des Lebens) mit den ontologischen Themen (ewige Wiederkehr des Gleichen, Wille zur Macht, Nihilismus, Übermensch) des Spätwerks Nietzsches zu verbinden.

In Vattimos Nietzsche-Monographie *Il soggetto e la maschera* wird die Maske – „als nötiger Schleier des Lebendigen, das der Maske, d.h. der Täuschung und der Lüge bedarf, um Komplexität zu reduzieren und so überleben zu können, [...] – zum Indikator eines prinzipiellen philosophischen Problems: Wie verhält sich Schein und Sein?“¹⁰⁴ Dieses philosophische Problem umfasst die ganze Geschichte der Philosophie. Wenn man Heidegger folgt, dann sind die Unterscheidungen¹⁰⁵ *Sein-Schein* und *Sein-Werden* die ältesten Grundlagen, die sich am Anfang der griechischen Philosophie bilden und das abendländische Denken stark bestimmen. Die dritte Unterscheidung *Sein-Denken*, deren Bildung nicht weniger griechisch ist und die schon von Platon und Aristoteles entwickelt wurde, wird zu Beginn der Epoche der Moderne entscheidend sein. Sie bestimmt Heidegger zufolge den

¹⁰¹ Ebd. 27.

¹⁰² Vgl. Volpi F., *Nietzsche in Italien. Der gegenwärtige Stand der Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie*, 173-174.

¹⁰³ Durch die ästhetische Ontologie wird Nietzsche einerseits das vorstellende Denken der Metaphysik überwinden und gleichzeitig in eine ontologische Dimension stoßen, wo die traditionale Beziehung Subjekt-Objekt in einem ästhetischen Verhältnis des Spieles zu denken sei. „Als pars destruens ist dieses ästhetische Verhalten Negation des vorstellenden Denkens, als pars construens schafft es hingegen die Möglichkeit, in eine tiefere ontologische Dimension vorzudringen, die das Verhältnis Subjekt-Objekt hinter sich lässt. Der Übermensch, so lautet Penzos Auslegung, ist Brücke und Verbindung zwischen der Tradition und diesem neuen, außerhalb jeder Moral der Erkenntnis sich aufschließenden Raum“ (Volpi F., *Nietzsche in Italien. Der gegenwärtige Stand der Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie*, 174).

¹⁰⁴ Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 28.

¹⁰⁵ Heidegger nennt vier Seinbestimmungen – *Sein-Schein*, *Sein-Werden*, *Sein-Denken* und *Sein-Sollen* – die in *Einführung in die Metaphysik* einer Prüfung unterzogen werden.

Anfang.¹⁰⁶ Da Vattimo von dem Wunsch getragen ist, gegen die Dogmen der Moderne¹⁰⁷ zu kämpfen und Nietzsche und Heidegger als Autoren rezipierte, die dieses Desiderat zur Erfüllung bringen könnten, entschied er sich für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit diesen Autoren. Diese Auseinandersetzung stellte ihm reichliche Hinweise auf einen Ausweg aus der Moderne in Aussicht. Hermeneutik und Ontologie werden in dieser Hinsicht zu Schlüsselbegriffen. Um eine hermeneutisch-ontologische Deutung der Philosophie Nietzsches zu gewinnen, wählte Vattimo den Begriff Maske als Leitfaden, dank dessen das Verhältnis Sein-Schein Berücksichtigung fand. Schon am Anfang seines Nietzsche-Buches *Il soggetto e la maschera* zeigt der Turiner Philosoph, dass in den Frühwerken Nietzsches das ontologische Problem nicht fehlt. Er folgt damit der Hypothese Heideggers, dass Nietzsche ein wesentlicher metaphysischer Denker ist, der die Frage nach dem Sein in das Zentrum seines Interesses stellt. Diese Frage erhellte sich als Frage der Maske, deren Problematisierung das Verhältnis der Menschen zur Welt der Symbole antastet und somit Nietzsche aus der Bahn der Kulturkritik und Dekonstruktion der Metaphysik zugunsten einer Lebensphilosophie, auf die Bahn des Verhältnisses Sein-Schein, zurückgewinnt.

Die Frage nach der Maske ist die Frage nach dem Verhältnis Sein-Schein.¹⁰⁸ Mit dieser Frage stellt Vattimo die Philosophie Nietzsches in die Linie der europäischen philosophischen Tradition. Wenn Descartes, am Anfang der Epoche der Moderne, die Übereinstimmung von Denken und Sein mithilfe des Begriffes Gott gewährleistet, wenn Kant diese Verbindung als Konstruktion definiert (wir müssen die Gegenstände erst als solche konstituieren) und Hegel diese „Übereinstimmung von Denken und Sein [als] eine Leistung, eine Setzung des Subjekts“¹⁰⁹ konzipiert, wird Schopenhauer diese Kluft zwischen Denken und Sein, zwischen Ding an sich und Erscheinung unwiderruflich zerbrechen. Nietzsche verschärft diese Diskrepanz und stellt fest, dass eine Übereinstimmung von Innerem und Äußerem, von Sein und Schein, auch in der „Goldenen Epoche“ der Philosophie, die oft in den gegenwärtigen Debatten – Nietzsches Zeiten – als Modell und Lösung gegenüber der „Dekadenz“ bezeichnet worden war, keine Versöhnung im Hinblick auf das erwähnte Problem darstellt. Harmonie, Ausgewogenheit, Vollkommenheit, Begriffe, die das Klassische auszeichnen, sind nicht anders als Masken, die eine entzweite Wirklichkeit (Sein-Schein) überdecken.¹¹⁰ Nietzsche verzichtet auf eine Letztbegründung (Gott, Idee, Subjekt) und

¹⁰⁶ Vgl. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer-Verlag, Tübingen 1966.

¹⁰⁷ Vgl. Vattimo G., *Jenseits des Christentum. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Carl Hanser Verlag, München 2004.

¹⁰⁸ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema delle liberazione*, 11.

¹⁰⁹ Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 29.

¹¹⁰ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema delle liberazione*, 11-14.

entscheidet sich für die Welt der Erscheinung, eine Welt, die mit verschiedenen Verkleidungen (Masken) geordnet wird und eine Weltanschauung konstituiert, die aber nicht die Wahrheit eines Dings an sich vertritt. Wahrheiten sind nicht Übereinstimmungen von Wesen und Erscheinung, Phänomen und Ding an sich, sondern Mittel der sozialen Verpflichtung von und zwischen Menschen.¹¹¹

Das Klassische ist für Nietzsche schon eine Art defensive Reaktion und somit einer Antwort auf die Unmöglichkeit der Koinzidenz Sein-Schein. Ausgewogenheit, formale Perfektion, Begriffe, die das Klassische charakterisieren, sind Masken, Erscheinungen eines „Ding an sich“. „Die Welt scheiden in eine „wahre“ und eine „scheinbare“, [...] ist nur eine Suggestion der decadence“¹¹².

Um das Verhältnis Sein-Schein zu vertiefen, wird der Turiner Philosoph sich die Frage stellen: wie konstituiert sich in Nietzsches Philosophie die Welt der Erscheinung als die Welt der Maske? Man kann sie in Termini der Verkleidung beschreiben. Der Mensch – Nietzsches Behauptung zur Kulturgenease – greift zu der Fiktion als Verteidigungswaffe (gegen andere und die feindliche Natur – Primärtriebe der menschlichen Selbsterhaltung) und geht bis zur Täuschung, ohne zu schaden (Akteur auf der Bühne).¹¹³ Gibt es zu der Verkleidung, im allgemeinen als symbolische Produktion verstanden, die konstitutiv für Religion, Kunst, Metaphysik und Wissenschaft ist, eine Alternative? Die Alternative – Vattimos Interpretation, um Nietzsche treu zu bleiben – zu der „Dekadenz“ verstanden als Verkleidung kann nicht die Abschaffung der Maske (Demaskierung, Entlarvung, Entmythologisierung) sein. Man kann durch die Abschaffung der Maske nicht zu dem wahren Sein, das hinter der Maske steht, kommen. Es gibt kein metaphysisches Wesen der Welt, welches – auch nicht als Wille zur Macht wie bei Heideggers Interpretation – das *ontos on* der alten Metaphysik ersetzt. „Die Gestalt, unter der man das unvermeidlich gewordene Auseinanderklaffen von Ding an sich und Phänomen bezwingen und bändigen will, ist eine Maske, die als einzig mögliche Wahrheit, als einzig mögliches Instrument zur Beherrschung der Kontingenz des Werdens fungiert. Der Wille zur Wahrheit, der die klassische Antike und die Metaphysik überhaupt kenzeichnet, ist also bloß ein Fangnetz, durch das man das frei fließende Werden mit der Erzeugung von Masken und Gestalten (also auch von Sinn)

¹¹¹ „Die Analysen Nietzsches, die oft unter Verwendung sehr verschiedenartiger Materialien durchgeführt werden, zeigen, dass nach Nietzsches Auffassung die Wahrheit selbst nichts weiter ist als eine Art von Stütze und Verstärkung einer bestimmten Lebensform“ (Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 41).

¹¹² Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, 79.

¹¹³ Vgl. Nietzsche F., *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1,

bändigen will.“¹¹⁴ In Nietzsches Perspektive wird die Philosophie zugunsten einer metaphysischen Weltanschauung nur eine Welt (die sogenannte „wahre Welt“¹¹⁵) strukturieren, um die Kluft von Sein und Schein zu maskieren und somit das „grausame Leben“¹¹⁶ erträglich zu machen. Eine Art Befreiung von den Widersprüchen und Absurditäten durch symbolische Produktionen.

Die symbolischen Produktionen (Masken) sind Antworten, welche einerseits eine Welt der Erscheinungen ordnen und bestimmen und gleichzeitig die Flucht vor der Welt, vor dem Chaos erlauben. Sie entsprechen dem Wunsch einer Welt, die aufgrund von Schwächen und Ängsten durch Regeln und Hierarchien das Phänomen Befreiung erfährt. In Nietzsches Terminologie findet Vattimo zwei Arten der Maske: Abgrenzungsmasken und Verkleidungsmasken, welche die Welt der Erscheinung des apollinischen Geistes konstituieren. Ohne eine den Horizont definierende Abgrenzung, die die Schaffung von Werten auf der Basis verschiedener sozialen Rollen (Sklave-Herr) erst ermöglicht, wäre die geschichtliche Existenz undenkbar.¹¹⁷ Es ergibt sich somit eine strenge Verbindung zwischen theoretischen metaphysischen Begründungen (Letztbegründungen) von Wahrheiten und praktischen sozialen Herrschaftsbeziehungen, die das gesellschaftliche Leben im Ganzen und das individuelle innere Leben prägen. Die „symbolischen Produktionen“ werden einerseits die Realität formalisieren, um Komplexitäten zu reduzieren (Metaphysik, Moral, Wissenschaft), und andererseits die Reduktionen mystifizieren (Poesie, Musik), um das Leben erträglich zu machen.¹¹⁸ Nun stellt sich die Frage, ob der Verzicht auf eine metaphysische Begründung – und damit wird der Turiner Philosoph die Philosophie Nietzsches in ihrer Aktualität begreifen – nicht gleichzeitig eine bestimmte Auffassung der Rationalität des Abendlandes in eine „Krisis“ versetzt, die implizit die traditionelle Auffassung der gesellschaftlichen Ordnung

¹¹⁴ Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 29.

¹¹⁵ Vgl. Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, 80-81.

¹¹⁶ „Es gibt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn ... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ... Wir haben Lüge nöthig, um über diese Realität, diese „Wahrheit“ zum Sieg zu kommen, das heißt, um zu leben ... Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbar und fragwürdigen Charakter des Daseins ...“ (Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, 11 (415), KSA 13, 193).

¹¹⁷ Man verewigt einige Aspekte der historischen Existenz, um nicht von der Flüchtigkeit korrodiert zu sein.

¹¹⁸ „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken; die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben, und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen“ (Nietzsche F., *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* 1, (KSA 1), 880-881).

(Herren-Diener) stört? Wird man nicht auf diese Art und Weise als Denker zum Advokaten eines irrationalistischen Gespenstes werden? Besteht nicht die Aufgabe des Denkens gerade darin, uns von diesem Gespenst der Irrationalismus zu befreien? Vattimo ist der Meinung, dass wir heute an einem hermeneutischen Reifungsgrad angelangt sind, der uns begreifen lässt, dass eine Verbindung zwischen dem Ende der Metaphysik, der Umwälzung der bestehenden gesellschaftlich-politischen Strukturen und der Gestaltung einer neuen Humanität besteht.¹¹⁹

Nietzsche kann in einer ontologisch-hermeneutischen Perspektive durch die Revidierung der überlieferten Kategorien Subjekt-Objekt Hinweise auf die auf den ersten Blick antagonistischen Positionen (Irrationalismus-Rationalität) geben. Nietzsche ist - in der Interpretation Vattimos - weder der Vertreter einer bürgerlichen Philosophie, die sich nach dem Tod Hegels zu einer fortschreitenden Bejahung des Irrationalismus entwickelt (Lukacs), noch Vollender der Metaphysik, einer Art des Denkens, die in der Epoche der Wissenschaft und Technik zur Entfaltung kommt (Heidegger). Nietzsche ist der Denker, der uns hilft, aus dieser „Krise“ herauszukommen.

In *Il sogetto e la maschera* versucht Vattimo theoretisch ein verschontes Subjekt – dialektischer Art – zu skizzieren; ein Subjekt, dem es gelingt, in einer Welt (einer neuen Welt), frei von Herrschaftsverhältnissen, befreit von der Metaphysik, die Einheit von Existenz und Sinn, Theorie und Praxis zu errichten. Im Dialog mit den Werken Nietzsches findet der Philosoph aus Turin den Feind der Koinzidenz Existenz-Sinn. Dieser Feind ist das alte Subjekt der Metaphysik und der Moral der abendländischen Tradition. Die Entlarvung des Bewusstseins durch Nietzsche und somit im allgemeinen des Subjekts als Maske der Herrschaftsverhältnisse, die zur Stabilisierung der menschlichen Beziehungen dienen,¹²⁰ und die Unmöglichkeit eines anderen Wegs mittels der ererbten Kategorien der Philosophie (Metaphysik) führt Vattimo zu der Idee einer Erneuerung der Philosophie *Jenseits vom Subjekt*¹²¹ mittels Heidegger und Nietzsche. Was in der Philosophie Nietzsches dem Bewusstsein (Verinnerlichung der Herrschaftsverhältnisse – zwischen Herren und Knechten) als Ort der Separation von Existenz und Sinn entgegensteht, ist nach Vattimos Meinung die Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen in ihrem dreifachen Sinne: Umwälzung der starren

¹¹⁹ Vgl. Vattimo G., *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia*, in: *Il caso Nietzsche* (a cura di Freschi M.), Libreria del Convegno, Cremona 1973. Dieser Beitrag Vattimos wurde erneut in Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000, veröffentlicht (125-142). Dieses Zitat stammt aus diesem Buch, 125.

¹²⁰ Es handelt sich sowohl um *Bewusstsein* als Erkenntnisvermögen, als auch um *Gewissen* als Instanz des ethischen Handelns.

¹²¹ Vgl. Vattimo G., *Jenseits von Subjekt*,

Struktur der Zeit, Befreiung von Vergangenen als Autorität und Tradition und Befreiung des Symbolischen.¹²² Mit dieser Doktrin versucht Nietzsche ein neues Modell der menschlichen Existenz (*Übermensch*¹²³) zu entwerfen, das Modell eines glücklichen Menschen, dessen Leben die Koinzidenz von Ereignis und Sinn, von Sein und Wert erfährt.¹²⁴ Diese Lehre kollidiert mit dem Bild der Menschheitsgeschichte als Herrschafts-Unternehmen,¹²⁵ als Kampf gegen die Herrschaft und deren Nebenprodukte, die diesen Kampf erzeugen, die zu neuen Formen von Gewalt und Herrschaft führen.¹²⁶

Nietzsche deutet die Geschichte des Menschen als Geschichte der Separation von Wert und Wesen, Erscheinung und Sein, Interpretationen, die als Mittel gegen den Nihilismus gedient haben. Die Garantien gegen den Nihilismus erwiesen sich auf Basis verschiedener Erfahrungen und nicht letztlich dank des Fortschritts – Wissenschaft, Technik, – als Masken (Metaphysik, Moralgesetze, Gott, Subjekt, Vernunft) der Herrschaftsverhältnisse. Der Zerfall dieser Garantien löst die Epoche des Nihilismus aus. Ein Ausweg aus dem Nihilismus fordert eine neue Betrachtung des Menschen und der menschlichen Beziehungen. Auf Grund diesen neuen Herausforderungen wird Vattimo die Schöpferkraft des Willens, von der Zarathustra in Nietzsches Werk sprach, als Vorbild einer Konstruktion der Einheit von Bedeutung als freie symbolische Produktion deuten, die sich in einer Welt, dominiert von der Logik der Herrschaft, nicht realisieren lässt. Diese ist, nach Angaben Vattimos, die wesentliche, wahre Neuheit der Nietzsche-Doktrin der ewigen Wiederkehr des Gleichen.¹²⁷ Hier ist die Kritik Nietzsches in der Metaphysik verankert.

Das Problem der freien symbolischen Produktion (die Idee des Seins in der Perspektive der Unendlichkeit der Interpretation) führt Nietzsche, in der von Gianni Vattimo vorgeschlagenen Interpretation, zur Ankündigung des „Todes Gottes“ als Ereignis. Ein Ereignis, das zur Konstruktion einer neuen Welt zu führen habe, in welcher der Freigeist das

¹²² Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 283.

¹²³ „Der Übermensch, als derjenige, der aus der platonischen Höhle herausgekommen ist und die Gefesselten bei ihrem Spiel mit den Schatten verlassen hat, wagt sich nach Vattimo – der sich hier durch einen fruchtbaren hermeneutischen Ansatz die Instanzen des französischen Poststrukturalismus und der Philosophie vom Tode des Menschen zu eigen macht, wenn er ihnen auch entgegentritt (S. 323) – in eine Dimension über den Menschen hinaus vor. Der Übermensch ist der Entlarver des metaphysischen Subjekts, der Bote einer befreiten Welt, ist der authentische Träger des Willens zur Macht und wahrer Fürsprecher der Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen in ihrem dreifachen Sinne von Umwälzung der starren Struktur der Zeit, Befreiung von Vergangenen als Autorität und Tradition und Befreiung des Symbolischen“ (Volpi F., *Nietzsche in Italien. Der gegenwärtige Stand der Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie*, 178).

¹²⁴ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 249-250.

¹²⁵ Nietzsche thematisiert das Problem der Vergangenheit im Rahmen der Autorität und der Herrschaft. So wird die Geschichte als Gründung von Oberhoheit und Unterwerfung, innerhalb welcher der Mensch sich langsam verformt.

¹²⁶ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 260.

¹²⁷ Vgl. ebd. 268-269.

Prinzip einer neuen Humanität werden könnte. Dieses Ereignis destruiert all das, was Gott (übersinnliche Welt mit ihren verschiedenen Abwandlungen) in der Geschichte des Menschen bedeutet hat: die Garantie und die übernatürliche Sanktion jener Autorität, jener Ordnung, jener metaphysischen Standhaftigkeit des Seins und jene unmittelbare Moral der Freiheit und der Verantwortlichkeit.¹²⁸ Mit dieser Ankündigung destruiert Nietzsche, Vattimo zufolge, den Begriff Gott als metaphysische Grenze der Gesellschaft, der *Ratio* mit ihrer impliziten Logik der Herrschaft und öffnet gleichzeitig den Prozess der Befreiung.

Die freie symbolische Produktion, die nicht mehr an die Funktionalität der Gesellschaft der *Ratio* gebunden ist, verstößt gegen die Auffassung des Zeitbegriffes, die konstitutiv diese Gesellschaft bestimmt. Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen soll die Errichtung einer neuen Humanität bewerkstelligen, einen Menschen, der die Ketten-Krankheit¹²⁹ überwunden hat, jenseits, Vattimo zufolge, der Logik des Konflikts Herr-Knecht. In dieser neuen Interpretationsperspektive ist das, was die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen Nietzsches bestreitet, nicht primär die Zeit (quantitativ der Mechanik, linear des Historismus), sondern die Struktur der Herrschaft, an den diese Zeitbegriffe implizit gebunden sind.¹³⁰ Die Befreiung von der Logik der Herrschaft ist Befreiung vom Symbolischen (Vielzahl von Masken, Symbole und Gestalten einer zerrissenen Wirklichkeit, Sein-Schein), eine Befreiung, die sich aber nicht auf ein Bewusstwerden der Notwendigkeit des Irrtums – in der menschlichen Geschichte – begrenzt.

Bevor die Eroberung der Freiheit vom Symbolischen erreicht ist, erhält der Wille die Aufgabe, sich gegen die Logik der Herrschaft zu wenden. Bei dieser Aufgabe benötigt der Wille dieselben Instrumente, die typisch für die Logik der Herrschaft sind (den destruktiven Sinn der Entwertung der bisherigen Werte), um somit die Passage vom Negativen zum positiven Nihilismus zu ermöglichen. Aber außer dieser Aufgabe bleibt der Wille, dem Philosophen aus Turin zufolge, nichts anderes als die symbolisierende Kraft einer Integration von Sinn und Existenz. Der Wille, welcher der Struktur der Herrschaft entgegensteht, muss sich selbst am Ende des Prozesses entwerten. Nur so wird der Raum geschaffen für die freie symbolische Produktion, die nicht mehr in der Funktion der Logik der Herrschaft der

¹²⁸ Vgl. ebd. 269.

¹²⁹ „Dem Menschen sind viele Ketten angelegt worden, damit er es verlerne, sich wie ein Thier zu gebärden: und wirklich, er ist milder, geistiger, freudiger, besonnener geworden, als alle Thiere sind. Nun aber leidet er noch daran, dass er so lange seine Ketten trug, dass es ihm so lange an reiner Luft und freier Bewegung fehlte: – diese Ketten aber sind, ich wiederhole es immer und immer wieder, jene schweren und sinnvollen Irrthümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen“ (Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches* II, (KSA 2) 702).

¹³⁰ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 269-270.

Gesellschaft, der *Ratio* steht. In dieser Hinsicht wird Vattimo die Superiorität des Übermenschen nicht als Überpotenzierung des bisherigen Menschen, sondern als hermeneutische Superiorität deuten. Diese hermeneutische Superiorität besteht in der Fähigkeit, eine Einheitlichkeit von Bedeutungen zu konstruieren, auch dort, wo der bisherige Mensch gescheitert (ist).¹³¹ Der Übermensch wird als Antithese des metaphysischen Subjekts gedacht und ihm wird befreiendes Potential bescheinigt. Der Übermensch wird nicht nur Prämisse zur Überwindung der Metaphysik, sondern auch eine Alternative zum alten Menschen, welcher an eine bestimmte Form der Herrschaftsverhältnisse gebunden war. „Gegen die landläufige Interpretation, die den Übermenschen als die Potenzierung des Humanen überhaupt, so wie es bislang die metaphysische Tradition verstanden hat, ansieht, also auch gegen Heideggers Verständnis, wonach Nietzsche derjenige ist, der das ontologische Denken zu seiner endgültigen Entfaltung und Vollendung bringt, sieht Vattimo in Nietzsches Übermenschen die Prämissen nicht nur zur Überwindung des metaphysischen Denkens, sondern auch zum Ansatz eines Diskurses über die Befreiung und zu einer Umwälzung der bestehenden gesellschaftlich-politischen Strukturen, d.h. zur Gestaltung einer alternativen Humanität“¹³².

Im Vergleich zu Giorgio Penzo, der in der Philosophie Nietzsches ein Potential der authentischen Erfahrung des Göttlichen sieht, wird der Philosoph aus Turin seinen philosophischen Diskurs – in der Auseinandersetzung mit Nietzsches Gedanken – an die Möglichkeit einer Befreiung von der Herrschaft der *Ratio* anknüpfen, „und wenn, trotz alledem, der Wille zur Macht, durch den diese Befreiung geschehen sollte, noch eine der Gestalten ist, mit denen sich die Herrschaft der *Ratio* im Laufe ihres Herrschens verkleidet, d.h. wenn Nietzsche, indem er den Grundcharakter jedes Seienden als Willen zur Macht konzipiert, abermals diese Konzeption als Weltinterpretation vorbringt und daher innerhalb der Metaphysik bleibt, so geht dies nach Vattimo auf die Tatsache zurück, dass Nietzsche aufgrund seiner geschichtlichen Zwischenstellung zunächst einmal ein wirkliches Modell alternativer Humanität fehlt und ihm überdies die notwendigen Untersuchungsverfahren noch mangeln, um praktisch-operative Vorschläge zur Verwirklichung dieses Modells zu machen“¹³³.

¹³¹ Vgl. ebd. 274.

¹³² Volpi F., *Nietzsche in Italien. Der gegenwärtige Stand der Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie*, 178.

¹³³ Ebd.

Nietzsches Übermensch bleibt für den Philosophen aus Röcken, in Vattimos Interpretation, ein mystisches Ideal. „Der Anschluß an die Wirklichkeit, der notwendig wäre, um Nietzsche aus der Sackgasse herauszuhelfen, in die ihn seine Position als rebellischer Intellektueller und Vertreter der bürgerlichen Selbstkritik hineinmanövriert, kann nach Vattimo nur durch die Verbindung zu einer Klasse geleistet werden, die allein als Träger und wirklicher Vollzieher der realen Befreiungsbewegung zu fungieren vermag. Solche Befreiung, die bislang als Befreiung von den Philosophemen und dem Gewäsch der Ratio und des homo dialecticus verstanden wurde, gewinnt demzufolge in Vattimos Interpretation eine Reichweite, die die theoretische Dimension überschreitet, in deren Kreis sie gebannt war: Befreiung heißt hier nach Vattimo Emanzipation von der bestehenden Organisation der Arbeit und der Produktion und zugleich Wiedereinholen der potentiell positiven Elemente der bürgerliche Kultur. Vattimos Interpretation rehabilitiert hiermit Nietzsche auf eigenständige Weise für den Marxismus. Es liegt daher nahe, dass Vattimo Lukàcs' Verurteilung von Nietzsches Irrationalismus als einer der faschistischen Macht dienenden Lehre entgegenarbeitet, denn Vattimo versteht unter Befreiung die Emanzipation von den Zwängen der technologisch-kapitalistischen Rationalität und nicht, wie Lukàcs, die Revolution eines die Idee der Ratio tragenden Proletariats.“¹³⁴ Obwohl Vattimo die Philosophie Nietzsches in Richtung der Überwindung der Metaphysik und der Umwälzung der gesellschaftlich-politischen Strukturen steuert, „hütet [er] sich jedoch vor einer totalen Wiederaneignung Nietzsches, sei es in Richtung der Transzendenz (Penzo), sei es für den Bereich des Politischen (Cacciari)“¹³⁵.

Nietzsche äußert Zweifel an den theoretischen Fundamenten der Metaphysik und somit an einer ursprünglichen Einheit der Seins. Aus dieser Hypothese wird Vattimo schließen, dass Nietzsche nach einer neuen Auffassung des Seins strebt, und zwar zu einer Auffassung des Seins, welche die fundamentale Voraussetzung der Einheit des Sein liquidiert. Dank dieser neuen Auffassung des Seins kann man Nietzsches Philosophie als eine Art des Denkens deuten, in welchem der Versuch einer Überwindung der Metaphysik und des Rationalismus zu Wort kommt. Hier verankert Nietzsche den Anspruch, das Sein-Schein Verhältnis – Vattimos Interpretation zufolge – in einer nichtmetaphysischen Terminologie zu beschreiben¹³⁶.

¹³⁴ Ebd. 179.

¹³⁵ Ebd. 183.

¹³⁶ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 29.

3. Vattimos Ausführungen zum „italienischen Nietzsche“

3.1 Einführung

In seinem Essay *Il Nietzsche italiano*¹³⁷ eröffnet Gianni Vattimo die Erörterung mit der Frage: ob sich zu der Interpretation der Philosophie Nietzsches innerhalb des „Nietzsche-Renaissance“-Phänomens, welches die europäische Kultur Jahrzehnte lang dominiert hat, ein spezifischer Charakter des „italienischen Nietzsche“ skizzieren lässt? Der italienische Beitrag zur „Nietzsche-Renaissance“ scheint im ersten Augenblick an die Herausgeber der kritischen Gesamtausgabe¹³⁸, also an Giorgio Colli und Mazzino Montinari, gebunden zu sein.¹³⁹ Aus

¹³⁷Vgl. Vattimo G., *Il Nietzsche italiano*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 273-280. Ursprüngliche Veröffentlichung: *Italie: aspects de la renaissance nietzschèenne*, in: „Magazine Littéraire“, Nr. 298, 1992, 40-43.

¹³⁸ Das „Colli-Montinari“-Projekt blieb – Vattimo zu Folge – sowohl in ihrer ursprünglichen Vorstellung als auch in ihren interpretativen Hinsichten noch an die „Nietzsche-Forschung“ der „Entnazifizierung“ gebunden. Der historische Kontext der kritischen Gesamtausgabe Nietzsches muss erwähnt werden, weil dadurch ein wesentlicher Charakter des „italienischen Nietzsche“ sichtbar wird, nämlich der einer *tief politischen Konnotation*. Diese Spezifität wird nach den 60er Jahren in Italien die theoretisch-philosophischen Lektüren und Interpretationen Nietzsches begleiten. Wir sind genötigt, um diesen wesentlichen Charakter des „italienischen Nietzsche“ besser begreifen zu können, den historischen Kontext der „Kritischen Gesamtausgabe“ Nietzsches in Kürze in Erinnerung zu rufen. Die ersten Entwürfe einer Übersetzung des Gesamtwerks Nietzsches wurden von Giorgio Colli am Anfang der fünfziger Jahre beim Verlag Einaudi – einem Verlag, welcher von einer linksgesinnten Direktion geleitet wurde – eingereicht. Einaudi mit dem Sitz in Turin war in der damaligen Zeit ein demokratischer und antifaschistischer Verlag, welcher die kulturell-politischen Aspekte der Kommunistischen Partei Italiens der Nachkriegszeit flankierte. Das anfängliche Projekt Collis wurde von dem Verlag Einaudi genehmigt. Doch die brennenden Diskussionen zum *Nachlass* Nietzsches, die Ausgabe von Schlechta und die ersten Überprüfungen Montinaris beim Nietzsche-Archiv in Weimar im April und August 1961 änderten den ursprünglichen Plan der Übersetzung von Nietzsches Gesamtwerk. Der Zweifel gegenüber der Zuverlässigkeit der deutschsprachigen Grundlage von Nietzsches Texten (der alten Ausgaben oder der Ausgabe von Schlechta), welche als Grundlage für die italienische Übersetzung dienen sollte, nahm zu. Aufgrund neuentdeckter unveröffentlichter Dokumente des Weimar-Archivs einerseits und des in Zweifel geratenen *Hauptwerks* (Wille zur Macht) Nietzsches andererseits, werden Giorgio Colli und Mazzino Montinari die Herausgabe einer neuen kritischen Gesamtausgabe Nietzsches planen. Im Unterschied zu seinem Meister Giorgio Colli – welcher keine politischen Kontakte pflegte – war Mazzino Montinari ein engagiertes Mitglied der Kommunistischen Partei Italiens (PCI) und hatte dank dieser Mitgliedschaft einen erleichterten Zugang zum Nietzsche-Archiv in Weimar (DDR). Das neue Projekt, welches auch neue finanzielle Kosten mit sich brachte, schien der Leitung des Verlags eine zu große Herausforderung, für die unter den damals gegebenen kulturell-politischen Bedingungen nicht die Verantwortung übernommen werden sollte. Der Vorbehalt hatte zwar starke ideologische Gründe, aber nicht gegenüber Nietzsche, sondern gegenüber der Idee, dass neben Antonio Gramsci *Opera Omnia* auch Friedrich Nietzsche als Klassiker gelten könnte.¹³⁸ Nach heftigen Diskussionen entschied die Leitung des Verlages, in dieser Richtung nichts zu unternehmen. Als Folge wird Luciano Foà¹³⁸, der eine führende Position beim Verlag Einaudi einnahm – er war Generalsekretär –, gemeinsam mit Roberto Bazlen, welcher als Berater bei derselben Verlag beschäftigt war (beide waren von den Projekt Colli-Montinari begeistert und wollten in Hinsicht eines kulturell-politischen Engagements dieses Projekt verwirklichen), den Verlag 1961 verlassen und dank der finanziellen Unterstützung durch den Sohn des Unternehmers Adriano Olivetti, Roberto Olivetti, 1962 den Verlag Adelphi in Mailand gründen. Der neugegründete Verlag Adelphi wird dank eines Vertrags mit dem französischen Verlag Gallimard ab 1962 das Projekt Colli-Montinari finanziell sichern.

¹³⁹Im Zusammenhang mit den zwei großen internationalen Tagungen über Nietzsche der sechziger und siebziger Jahre (Royaumont 1964 und Cérisy 1972) kommt (außer de Herausgebern der Werke Nietzsches - Giorgio Colli und Mazzino Montinari) nur noch ein italienischer Name vor: Gianni Vattimo (Royaumont 1964). Der Beitrag

dieser Perspektive gesehen, erscheint der italienische Beitrag zu Nietzsche eher als ein editorisches und philologisches Unternehmen, welches für die theoretische Sprengkraft der Philosophie Nietzsches wenig Interesse zeigt. Dass die Herausgeber der Nietzsche-Gesamtausgabe, Giorgio Colli undazzino Montinari, keinen Dialog mit jenen philosophischen Interpreten, die um Heideggers Deutung der Philosophie Nietzsches kreisten, gesucht haben, ist allseits bekannt; ihr entscheidender Verdienst ist es, dass es ihnen gelungen ist, dem Leser einen vertrauenswürdigen Text der Werke Nietzsches zur Verfügung gestellt zu haben.¹⁴⁰

In der Epoche, in der Nietzsches kritische Gesamtausgabe als erneutes Projekt ins Werk gesetzt wurde, hat sowohl das kulturelle als auch das politische Engagement eine wesentliche Rolle gespielt. Was in diesem Kontext zum Vorschein kommt, ist eine rigorose, quasi religiöse Verpflichtung, welche die kulturelle und politische Aktivität der Intellektuellen verbindet.

Die politische Konnotation, in diesem Fall eine nach „links“ orientierte Konnotation, war für die Herausgabe der kritischen Gesamtausgabe Nietzsches Vattimo zu Folge entscheidend. Die „linke“ Herkunft der „Kritischen Gesamtausgabe“ hat dazu beigetragen, Nietzsche vom Schatten des Nazismus zu befreien, und sie bereitete gleichzeitig den Weg zur Nietzsche-Rezeption und -Interpretation *via* Heidegger auch für die links orientierten Intellektuellen vor.¹⁴¹ Es bestätigt sich damit eine kulturelle und politische Mischung im damaligen italienischen Kontext der Nachkriegszeit, welche das Profil der Intellektuellen geprägt hatte.

Das politische Anliegen, welches ursprünglich die Herausgeber der kritischen Gesamtausgabe Nietzsches, Colli und Montinari, inspirierte, wird in der Folge die Interpretationen Nietzsches in Italien beleben. Dieses politische Anliegen ist ein Aspekt, welcher die Spezifität des „italienischen Nietzsche“ ausmacht, wie in der Folge gezeigt werden soll.

Vattimos *Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique*, welcher auf dem Symposium von Royaumont 1964 vorgelesen wurde und der bei dem Verlag „Edition de Minuit“ im Sammelband mit dem Titel *Nietzsche* (Cahiers de Royaumont VII^e colloque. 4-8 Juillet 1964, hrsg. von Gilles Deleuze, Paris 1967, 203-218) erschien, wurde in Italien als viertes Kapitel *La filosofia come esercizio ontologico* des Buches *Ipotesi su Nietzsche* (Giappichelli, Turin 1967) publiziert.

¹⁴⁰ Vgl. Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, 273-274.

¹⁴¹ Die 68-Bewegung wirkt entscheidend für eine „linke“ Nachholung der Philosophie Nietzsches.

Um in Richtung der Spezifität des „italienischen Nietzsche“ weiter nachforschen zu können, muss man sich in einer synthetischen Weise die Grundzüge der „Nietzsche-Kritik“ der Nachkriegszeit in Erinnerung rufen. Innerhalb der „Nietzsche-Kritik“ hat nach den 60er Jahren dem Turiner Philosophen zu Folge eine Tendenz in der Orientierung der Interpreten Gestalt angenommen, die im Zentrum ihrer Überlegungen die Aufmerksamkeit auf das Spätwerk und auf die nachgelassenen Fragmente Nietzsches fokussierte. Die Interpreten, die dieser Interpretationsrichtung gefolgt sind, destillierten aus Nietzsches Philosophie Hauptthemen wie zum Beispiel: ewige Wiederkehr des Gleichen, Wille zur Macht oder Übermensch – jenem Inbegriff, dank dessen das ganze Werk Nietzsches in einem allumfassenden Sinn berücksichtigt wurde. Auch wenn die theoretischen Beweggründe dieser Lektüren in Heideggers Nietzsche-Deutung wurzeln, rechtfertigen sie sich gleichzeitig als Gegenbewegung zu Nietzsche-Lektüren, die in der Kulturkritik und Ideologiekritik Nietzsches ihren theoretischen Anhaltspunkt fanden.

Die Art der Lektüre Nietzsches, die in den 50er Jahren besonders populär war und die inhaltlich die Akzente auf die kulturkritischen und aufklärerischen Schriften Nietzsches setzte,¹⁴² auch mit dem Zweck, Nietzsche vom nazistischen Missbrauch zu befreien, bereitete gleichzeitig den Boden für die Annäherung des Denkens Nietzsches an Autoren wie Freud und Marx vor, ein beliebtes Trio („Meister des Verdachts“¹⁴³ - Ricoeur¹⁴⁴ dixit), welches die kulturelle 68er-Bewegung begleitete.

Doch der Akzent in der Interpretation auf die Kulturkritik und Ideologiekritik Nietzsches – der auch die Lektüren Habermas' begleitet – verlegt das Denken Nietzsches auf eine humanistische Ebene, und – auch wenn man von einem kritischen Humanismus reden kann – so bleibt diese Interpretationsrichtung nach Vattimos Ansicht in der europäischen metaphysischen Tradition verankert. Es handelt sich um eine Art einer Nietzsche-Lektüre, die den Idealen des humanistischen europäischen Liberalismus treu bleibt (aufklärerische und intellektualistische Kulturkritik mit einer antidogmatischen und ideologiekritischen Tragweite, zugunsten der Freiheit). Demgegenüber akzentuiert die Wiederaufnahme der Nietzsche-„Systematiker“ Heideggerscher Inspiration - eine Interpretationsrichtung, welche sich einem kritischen-humanistischen Nietzsche entgegengesetzte - die positiven und

¹⁴² Als Beispiel dieser Lektüre erinnert Vattimo an Walter A. Kaufmann, *Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist*, (aus dem Amerikanischen übersetzt von Jorg Salaquarda), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988². Erste amerikanische Auflage erschien 1956.

¹⁴³ Nietzsche meint in der *Vorrede* (Frühling 1886) zu *Menschliches, Allzumenschliches* II, KSA 2, 13: „Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt.“

¹⁴⁴ Ricoeur P., *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974 (die französische Ausgabe *De l'interprétation: essai sur Freud*, Editions du Seuil, 1965).

konstruktiven Aspekte des Denkens Nietzsches. Obwohl diese Interpretationsrichtung Heidegger treu folgt, läuft sie wegen des Exzesses in der Akzentsetzung auf die positive und konstruktive Tragweite des Denkens Nietzsches Gefahr, ein Bild Nietzsches als Denkvertreter der Epoche der Technik zu präsentieren. Es resultiert ein Nietzsche, dessen Denken den Paradigmenwechsel der Gesellschaft in der Epoche der Herrschaft der Technik expliziert. Denken heißt in erster Linie eine Anpassung an die neu entstandene Weltsituation.

Die neue Aufgabe des Denkens besteht darin, die sozial-politische Realität an die neu entstehende wissenschaftlich-technische Realität anzupassen. Nietzsches „Wille zur Macht“ wird folglich als der Wille interpretiert, der nach der totalen Organisation der Welt nicht nur strebt, sondern diese als Selbstverständlichkeit betrachtet. Ein Wille, der explizit und ohne metaphysisches Residuum die unbedingte Herrschaft über die Natur und die Gesellschaft anzielt.¹⁴⁵ Nun warnt Vattimo, dass auch diese Interpretationsrichtung mit allen ihren antimetaphysischen Intentionen nicht aus dem Bereich der humanistischen Tradition herauskommt. Diese positive Einstellung zu dem Bezug „Mensch – Welt der Technik“ stimmt mit einer bestimmten Auffassung des Subjekts überein, welche sich in der abendländischen Tradition herausgebildet hat. Der Mensch, welcher über die Welt mittels neuer Instrumente der Wissenschaft und Technik Herr wird, ist nach Vattimos Auffassung nichts anderes als das Subjekt, welches schon von Descartes bis Hegel – implizit oder explizit – theoretisiert worden ist und dessen Leitidee von Aristoteles eingeführt worden war, nämlich dass Wissen in der Kenntnis des Grundes besteht.¹⁴⁶

Die kurz erinnerten Interpretationsperspektiven von Nietzsches Philosophie, nämlich die einer *kritisch*-„entmythologisierenden“ und die einer *positiv-konstruktiv*-„systematischen“ Richtung, beide von einer besonderen Spezifität durch ihre jeweilige politische Motivation (die ursprünglich die Kritische Gesamtausgabe Nietzsches inspirierte), hat die Rezeption und Interpretation Nietzsches in Italien geprägt.

*

Die Grundlagen der neuen „Kritischen Gesamtausgabe“ Nietzsches im Zusammenhang mit der „Nietzsche-Kritik“ haben ein günstiges kulturelles Klima gestaltet, das positiv auf die theoretischen Auseinandersetzungen italienischer Philosophen gewirkt hat, und implizit auf Autoren, die sich mit Heideggers Interpretation der Philosophie Nietzsches

¹⁴⁵ Vgl. Vattimo G., *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in: Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, 229.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 227-241, insbesondere 227-232.

beschäftigten. Aus der Vielzahl von Publikationen – von Fachpublikationen bis zu Tageszeitungen – kann man mühelos schließen, dass Nietzsche in Italien ein Kulturphänomen geworden ist.

In der öffentliche Meinung der italienischen Kultur taucht eine Art Dialektik zwischen kulturell-philosophischer und politischer Debatte konstant auf. Aus dieser Verhaltensweise fühlten sich einige der Philosophen verpflichtet, ihren eigenen Beitrag – unter verschiedenen Gesichtspunkten (katholischen, marxistischen) – zum Geist des Menschen der Zukunft zu leisten. So wird ab Beginn der sechziger Jahre, unter dem Einfluss Heideggers, Nietzsche als Meister der Philosophie der Zukunft¹⁴⁷ interpretiert.¹⁴⁸ Es resultiert daraus eine Art des Denkens, dessen Gestalt sich sowohl von der Metaphysik als auch von der Sklaverei der Vorstellung befreit.

In dem damaligen geschichtlich-situierten Kontext Italiens bezweckte man nicht nur, eine bestimmte Art des Denkens (Metaphysik) theoretisch zu überwinden, sondern aus dem philosophischen Denken Beispiele für ein politisches Handeln abzuleiten. Bei den Autoren dieser Orientierung findet man starke theoretisch-philosophische Ansichten, welche das italienische Bild Nietzsches prägen.¹⁴⁹

*

Die neuen philosophisch-theoretischen Interpretationen, welche aus dem Philosophen aus Rücken den Meister der Philosophie der Zukunft machen und damit das Bild einer

¹⁴⁷ „Seit dem *Zarathustra* fasst Nietzsche den Philosophen als einen Gesetzgeber auf, einen Erfinder von Werten, der eine neue Geschichte begründen sollte“ (Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 61).

¹⁴⁸ Nietzsche selbst wird in der „Vorrede“ zu *Menschliches, Allzumenschliches*, welche im Frühling des Jahres 1886 geschrieben wurde, darauf hinweisen, dass seine letzthin veröffentlichten Texte als „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ in Betracht genommen werden sollten (vgl. Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches*, [KSA 2]).

¹⁴⁹ Vattimo wird im Beitrag *Il Nietzsche Italiano* nur die „linken“ Interpreten der Philosophie Nietzsches erwähnen, weil in erster Linie bei diesen Autoren ein politisches konnotierter Nietzsche herauskommt.

Nach Hegels Tod (1831) spalteten sich die Interpretationen seiner Philosophie in zwei Lager: *Links* und *Rechts* – gemäß der Verteilung, wie sie im französischen Parlament zu finden war. Die Rechten verbreiteten die Meinung, dass die Philosophie Hegels sich im Einklang mit der christlichen Tradition befindet. Die Linken gingen bis zu der Ablehnung des Christentums. In Italien bildete sich nach dem Jahr 1956 (Ungarische Revolution) eine „katholische Linke“, die in einem traditionellen Sinn von „Links“ und „Rechts“ ein Oxymoron zu sein scheint. Ihre Vertreter versuchten einen dritten Weg zwischen kapitalistischem Liberalismus und bürokratischem Kommunismus zu finden. Wie Vattimo selbst in seinem autobiographischen Buch erzählt hat, wollte er sich weder mit einem Liberalen noch mit einem Marxisten verwechseln lassen. Er war daran interessiert (auf den Spuren von Jacques Maritain), die Dogmen der Moderne zu kritisieren (vgl. Vattimo G.-Paterlini P., *Non essere Dio*, 24).

Die Lesarten, die von Vattimo erwähnt werden, finden sich unter anderem bei: Cacciari M., Vattimo G., Massimo de Feo N., *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari 1965; Massini F., *Lo scriba del caos*, Bologna 1978; Sini C., *Semiotica e filosofia*, Bologna 1978; Mazzarella E., *Nietzsche e la storia*, Napoli 1993; Vitiello V., *Utopia del nichilismo*, Napoli 1983; Givone S., *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Milano 1988 (vgl. Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, 275).

Philosophie erzeugen, welche sich von der Metaphysik befreit und auf diese Weise auch die traditionellen Formen der Herrschaftsverhältnisse, die der Metaphysik verhaftet bleiben, in Krise stürzt, erscheint den Herausgebern der Nietzsche-Gesamtausgabe, Giorgio Colli undazzino Montinari, als nichts anderes als eine neue Art, Nietzsche zu mythologisieren.¹⁵⁰ Der neue Enthusiasmus für die Philosophie Nietzsches, der ab Beginn der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts (1961 wird Heidegger sein Nietzsche-Buch in zwei Bänden bei Neske publizieren) in Italien ausgelöst wird, wurde von den Herausgebern der Kritischen Gesamtausgabe mit kaltem Abstand behandelt. Die Herausgeber der Gesamtausgabe Nietzsches, und im Besonderen Giorgio Colli, kritisieren die exzessive „Aktualisierung“ der Philosophie Nietzsches. Colli plädiert für eine Radikalisierung der Philosophie, welche zugunsten einer überrationalen und ungeschichtlichen Weisheit sowohl auf die metaphysische Begründung der Wahrheit als auch auf die Gerechtigkeitsansprüche einer politischen oder gesellschaftlichen Praxis verzichtet.¹⁵¹

Die philosophische Bezugnahme auf die Philosophie als Weisheit, die man in den Werken Giorgio Collis findet,¹⁵² wird letzten Endes, Vattimo zu Folge, auch in der Interpretation der Philosophie Nietzsches eine Interpretationsrichtung aufbauen, bei der die Werke der Frühperiode privilegiert sind.¹⁵³ Die Akzente auf die „kritische“ Tragweite des Denkens Nietzsches werden sich in dieser Hinsicht bestätigen. Doch es handelt sich um eine Charakteristik des Denkens, die nicht nur die Frühwerke Nietzsches bezeichnet, sondern das Gesamtwerk durchströmt und die man beschreiben könnte als eine Art des kritischen Denkens, durch das die definitiven Wahrheitsansprüche der Wissenschaft, der Metaphysik

¹⁵⁰ Wie Vattimo in seiner „Avvertenza“ zu seinem Buch *Dialogo con Nietzsche* mitteilt: „Das Ziel von Colli und Montinari war nicht nur, durch die Reinigung der Ausgabe von Manipulationen und durch das Verfügbarmachen der Manuskripte Nietzsche von der nationalsozialistischen Vereinnahmung zu befreien, sondern auch, der Art von Mythologisierung Nietzsches, die sich in den 1960er Jahren eben aufgrund von Heideggers Deutung entwickelte, vorzubeugen oder zu begrenzen“ (Cesarone V., *Die Hauptzüge der Rezeption von Heideggers Nietzsche-Interpretation in Italien*, in: *Heidegger Jahrbuch 2*, 355). Dass Gianni Vattimo selbst zu der neuen Welle der „Mythologisierung“ Nietzsches, die immer noch in Italien und nicht nur dort in Gang ist unter verschiedenen Formen eines kulturellen Engagements wie Tageszeitungen, wissenschaftliche Symposien und Schriften, wesentlich beigetragen hat, wird von ihm selbst zugegeben (vgl. Vattimo G., *Avvertenza* in: Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, 5f.).

¹⁵¹ Vgl. Reckermann A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, 102.

¹⁵² Vgl. Colli G., *Nach Nietzsche*, eva-Verlag, Frankfurt a.M. 1980.

¹⁵³ Es ist kein Zufall, dass das Bild Nietzsches, das Colli – inzwischen gestorben 1979 – lieb hatte und zwar Nietzsche als Kritiker der Kulturdekadenz, des Historismus und des Szientismus im Namen eines tragischen Ideals – dem Bestreben, die lebendige Beziehung zwischen der Welt der apollinischen Form und der dionysischen Welt des Lebens beizubehalten – von der Kritischen Gesamtausgabe (*Nachgelassene Fragmente 1869-1874*) bestätigt wird (vgl. Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, 274; Nietzsche F., *Frammenti postumi I*, 1969-1974, [hrsg. von Mario Carpitella, aus dem Deutschen übersetzt von Giorgio Colli und Chiara Colli Staude], Adelphi, Milano 1989; Nietzsche F., *Frammenti postumi II*, 1969-1974, [hrsg. von Mario Carpitella; aus dem Deutschen übersetzt von Giorgio Colli und Chiara Colli Staude], Adelphi, Milano 1992; Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, [KSA 7]).

und der Moral (apollinische Formen), die implizit oder explizit einen Verzicht auf die Förderung der Welt des Lebens (dionysische Wurzeln) beinhalten, geleugnet werden.

Die Kritik hat nicht nur eine negative Tragweite, nämlich verschiedene Gesichtspunkte (Historismus, Szientismus) zu destruieren, sondern auch eine konstruktive Tragweite, das heißt, die in die Krise geratenen Perspektiven zu überwinden. Die verschiedenen definitiven Wahrheitsansprüche metaphysischer Prägung einerseits und die Bedürfnisse der Lebenswelt andererseits durch Kulturkritik zu vereinbaren und zu versöhnen, ist eine Absicht, welche sich in den Frühwerken Nietzsches klar ausdrückt. Als mögliche Lösung wurde die Wiederherstellung der tragischen Kultur mit Hilfe der Kunst vorgeschlagen. Auch wenn Nietzsche in den Spätwerken die Wiederherstellung der Ideale unter irgendeiner Form der Kultur (z.B. der Kunst) als illusorisch betrachtet, bleibt die kritische Tragweite seines Denkens konstant und bestätigt damit den Verzicht auf definitive Wahrheitsansprüche metaphysischer, moralischer oder wissenschaftlicher Art. Doch das Problem besteht weiter in seiner Fragwürdigkeit, die die „Nietzsche-Kritik“ animiert.

Nietzsches antimetaphysisches Denken nicht nur als eine Episode des destruktiven und entmythologisierenden philosophischen Denkens zu betrachten, sondern auch positiv im Sinne einer Enthaltung phänomenologischen Typs zu begreifen, und damit jene kategoriale Formulierung auf die Lebenswelt zu übertragen, weil sie nur so in ihrer Wahrheit gedacht werden kann, ist nach Vattimos Meinung ein nicht so unwichtiges theoretisches Profil wie es zu sein scheint.¹⁵⁴

Die „kritisch-suspendierende“ Interpretationsrichtung der Philosophie Nietzsches, die eine kritische Haltung gegenüber der Zuversicht in die Allmacht der Rationalität einnimmt, wird im Zusammenhang mit der ontologischen Deutung von Nietzsches Philosophie durch Heidegger den interpretativen Charakter des „italienischen Nietzsche“ prägen. Zwischen diesen beiden Polen der philosophischen Rezeption Nietzsches - „kritisch-suspendierend“ und „systematisch“ - wird ein eigenständiges Bild der Philosophie Nietzsches in Italien entstehen.

3. 2. Zwei Beispiele – Gianni Vattimo und Massimo Cacciari

Das politische Anliegen der Interpreten gegenüber der Philosophie Nietzsches begünstigte die Befruchtung der sozial-politischen Fragen durch Heideggers ontologische

¹⁵⁴ Vgl. Vattimo G., *Il Nietzsche italiano*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 276.

Themen. Wenn in der Folge Nietzsche innerhalb der abendländischen Philosophie als Denker gedeutet wird, welcher die Metaphysik als Denken des Grundes zur Vollendung gebracht hat, und wenn gleichzeitig der Nihilismus die Grundbewegung derselben Tradition ist, dann wird die Überwindung der Nihilismus auch im Sinn einer Überwindung der alten politischen Strukturen des Abendlandes gedacht. In dieser Richtung werden in Italien zwei Autoren außergewöhnlich produktiv, die zwei verschiedene Strömungen vertreten: Gianni Vattimo (von der Turiner hermeneutischen Schule Pareysons) und Massimo Cacciari (marxistische Schule).

Sowohl Vattimo als auch Cacciari versuchen, jeder auf seine Weise, die Sicht Nietzsches als bloßen „Kritiker“ zu überwinden. Der Verzicht auf einen definitiven Wahrheitsanspruch der Metaphysik, der Wissenschaft und der Moral – als Formen des apollinischen Geistes – genügt nicht. Der Gang vom *Logos* zum *Melos* reicht nicht. Die Kunst als Wiederherstellung des dionysischen Geistes und damit die Wiederherstellung der apollinischen Kategorien im Bereich des Lebens als Alternative zu dem progressiven Sinnverlust der traditionellen Werte wurde von Nietzsche selbst aufgegeben. Eine andere Art des Denkens vorzuschlagen, welche sich von dem metaphysischen Anspruch eines letztbegründeten Denkens befreit, scheint eine würdige Alternative zu sein.

Um Nietzsche als bloßen „Kritiker“ zu überwinden wird sich sowohl Massimo Cacciari¹⁵⁵ als auch Gianni Vattimo¹⁵⁶ auf die von Heidegger vorgeschlagenen Grundthemen – Kritik der Metaphysik, die Beziehung zwischen Nihilismus und der modernen Technik – stützen. Die Spezifität, welche die beiden Philosophen in der Interpretation begleitet, ist die einer besonderen Aufmerksamkeit auf die geschichtlich-politische Bedeutung der Philosophie Nietzsches.¹⁵⁷ Doch die Ergebnisse beider Autoren unterscheiden sich, wie Vattimo selbst anerkennt, grundsätzlich. Diese Differenzen haben auch einen kontextuellen Grund: Cacciari kommt von der marxistischen Schule, auch wenn er keinen orthodoxen Marxismus vertritt. Sein großer Verdienst ist es, dass er den linksorientierten Intellektuellen das Interesse für Autoren wie Nietzsche, Wittgenstein und Heidegger geöffnet hat.¹⁵⁸ Vattimo kommt von der Turiner hermeneutischen Schule katholischer Prägung Luigi Pareysons, die er in eine originelle Richtung weiterentwickelt.

¹⁵⁵ Cacciari M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.

¹⁵⁶ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani 2007⁵ (erste Auflage 1974).

¹⁵⁷ Vgl. Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, 277.

¹⁵⁸ Vgl. Cacciari M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.

Cacciari interpretiert sowohl den Nihilismus als auch den Willen zur Macht Nietzsches als Behauptungen einer Vernunft, welche sich von den metaphysischen Begrenzungen befreit hat und welche auf die Auffassung der ersten und letzten Dinge und somit auf eine dialektische Auffassung der Totalität verzichtet und damit nicht mehr in der klassisch anerkannten Bedeutung zu begreifen ist.

Nietzsches Philosophie in der Interpretation Cacciaris antizipiert die „Krise des Grundes“, die in den ersten zwei Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts begonnen hat. Cacciari befreit auf seine Art Nietzsche sowohl von Diltheys Vorstellung der Philosophie Nietzsches als „Lebensphilosophie“¹⁵⁹, welche in der Epoche der Auflösung der großen metaphysischen Weltanschauungen erblühte, als auch von der Darstellung Lukács' über *Die Zerstörung der Vernunft*¹⁶⁰, derzufolge Nietzsche als Symptom der bürgerlichen Dekadenz, einer Etappe der Irrationalismus, welcher sich in der Epoche der Imperialismus vollendet, erscheint, und verortet ihn in der von Heidegger inaugurierten Perspektive als Höhepunkt der technisch-wissenschaftlichen Rationalität des Abendlands.

In Cacciaris Werk – *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* – werden Nietzsche und Heidegger als „Denker der Technik“ als in substantieller Kontinuität stehend sichtbar gemacht.¹⁶¹ Das „negative Denken“¹⁶² Nietzsches verzichtet auf die Rationalisierung des Wirklichen, die noch an eine metaphysische Anschauung gebunden ist, zugunsten der Rationalisierung der Erkenntnis. „Indem er auf das Projekt einer Metaphysik verzichtet habe, sei Nietzsche kein Irrationalist gewesen, sondern im Gegenteil der schlüssigste Rationalist.“¹⁶³ In dieser Interpretation wird Nietzsche von der durch das kulturelle Klima der Zeit geprägten Abstempelung als „Meister der Irrationalismus“ (Baeumler, Spengler und Lukács) befreit.

¹⁵⁹ Vgl. Dilthey W., *Das Wesen der Philosophie*, (hrsg. von Otto Poeggeler), Meiner, Hamburg 1984.

¹⁶⁰ Lukács G: *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand, Berlin (Ost), 1954.

¹⁶¹ Vgl. Vattimo G., *Heidegger Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 141-153.

¹⁶² Unter „negativem Denken“ versteht Cacciari „sämtliche Philosophen, die Lukács in der *Zerstörung der Vernunft* als Vertreter eines der bürgerlichen Moderne dienenden Irrationalismus bzw. als Vorbereiter der faschistischen Weltanschauung abgestempelt hatte – von Schelling bis hin zu Spengler und Heidegger. Cacciari stülpt diese Bewertung um: was für Lukács eine Geschichte des Irrationalismus war, wird bei Cacciari zur Geschichte der Denkvantgarde. Er bringt so deren Vertreter als radikale und schlüssige Kritiker des dialektischen Denkens und Widersacher der technokratischen Rationalität zur Geltung. In diesem Interpretationsrahmen rehabilitiert er vom Standpunkt der Emanzipation her besonders Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein und Heidegger. Er kümmert sich dabei weniger um die auftretenden philologischen Schwierigkeiten, scheut sich auch nicht davor, auf Prokustes' Art vorzugehen und den Texten Gewalt anzutun, doch erreicht er in den gelungenen Fällen – wie bei Nietzsche – Momente beachtlicher interpretativer Durchdringungskraft“ (Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 33).

¹⁶³ Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 129-130.

In Cacciari's Interpretation liquidiert Nietzsche alle Arten metaphysischer Begrenzung von Wesen, Natur und Gesetz, welche sich dem Willen zur Macht des modernen Subjekts entgegensetzt. In diesem Sinn ist Nietzsche nach Vattimos Ansicht kein Bote, welcher Befreiung und Emanzipation anzukünden hat, sondern nur Befürworter eines extremen und entzauberten „Realismus“. Dieses Bild der Philosophie Nietzsches entspricht den Erwartungen einer bestimmten Epoche der italienischen Kulturgeschichte (der Linken), welche sich mit der Kritik der metaphysischen Dogmen des Marxismus beschäftigte.¹⁶⁴ Man verkündet in diesem Kontext nicht nur das Ende der historistischen und humanistischen Illusionen, welche die Philosophie Marx' durchdringt, sondern tritt auch für eine luzide Interpretation der Situation, in welcher der Mensch der spätmodernen Epoche zu leben hat, ein.

Der *konstruktive* Charakter dieser Interpretation besteht gemäß Vattimo darin, dass der Vertreter des „negativen Denkens“ ein positives und nicht nur ein kritisches Bild der Philosophie Nietzsches in Beziehung zu der Moderne und ihren wesentlichen Erscheinungen – Wissenschaft und Technik – mit einbezogen hat¹⁶⁵.

*

Wenn man mit Vattimo nach einer Spezifität des „italienischer Nietzsche“ fragt, dann besteht diese Spezifität in einer konstruktiven Absicht politischen Ursprungs.¹⁶⁶ Die Charakterisierung „konstruktiv“ bedeutet, dass man bezüglich der Wahrheit, und die politische Wahrheit ist eine davon, nicht von einfach da seienden und für immer gegebenen Inhalten sprechen kann, sondern dass sich Wahrheit immer kontextuell und geschichtlich ereignet.¹⁶⁷ Diese konstruktive Absicht der Nietzsche-Interpretation (man könnte sie auch eine hermeneutisch-ontologische Perspektive nennen), welche man in Vattimos Nietzsche-Buch *Il soggetto e la maschera* leicht identifizieren kann, erleichtert die Aufgabe der Überwindung einer exklusiven Sicht Nietzsches als bloßen Kulturkritikers. Folglich begrenzen sich die Überlegungen Vattimos zur Philosophie Nietzsches nicht auf eine Wiederaufnahme der Kritik Nietzsches im Rahmen der Phänomenologie oder

¹⁶⁴ Eine Kritik zu Cacciari findet man in Vattimo G., *Einführung* zu Heidegger M., *Che cosa significa pensare* (Übersetzt von Ugo Ugazio und Gianni Vattimo), Sugarco, Milano 1988.

¹⁶⁵ Vgl. Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, 277-278.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. 277.

¹⁶⁷ Vgl. Heidegger M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege*.

Existentialphilosophie.¹⁶⁸ Für diesen Appell an den „Systematiker“ Nietzsche ist Heideggers Erbe von entscheidender Wirkung.

Nietzsche wird in den Studien des Turiner Philosophen als Autor gedeutet, welcher auf die Fragen des Krisenbewusstseins unseres Zeitalters, das unter der exzessiven Rationalisierung der verschiedenen Lebensbereiche leidet, antworten könnte. Der Leitfaden einer Erneuerung des Denkens, welcher in den philosophischen Recherchen Vattimos zu Wort kommt und in welchem unter verschiedenen Gesichtspunkten die Philosophie Nietzsches bedacht wird, bekommt aufgrund theoretischer Bemühungen in Hinsicht einer Überwindung der Metaphysik auch praktisch-politische Motivationen.

Die Metaphysik – in der Perspektive des Turiner Philosophen – muss überwunden werden, weil ihr Objektivismus eine geschichtliche und soziale Ordnung rechtfertigt, eine Ordnung, welche die Freiheit und Originalität der menschlichen Existenz annulliert.¹⁶⁹ Es ist kein Zufall, dass Vattimos Nietzsche-Buch von 1974 *Il soggetto e la maschera* den Untertitel *Nietzsche und das Problem der Befreiung* trägt. Die Befreiung von der Metaphysik und von dem Reich der *Ratio*, die zu einem Modell der Gesellschaft geführt hat, welches die Freiheit der Menschen in die Gefahr bringt, instauriert sich als Grundzug in Vattimos philosophischem Entwurf, dessen Ergebnisse nach praktischer Emanzipation rufen. Es ergibt sich in dieser neuen Orientierung des Denkens ein unausweichlicher Zusammenhang zwischen philosophischer Theorie und gesellschaftlicher Praxis.

Eine Kritik an der Art des Denkens, das sich Metaphysik nennt und dessen Entwurf zu einer Auffassung des Vernunft als Instrument der Herrschaft gedient habe, reicht nicht mehr aus. Die Kritik dieser Art des Denkens darf nicht in einem „mythischen Universum“ verankert bleiben, darf nicht eine Kritik bleiben, welche sich mit einer Überwindung der Metaphysik zufrieden gibt, sondern verlangt nach praktischen konstruktiven Änderungen in einer ungleichen und ungerechten Gesellschaft. Vattimo selbst wird bekennen, dass seine

¹⁶⁸ In seinem Buch *Ipotesi su Nietzsche* (1967) wird Vattimo die Philosophie Nietzsches in einer Perspektive lesen, in welcher die Aspekte der individuellen Authentizität hervorgehoben werden. Er zeichnet in diesen vier Studien eine Gegenüberstellung zwischen der existenzialistischen und der historistischen Weltanschauung. Eine Lektüre Nietzsches, die Stefano G. Azzarrà existenzialistisch geprägt bezeichnet (vgl. *Nietzsche, la rivoluzione, il riflusso* (Intervista con Gianni Vattimo di Stefano G. Azzarrà; 23.04.2009), in: Azzarrà S.G., *Un Nietzsche Italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, Manofestolibri, Roma 2011, 221-245, hier: 221-222).

¹⁶⁹ Vgl. Vattimo G., *Dalla fenomenologia a un'ontologia dell'attualità*, in: *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo* (hrsg. von Gaetano Chiurazzi), Bruno Mondadori, Varese 2008, 173-179, hier: 178.

Nietzsche-Lektüre von 1974 von der Absicht begleitet war, Nietzsches Denken für eine politische Verwandlung frei zu machen.

Den Geist der bürgerlichen Revolten – getragen von einer Avantgarde, die gegen die totale Rationalisierung der Gesellschaft kämpfte –, welcher eine polyvalente Kritik des gesellschaftlichen Lebens verkörperte (durch die Kultur im Ganzen und nicht nur durch die Kunst, eine positive Funktion finden zu können, welche einen Wiederaufbau jenseits der *Ratio* der totalen Organisation – kapitalistischer Prägung – ermöglicht), mit dem Marxismus zu vereinigen, war in der damaligen Epoche für den Turiner Philosophen eine distinguierte Absicht.¹⁷⁰ Diese konstruktive Absicht des Denkens, die das philosophische Anliegen Vattimos begleitete, bestätigt die Tatsache, dass die theoretisch-philosophischen Interpretationen zur Philosophie Nietzsches sich gleichzeitig auf die politische Aktualität der Epoche bezogen haben.

Um die politische Konnotation der Interpretation Nietzsches vertiefen zu können, kann man auf die Selbstinterpretation Vattimos hinsichtlich seines Nietzsches-Buches *Il soggetto e la maschera* hinweisen. Die Inhalte dieses Buches sind, wie bereits erwähnt, an das Verhältnis Heidegger-Nietzsche gebunden. Nietzsche wird in diesen Studien als Denker gedeutet, welcher die postmetaphysische Epoche ankündigt.

Das postmetaphysische Denken gründet in einer bestimmten Auffassung des Nihilismus. Nihilismus bedeutet für den Vertreter des *schwachen Denkens* die Auflösung des Seins; genauer eines Seinbegriffs, welcher in der Geschichte des Denkens mit Anwesend-Sein, Objektivität und Manipulation identifiziert worden war. Was Heidegger Metaphysik (Seinsvergessenheit) nennt und was Nietzsche zu überwinden hilft, ist nach Vattimos Vorstellung nicht anderes als das, was in marxistischer Sprache Entfremdung genannt wird, die ursprünglich an die soziale Arbeitsteilung gebunden ist. Eine Annäherung von Heideggers Metaphysikkritik an die Marxsche Entfremdung führt Vattimo zu der Idee, dass die Revolution – eine Idee, die eigentlich von der 68-Bewegung beeinflusst worden war –, wenn sie geschieht, nun dann erfolgreich verwirklicht werden kann, wenn Marx' Denken von den mit ihm verbundenen metaphysischen Residuen befreit wird. Nietzsches genealogische Kritik

¹⁷⁰ Vgl. Nietzsche, *la rivoluzione, il riflusso. Intervista con Gianni Vattimo di Stefano G. Azzara* (23 April 2009), in: Azzara G.S., *Un Nietzsche Italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, 221-245, hier: 227-228. Vgl. Vattimo G., *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 125- 142.

gilt in dieser Hinsicht als Instrument der Befreiung, mit deren Hilfe die Lehre Marx' von der Metaphysik befreit wird.¹⁷¹

Wenn das genealogische Denken Nietzsches eine Befreiung von der Moral und Metaphysik in Szene setzt, dann fordert das Ende dieses Befreiungsprozesses eine neue Art menschlicher Existenz, die sich mit einer „ästhetischen“ Befreiung nicht zufrieden gibt. Anders ausgedrückt: die Befreiung auf der Ebene des Symbolischen¹⁷² (der Masken) muss in Vattimos Perspektive an eine geschichtlich-konkrete Befreiung gebunden sein. Die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird in Richtung dieser geschichtlich-konkreten Befreiung gedeutet.¹⁷³

Dank einer bestimmten Auslegung von Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen schlägt Vattimo eine Art neues Experiment vor, und zwar das Experiment einer Humanität, die von den Herrschaftsstrukturen befreit ist.¹⁷⁴ In dieser Hinsicht wird die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen als Utopie einer Welt, in welcher die Herrschaftsstrukturen destruiert sind, erörtert. Dank dieser radikalen Verwandlung der sozialen Beziehungen kann eine neue Welt zur Erscheinung kommen, eine Welt, in welcher die Wiedervereinigung von Wesen und Existenz sich ins menschliche Wesen¹⁷⁵ fortsetzen kann.¹⁷⁶ Dieses Thema wird in dem Kapitel V. weiter analysiert.

Aus den oben genannten Inhalten des Nietzsche-Buchs *Il soggetto e la maschera* kann man schließen, dass Nietzsche als Prophet einer neuen Humanität und nicht nur als der Erfinder eines literarischen Mythos gedeutet worden ist. Dieser wesentliche Charakter ist der Grund, warum der Turiner Philosoph das Augenmerk auf die politische Bedeutung der Philosophie Nietzsches richtet. Doch einige Jahren nach der Publikation seines Nietzsche-Buchs von 1974 schienen ihm selbst die Ergebnisse dieser Untersuchung zu stark vom Zeitgeist beeinflusst gewesen zu sein.

¹⁷¹ Vgl. Vattimo G., *Il Nietzsche italiano*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 273-280, hier: 278.

¹⁷² Arten der Herrschaft, durch die der Mensch die Herrschaft der Welt erreicht (vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 292).

¹⁷³ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, Teil III: Zarathustra, la maschera e la liberazione, 169-375.

¹⁷⁴ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 280-281. Wenn Kultur, Institutionen und Werte im allgemeinen sich aufbauend auf einen unausweichlichen Konflikt Natur-Kultur, Geist-Körper, Knechten-Herrscher gebildet haben, dann wird Nietzsche in seinen Werken versuchen, diese dialektische Konflikt-Auffassung zu überwinden.

¹⁷⁵ Die Differenz zwischen: Machen und Wissen, Sein und Bedeutung als das wahre Wesen der Entfremdung, die die Revolution überwinden muss, ist das Thema der *Kritik der dialektischen Vernunft* von J.P. Sartre (vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 321).

¹⁷⁶ Vgl. Vattimo G., *Il Nietzsche italiano*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 278.

Wie Vattimo in seiner späteren, auf *Il soggetto e la maschera* bezogenen Selbstinterpretation (Autokritik) behauptet, lassen sich weder die Überwindung der Metaphysik Heideggers noch Nietzsches *Übermensch* als Ergebnisse einer dialektischen Versöhnung vorstellen. Folglich ist ein revolutionärer Prozess marxistischen Typs nicht möglich. Wenn auch auf anderen Wegen als den von Massimo Cacciari, wird auch Vattimo nach 1974 bekennen, dass bei Nietzsche jede mögliche Versöhnung und Synthesis und damit eine positive Neubegründung von Wissen und Praxis ausgeschlossen ist.¹⁷⁷ Doch, wenn diese Versöhnung zwischen Theorie und Praxis nicht erreichbar ist, stellt sich erneut die Frage: Was heißt Denken? Bedeutet das nur Praxis? Genügt die revolutionäre Transformation sozialer Beziehungen als einzige Antwort darauf?

Sechs Jahre nach der Veröffentlichung seines Nietzsche-Buchs fragt sich der Turiner Philosoph in der *Einführung* des Buches *Le avventure della differenza*, was es tatsächlich bedeutet, Nietzsches Übermenschen als jenen Menschen zu denken, welcher sich für die Differenzen und Pluralität der Erfahrung befreit hat, wenn dieser befreite Mensch ein Subjekt dialektischer Prägung bleibt, weil nur durch das dialektische Spiel die Einheit von Ereignis und Sinn erreichbar gemacht werden kann.¹⁷⁸ War das nur ein Traum der „revolutionären“ Positionen?

Bezüglich dieses Problems wird der Turiner Philosoph eine Antwort suchen. Eine zentrale Bedeutung wird Nietzsches Kunst-Begriff und der damit verbundene „Wille zur Macht“ gewinnen. Die Konsequenzen von Nietzsches Gedanken des „Willens zur Macht als Kunst“ fruchtbar zu machen, ist die neue Aufgabe für Vattimo.¹⁷⁹ Der ästhetisch-entgründete Charakter des Willens zur Macht als Kunst wird in dieser Hinsicht entscheidend sein. In den Schriften seiner letzten Schaffensperiode wird Nietzsche die Kunst als die des Untergangs des Subjekts, der Auflösung der Form, der Einheit und der Hierarchie beschreiben.¹⁸⁰ Kunst als Archetyp philosophischen Denkens zu berücksichtigen, ist der nächste Schritt Vattimos.¹⁸¹ Dieser neue Archetyp philosophischen Denkens zeigt die Unangemessenheit einer noch

¹⁷⁷ Vgl. Azzarà G.S., *Un Nietzsche Italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, 165; Cacciari M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, 68-69.

¹⁷⁸ Vgl. Vattimo G., *Introduzione*, in: *Le avventure della differenza*, 7.

¹⁷⁹ Vgl. Vattimo G., *La volontà di potenza come arte*, in: *Le avventure della differenza*, 97-123.

¹⁸⁰ Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA 13.

¹⁸¹ „Anders als die Religion, Metaphysik, Moral, ja sogar anders als die Wissenschaft fällt nur die Kunst nicht (zumindest nicht ausdrücklich und geradezu thematisch) voll und ganz in die Welt der Krankheit, der Schwäche, des Rachegeistes zurück, die sich in der Askese manifestiert. Das zeigt bereits die zitierte Stelle aus der *Genealogie der Moral*, wo es heißt, dass in der Kunst gerade die Lüge sich heiligt und der Wille zur Täuschung »das gute Gewissen zur Seite hat« (Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 89).

dialektischen Interpretation des *Übermenschen* und des „Willens zur Macht“ Nietzsches.¹⁸² Die Differenz als Entgründung jener dialektischen Versöhnung wird Vattimo in die Lage versetzen, einen neuen Entwurf des „revolutionären“ Nietzsche – *via* Heidegger – bezüglich der Ontologie des Verfalls zu erarbeiten. Stefano G. Azzarà meinte diesbezüglich, dass Vattimos „revolutionärer“ Nietzsche ein kurzes Leben gehabt hat.¹⁸³ Mit den theoretischen Gründen für dieses kurze Leben des „revolutionären“ Nietzsche verbinden sich sozialpolitische Tatsachen, nämlich: „der Schrecken, den die großen revolutionären Bewegungen, die bewaffneten und unbewaffneten Propheten, hervorgebracht haben“¹⁸⁴, hat den Traum einer Ultrahumanität endgültig zerstört.¹⁸⁵

Obwohl der Traum einer Ultrahumanität als möglicher Bedingung zur Erreichung einer Versöhnung von Existenz und Sinn von Vattimo in seinen nächsten Werken¹⁸⁶ aufgegeben wird,¹⁸⁷ konsolidiert sich die Verbindung zwischen dem Ende der Metaphysik, der Revolution der sozial-politischen Strukturen und der Bildung einer neuen qualitativen Humanität als ein Merkmal des philosophischen Denkens Vattimos, dessen Reifung in den weiteren Recherchen des Turiner Philosophen zur Geburt des *schwachen Denkens*¹⁸⁸ geführt hat. Das *schwache Denken* war anfänglich (1983) auch eine Art Antwort und somit eine bewusste ethische Distanzierung gegenüber der gewaltigen Degeneration der 68-er Bewegung.¹⁸⁹

Was hier zu zeigen versucht worden ist, ist, dass die Nietzsche-Lektüren in Italien und besonders die von Gianni Vattimo sich auf die politische Aktualität der Epoche bezogen haben. Die Beziehung zur politischen Aktualität ist der Grund, warum in Italien die Nietzsche-Lektüren nicht nur in einer „kritisch-suspendierenden“ Hinsicht gedeutet worden waren, sondern aufgrund des ständigen Kontakts zu der Bewegung der *extrema sinistra*

¹⁸² Vgl. Vattimo G., *Le avventure della differenza*, 8.

¹⁸³ Vgl. Azzarà G.S., *Un Nietzsche Italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, 146.

¹⁸⁴ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt, Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, (hrsg. von Peter Engelmann), Passagen-Verlag, Wien 1986, 18-19.

¹⁸⁵ In Turin begann am 8. März 1978 der Prozess gegen den historischen Kern der „Roten Brigaden“. Am 9. März riefen die BR an der Turiner Fakultät an und teilten die Absicht mit, Gianni Vattimo tot zu wollen (vgl. Vattimo G. – Paterlini P., *Non essere Dio*, 100).

¹⁸⁶ Vgl. Vattimo G., *Le avventure della differenza*. Die ersten zwei Kapitel dieses Buches sind noch an den Entwurf einer Ultrahumanität gebunden (vgl. weiter *Jenseits vom Subjekt* und *Il pensiero debole*).

¹⁸⁷ Vgl. ebd. 7.

¹⁸⁸ Das *schwache Denken* ist letzten Endes eine radikale Negation der Marxismus (vgl. Azzarà G.S., *Un Nietzsche Italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, 150).

¹⁸⁹ Vgl. Vattimo G., *Il Socialismo ossia l'Europa*, Trauben, Torino 2004, 47.

Nietzsche als möglicher Bezugspunkt einer post-metaphysischen Philosophie interpretiert worden war.¹⁹⁰

Die „revolutionäre“ Deutung Nietzsches, die im letzten Teil des Buches *Il soggetto e la maschera* präsentiert worden war, wird sich – wie schon erwähnt – am Ende der 70er Jahre schrittweise ändern. Vattimo wird die Philosophie Heideggers vertiefen und den Begriff der Differenz, auf den Spuren von Deleuze¹⁹¹, in einer antidialektischen Perspektive auslegen.

Die politische Perspektive der Nietzsche-Interpretation wird beibehalten, aber die Befreiung vom Symbolischen und von der metaphysischen Sklerose wird nicht mehr in die Richtung einer Revolution, die die Aufgabe einer Wiederaneignung von Theorie und Praxis zu erreichen hat, gelenkt.¹⁹² Um den Übergang vom „revolutionären“ Nietzsche zum hermeneutisch-ontologischen Nietzsche unterstreichen zu können, soll – anhand Vattimos Schriften – die Spannung zwischen der politischen und ästhetischen Deutung der Philosophie Nietzsches thematisiert werden, eine Spannung, die die Nietzsche-Debatten der 70er Jahre begleitete.

3. 3. Die Spannung zwischen der politischen und ästhetischen Deutung der Philosophie Nietzsche

In der Epoche der sozial-politischen 68er-Bewegung in West-Europa gerät die Ideologie der Konsumgesellschaft kapitalistischer Prägung in die Krise. Die traditionellen Autoritäts-Prinzipien werden bestritten und eine politische Erneuerung wird verlangt. Es wird auch gegen die Herrschaft der Technokratie gekämpft. Viele europäische Intellektuelle fühlen sich in irgendeinem Sinn an der Bewegung beteiligt. Es war in diesem Kontext schwer, Nietzsche zu interpretieren und sich mit einem poetischen, literarischen und ästhetischen Sinn zufrieden zu geben. Ein revolutionierender Sinn bezüglich der Nietzsche-Interpretation, wie man ihn in Vattimos Buch *Il soggetto e la maschera* findet, rechtfertigt sich im diesem Kontext.

¹⁹⁰ Vgl. Vattimo G., *Il Nietzsche italiano*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 279.

¹⁹¹ „G. Deleuze kommt [...] das Verdienst zu, eine neue Sicht Nietzsches in Frankreich durchgesetzt zu haben. Auch ihm zufolge ist Nietzsches Philosophie ein Versuch, die Metaphysik zu verlassen. Dieser Versuch habe sich konkretisiert im Widerstand Nietzsches gegen eine Dialektik, in der alle Aspekte des metaphysischen Denkens versammelt sind, von der sokratischen Erfindung des Begriffs bis zur christlichen Auffassung des Schmerzes, von der Theologie bis zu einem nur reaktiven Denken“ (Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 126).

¹⁹² Die erleichterten sozialen Beziehungen dank der technologischen Produkte in der post-industriellen Gesellschaft, nützlich für die weitere menschliche Befreiung, werden zu einer der weiteren Aufgaben des Denkens Vattimos (vgl. Vattimo G. – Paterlini P., *Non essere Dio*, 107).

Die Beziehung zur politischen Aktualität ist ein konstitutives Merkmal, durch das die italienische Lesart Nietzsches sich von der französischen Lesart unterscheidet. Trotz des politischen Engagements von Philosophen wie Deleuze und Foucault bleiben die französischen Lesarten der Philosophie Nietzsches nach Vattimo Angaben an den Geist der Avantgarde gebunden und damit in der Nähe artistischer und literarischer Erfahrungen. Ein bestimmter Ästhetizismus ist der Grund, weshalb in den französischen Interpretationen Nietzsches die „kritisch-suspendierende“ Perspektive den Vorrang gewinnt.

Eine charakteristische Mischung von politischer Spannung und literarischem Avantgardismus herrscht in den Debatten des Nietzsche-Kolloquiums in Cerisy-La-Salle (Juli 1972).¹⁹³ Damals sprach Nietzsche zu den Interpreten nicht exklusiv als Kulturkritiker, sondern präsentierte sich im (damaligen) sozial-politischen Kontext in einer obskuren und konfusen Manier als Theoretiker einer möglichen Alternative mit ausreichenden sozial-politischen Implikationen.¹⁹⁴ Diese revolutionäre Tragweite der Philosophie Nietzsches wurde von den wichtigen französischen Interpreten, die am Nietzsche-Kolloquium in Cerisy-La-Salle teilgenommen haben,¹⁹⁵ wenn auch mit einer starken Betonung literarisch-ästhetischer Aspekte, vorgelegt. Die ästhetische Bedeutung lässt sich nach Vattimos Angaben nicht von der politischen Note trennen und man kann sogar in den Debatten von einer vorherrschenden politischen Dimension sprechen.

Beim Nietzsche-Symposium in Buenos Aires von 1994, ausgelöst durch das Interesse an der Wirkung Nietzsches, wird der Turiner Philosoph die Gelegenheit nutzen, um die Frage zu stellen: was ist von der Nietzsche-Deutung des Nietzsche-Kolloquiums in Cerisy-La-Salle übrig geblieben? Seine Antwort lautet: geblieben ist der Nietzsche-Dekonstruktionist Derrida, und somit der literarisch-ästhetische Aspekt entkleidet von seiner politischen Bedeutung. Um diese These zu rechtfertigen, nennt Vattimo als Beispiel das Buch des amerikanischen Autors Alexander Nehamas *Nietzsche: Leben als Literatur*.¹⁹⁶ Es ereignet sich somit, gegenüber der Interpretation der Philosophie Nietzsches, auch dank der neuen sozial-politischen Bedingungen, ein sichtbarer Bruch zwischen der politischen und der ästhetischen Deutung der Philosophie Nietzsches. Vattimo beschreibt dieses Ereignis als Befreiung der ästhetischen Komponenten Nietzsches – die bei den französischen Autoren des Nietzsche-Kolloquiums in

¹⁹³ *Nietzsche aujourd'hui?*, Vol. I: *Intensités* par Pierre Boudot, Gilles Deleuze etc. Vol. II: *Passion* par Eugen Biser, Eric Blondel etc., Paris 1973.

¹⁹⁴ Vattimo G., *Nietzsche 1994*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 281-295, hier: 283.

¹⁹⁵ Einige Teilnehmer: Pierre Klossowski, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Bernard Pautrat, Jacques Derrida, Jean-Michel Rey, Sarah Kofman.

¹⁹⁶ Nehamas A., *Nietzsche: Leben als Literatur*, Steidel, Göttingen 1991.

Cerisy-La-Salle präsent waren – von der politischen Einkleidung, in die die Deutung Nietzsches damals eingepackt worden war.

Die politische Lektüre Nietzsches bleibt an das ontologische Interesse gebunden. Nihilismus, Vollendung der Metaphysik, Krise des Humanismus (auch des revolutionären Humanismus) sind Begriffe, welche die sozial-kulturelle Aktualität der 70er Jahre durchherrschte. Dank eines vorherrschenden politischen Interesses konkretisierte sich, Vattimo zufolge, ein Bild Nietzsches als nihilistischen Endpunkts der Geschichte des modernen Abendlands.¹⁹⁷ Daraus wurde auch das Scheitern der politischen Strukturen des Abendlandes abgeleitet. Eine bestimmte Distanzierung von dem (kritischen und revolutionären) politischen Horizont bezüglich der Nietzsche-Interpretation, die sich in den 80er Jahren verbreitete hat, hat nach Vattimos Angaben zu einem Bruch zwischen dem Heideggerschen Nietzsche und dem „französischen“ Nietzsche geführt. Nietzsche verliert die politischen Konnotationen. Was geschildert wird, ist ein ästhetischer Nietzsche.

Indizien zu einer bestimmten Entwicklung Nietzsches in Richtung der literarisch-ästhetischen Perspektive lassen sich beim Nietzsche-Kolloquium in Cerisy-La-Salle ausmachen. In Klossowskis Beitrag *Circulus Vitiosus* wird Nietzsches Denken als permanente ästhetische Revolution mit einer besonderen Berücksichtigung der anti-institutionellen Bedeutung (gegen die Nivellierung des gesellschaftlichen Lebens), interpretiert. Auch wenn in den Debatten des Kolloquiums die politischen Implikationen von Derrida, Deleuze und Lyotard besprochen wurden, und auch wenn das Ästhetische keine zentrale Rolle gespielt hat, wird genau das Ästhetische nach Vattimos Meinung Erfolg haben. Ästhetisch in einer genaueren Bedeutung als Akt, welcher keine Geschichte gründet, keine Institution bildet, als ein Akt, welcher sich in seiner Punktualität erschöpft, und genau dank dieser Form eine spezifische „Größe“ und „revolutionäre“ Tragweite konfiguriert.¹⁹⁸

Der politische Nietzsche¹⁹⁹ (Deleuze, Foucault, Lyotard) scheint in Vergessenheit zu geraten. Diese Vergessenheit hat nach Vattimos Ansicht abseits theoretischer Gründe externe Motivationen, welche in der Kultursoziologie verwurzelt sind. Einerseits endet die Hoffnung einer radikalen Transformation des kapitalistischen Systems, andererseits endet auch der (chinesische bzw. kubanische) revolutionäre Traum.

¹⁹⁷ Vattimo G., *Nietzsche 1994*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 285.

¹⁹⁸ Ebd. 286.

¹⁹⁹ Die geschichtliche Erfahrung Europas schützte die verschiedenen Interpretationen vor einer banalen politischen Instrumentalisierung. Nietzsche wird weder an eine Partei noch an ein politisches Programm gebunden.

Wegen der Änderungen des kulturellen Klimas und der damit verbundenen Erwartungen bezüglich der individuellen und gemeinsamen Ideale (Ende der Metaerzählungen) ist, wie Vattimo behauptet, ein Bruch zwischen der Heideggerschen und „französischen“ Deutung der Philosophie Nietzsches eingetreten. Man kann diesen Bruch auch als eine Wandlung von der politisch geprägten Interpretation der Philosophie Nietzsches (und ebenso in der Folge Heideggers) zu einem ästhetischen und pragmatischeren Nietzsche beschreiben.²⁰⁰ Eine „Revolution“, die mehr mit dem Text, dem Stil,²⁰¹ der Schrift als mit den „effektiven Strukturen der Gesellschaft“²⁰² zu tun hat.

Nun fragt sich Vattimo, ob es legitim ist, die Philosophie nach Nietzsche in eine ästhetische Aktivität übergehen zu lassen. Kann die Auflösung der Metaphysik und damit die Auflösung der Idee des Grundes nur zu diesem Ergebnis führen?²⁰³ Ein Auslöser dieser Perspektive scheint die Interpretation Derridas zu sein, obwohl Derrida sich noch in der Nähe der „politischen“ Nietzsche-Interpreten bewegte. Derrida nennt zwei Gründe, auf deren Basis sich weitere Interpretationen von Heidegger entfernten: 1. die Philosophie Nietzsches als Vollendung der Metaphysik (Heidegger) lässt sich nicht rechtfertigen, weil der Stil seines (Nietzsches) Schreibens sich außerhalb dieser Tradition setzt. 2. Es ist inkorrekt zu glauben, dass das Denken aus der Metaphysik herauskommen kann, solange man noch in den Termini der Geschichte des Seins (Heidegger) spricht.²⁰⁴ Vattimo antwortet, dass genau der Bezug Heideggers zu der Geschichte des Seins ihn (Heidegger) vor der Gefahr des Ästhetizismus schützt.

Da diese Untersuchung implizit an die Aufgabe gebunden ist, die innere Entwicklung des Denkens Vattimos zu thematisieren, muss man die Frage lassen, mit welcher dieser Absatz begonnen hat, offen, und die angespielte Kritik Vattimos an Derrida - weil nicht Objekt dieser Recherche - unbesprochen. Gleichzeitig helfen hier die Gründe, welche eine ästhetische Deutung der Philosophie Nietzsches begünstigt haben, einen Schritt zurück zu machen, um die Wandlung (Veränderung) von der „revolutionären“ Nietzsche-Deutung zu der hermeneutisch-ontologischen Deutung im Vattimos Fall besser hervorheben zu können.

²⁰⁰ Als Beispiel dieser Lesart weist Vattimo auf das Buch des amerikanischen Autors Alexander Nehamas hin (Nehamas A., *Nietzsche: Leben als Literatur*, Steidel, Göttingen 1991).

²⁰¹ Nietzsches „Revolution“ als Stilfrage ist das, was Derrida nach Angaben Vattimos unter den Begriff „Dekonstruktion“ praktiziert (vgl. Vattimo G., *Nietzsche 1994*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 290).

²⁰² Ebd. 288.

²⁰³ Ebd. 291.

²⁰⁴ Ebd. 292.

Heidegger ist jener Autor, der Vattimo hilft, die Passage von einem „revolutionären“ Nietzsche zu einem hermeneutisch-ontologischen zu überqueren. Nietzsche ist für Heidegger der Philosoph, welcher mit dem Wort „Gott ist tot“ den Gang der abendländischen Geschichte als Nihilismus gedeutet hat und so das Geschick des Seins des Abendlandes auf den Weg ihrer eigenen Vollendung brachte. Heidegger ist der Autor, welcher die Philosophie Nietzsches in der Geschichte des Denkens Europas innerhalb der Geschichte des Seins des Seienden gedeutet hat und ihm so die ontologische Würde verlieh. Diese ontologische Deutung der Philosophie Nietzsches durch Heidegger hat zu einer „Nietzsche-Renaissance“ geführt, welche unter dem Begriff der „hermeneutischen Ontologie“²⁰⁵ einen Teil der philosophisch-politischen Debatten des Europas der Nachkriegszeit geprägt hat. Vattimo wird zu der Entstehung dieser philosophischen Richtung einen wesentlichen Beitrag leisten. Er wird sich am Ende der 70er Jahre gegen die „hermeneutisch-sprachliche“ Deutung der Philosophie Nietzsches, die in Frankreich an Popularität gewonnen hat und die von den Schülern Derridas – Bernard Pautrat, Jean-Michel Rey und Sarah Kofman – vertreten wird, entgegensetzen.²⁰⁶

Vattimo kritisiert diese „hermeneutisch-sprachliche“ Deutung der Philosophie Nietzsches, weil die Vertreter dieser Schule, dem Turiner Philosophen zufolge, der Gefahr einer Privilegierung des Textes nicht entkommen werden können. Es ist nicht exklusiv der Text, als Ort der Umkehrung der abendländischen Tradition, welcher die Möglichkeit einer Überwindung der Metaphysik ermöglicht. Diese philosophische Richtung, die einen originellen Beitrag zu der Interpretation Nietzsche geleistet hat, privilegiert die Frühperiode der Philosophie Nietzsches – als Kritiker der Moral und als Dekonstruktor der Metaphysik –, aber lässt die Spätphase der Philosophie Nietzsches, die in Heideggers Interpretation die ontologische Periode ist, aus. Um aus dieser Verlegenheit herauszukommen, wird Vattimo an den Nihilismus, so wie ihn Heidegger gegenüber der Philosophie Nietzsches gedeutet hat, appellieren und dank dieser Denkerfahrung den Bezug auf die Geschichte des Denkens als Geschichte des Seins, die in den französischen Nietzsche-Deutungen ausgeklammert

²⁰⁵ Wie Grondin Jean bestätigt, ist Vattimo jener Autor, der die ontologischen Konsequenzen der Gadamerischen Hermeneutik gezogen hat und sich so als würdiger Erbe der Heideggerschen Philosophie erwies. Er hat die *ontologische Wendung*, mit welcher Gadamer *Wahrheit und Methode* schließt, ernst genommen und man muss ihm deswegen dankbar sein (vgl. Grondin J., *Gianni Vattimo e la tesi dell'ermeneutica sull'essere*, in: *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, [hrsg. von Chiurazzi G.], Bruno Mondatori, Milano 2008, 39-50, hier: 39.) Über die Gadamerische ontologische Wende von *Wahrheit und Methode* referiert Vattimo zum 100. Geburtstag Hans-Georg Gadamers (vgl. Vattimo G., *Weltverstehen-Weltverändern*, in: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 50-60).

²⁰⁶ Vgl. Vattimo G., *Nietzsche heute?*, 67-91; Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*.

scheint,²⁰⁷ sichern und somit das ontologische Siegel Heideggers übernehmen, ohne die Frühperiode Nietzsches, die auch in Heideggers Interpretation eine untergeordnete Rolle spielt, zu verachten. Dank dieser neuen Perspektive wird der Turiner Philosoph die Philosophie Nietzsches in der Perspektive einer „hermeneutischen Ontologie“ lesen und damit seinen originellen Beitrag zur Nietzsche-Interpretation geben.

Vattimo wird den Begriff der „hermeneutischen Ontologie“ bezüglich der Interpretation der Philosophie Nietzsches benutzen, um eine einheitliche Sicht der Werke Nietzsches zu sichern. „Am Beginn der Darstellung von Nietzsches Werken soll unter den Begriffen »Hermeneutik« und »hermeneutische Ontologie« nur jene eigenartige Verbindung verstanden werden, die sich in seinem Denken herstellt zwischen einer »Kulturkritik«, einer Philosophie des Lebens oder dem Nachdenken über die Dekadenz einerseits (also jenem auf die Existenz in ihrer Konkretheit und Historizität gerichteten Denken) und einer Wiederaufnahme des Problems der Wahrheit und des Seins anderseits.“²⁰⁸ Diese neue Deutung Nietzsches, welche in den weiteren Werken Vattimos zur Reife kommen wird, beinhaltet die Spannung zwischen der literarisch-ästhetischen und der politischen Bedeutung von Nietzsches Denken.

²⁰⁷ Vgl. Vattimo G., *Nietzsche heute*.

²⁰⁸ Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 4. Über Nietzsche und die zeitgenössische Hermeneutik hat Vattimo 1984 in Jerusalem einen Vortrag gehalten, der unter dem Titel *Nietzsche and contemporary Hermeneutics* im Band *Nietzsche as Affirmative Thinker* (hrsg. von Yovel Y.), Martinus Nijhof Publisher, Dordrecht 1986, 58-69), veröffentlicht wurde. Jetzt in Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche*, mit dem Titel *Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea* (109-123). Eine hermeneutische Lektüre der Philosophie Nietzsche, die sich von Vattimo unterscheidet, gab der Wiener Philosoph Johann Figl (vgl. Figl J., *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts*, in: *Nietzsche Studien*, 10-11, 1981-1982, 408-430).

4. Gianni Vattimo: von einem „revolutionären“ zu einem „hermeneutisch-ontologischen“ Nietzsche.

4. 1. Ontologische Wendung der Hermeneutik

In dem letzten Abschnitt des Buches *Wahrheit und Methode* spricht Gadamer von einer »ontologischen Wendung«²⁰⁹ der Hermeneutik. Der Turiner Philosoph Gianni Vattimo, der nicht nur in Heidelberg bei Gadamer gelernt hat, sondern auch der erste Übersetzer des Werkes „*Wahrheit und Methode*“²¹⁰ war und infolgedessen einen indirekten Beitrag zu der Verbreitung der Hermeneutik außerhalb des deutschsprachigen Raums geleistet hat, bezeichnet die „Wirkung und Wirkungsgeschichte“ dieses Werkes als „hermeneutische Ontologie“²¹¹.

Wenn man die Beziehung von Hermeneutik und Ontologie thematisieren will, dann muss man in der Tat in Erinnerung rufen, dass Heidegger uns „die Grundlagen der hermeneutischen Ontologie, insofern er den Zusammenhang –[...]– von Sein und Sprache behauptet“,²¹² geliefert hat. Das Phänomen der Interpretation als wesentlichen Charakters unseres Daseins durchherrscht auch die Werke Nietzsches. In dem vorigen Abschnitt der vorliegenden Recherche wurde es gezeigt, dass in Vattimos Werken eine Wende bezüglich der Deutung Nietzsches stattgefunden hat und zwar von einem „revolutionären“ zu einem „hermeneutisch-ontologischen“ Nietzsche. Hinsichtlich dieses wesentlichen und entscheidenden Schritts, welcher Philosophie und politisches Denken verbindet und gleichzeitig die Ausarbeitung eines neuen philosophischen Konzepts („schwaches Denken“) vorbereitet, ist es notwendig, die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der „hermeneutischen Ontologie“ zu richten.

Der Turiner Philosoph Gianni Vattimo folgt Heideggers Leitidee bezüglich der Nietzsche–Hermeneutik, nämlich, dass Nietzsche jener Denker ist, der die Metaphysik vollendet. Das bedeutet gleichzeitig, dass das Ende der Metaphysik das Seins-Geschick in der

²⁰⁹ Vgl. Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1986⁵, 385-494 (Teil 3.: Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache).

²¹⁰ Vattimo G. – Paterlini P., *Non essere Dio*, 38: „Gadamer – zusammen mit Pareyson – war mein anderer großer Lehrer.“ 1969 beendete Vattimo die Übersetzung von *Wahrheit und Methode*. Wie der Philosoph aus Turin selbst bekannt gegeben hat, waren es 500 Seiten großer Bildung. Die Übersetzung erschien 1972.

²¹¹ Vattimo G., *Weltverstehen-Weltverändern*, 51.

²¹² Vattimo G., *Hermeneutik und Nihilismus*, in: *Das Ende der Moderne*, Reclam, Stuttgart 1990, 123.

Epoche der Technik ist, eine Seins-Bestimmung, welche den fundamentalen Zusammenhang von Metaphysik und Herrschaft enthüllt.

In Heideggers Werken kann man, Vattimos Hinweisen zufolge, zwei Denkpole identifizieren: einerseits die ontologische Tragweite der Sprache und andererseits die Überlegungen über die Metaphysik als Geschichte und Geschick des Seins. Hans-Georg Gadamer wird nach Vattimos Angaben das Augenmerk nur auf die ontologische Tragweite der Sprache richten, sodass die esoterische *Seinsvergessenheit* beiseitegelassen wird.²¹³

Nietzsche/Heideggers Enthüllung des fundamentalen Zusammenhangs von Metaphysik und Herrschaft einerseits und Gadammers hermeneutische Ontologie von *Wahrheit und Methode* andererseits versetzen Vattimo in die Lage, in *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*²¹⁴ - einem Text von 1974 - die Spannung zwischen Dialektik und Hermeneutik zu thematisieren.

Die Hypothese, dass die Erfahrung von Wahrheit auch außerhalb der wissenschaftlichen Methode möglich ist, ist der Ausgangspunkt von Gadammers *Wahrheit und Methode*. Im kulturellen Kontext Europas kommt es nach dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einer Bekräftigung des wissenschaftlichen Erkenntnisideals. In dieser Perspektive gilt als erkennbar nur das, was in den Bereich des objektiv Beweisbaren fällt. Bezüglich der Erkenntnis im Allgemeinen behauptet sich im kulturellen Kontext Europas die Tendenz, dass in allen Wissensbereichen das Vorbild der Methode der Naturwissenschaften zu gelten habe. „Der gesamte Diskurs von *Wahrheit und Methode* kreist nämlich um die Feststellung, dass die moderne Philosophie unter dem Einfluss des methodischen Modells der positiven Wissenschaften die Wahrheit im allgemeinen mit Methode identifiziert hat – sei es nun die Beweismethode der Mathematik oder, mit der gleichen Wertigkeit, die Experimentalmethode

²¹³ Wie Jean Grondin mitteilt, ist es ziemlich bekannt, dass Gadamer die Seinsfrage Heideggers als eine kryptische Art betrachtet, deren impliziter Zweck darin besteht, das Problem des Heiligen hervorzubringen. Praktisch handelt es sich um die Frage, ob auf der Ebene der Geschichte des Denkens, wo das Sein auf Anwesend-sein, Vorhandenheit oder *ousia* reduziert ist (Heidegger), Gotterfahrung möglich ist. Diese Erörterung, in diesem Rahmen, scheint in *Wahrheit und Methode* doch absent zu sein. (Gadamer wird mit diesem Argument nach Heideggers Tod umgehen. Vgl. Gadamer H.-G., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983) (vgl. Grondin J., *Gianni Vattimo e la tesi dell'ermeneutica sull'essere*, in: *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, 39). Wie es im letzten Kapitel dieser Recherche gezeigt wird, wird die oben erwähnte (wenn auch kryptische) Beziehung Seinsfrage-Gottesfrage Heideggers in Vattimos Spätwerk eine entscheidende Rolle spielen.

²¹⁴ *Ragione ermeneutica e ragione dialettica* wurde in 1974 in *Archivio di filosofia* veröffentlicht und erschien danach als erstes Kapitel des Sammelbandes *Le avventure della differenza* im Jahre 1980.

der Physik; es handelt sich nun darum, eine Erfahrung von Wahrheit wieder zu finden, die außerhalb dieser methodischen Kontexte entsteht.“²¹⁵

Durch die mechanische Übertragung des methodischen Modells und des Wahrheitsbegriffs der Naturwissenschaften auf alle Wissensbereiche wird sich Gadamer zu Folge im europäischen Bewusstsein eine ästhetische Mentalität bilden, eine Mentalität, die die Kunst außerhalb des Bereichs des Wahren und des Falschen, des Guten und des Bösen stellt. Gemäß dieser Vorstellung steht eine Domäne ästhetischer Erfahrung neben der Domäne der Wirklichkeit. Eine Welt des Scheines steht neben der wirklichen Welt. Der moderne Mensch denkt die Kunst in Termini der Entgegensetzung zwischen Schein und Wirklichkeit. Diese sind die Grundlagen, auf welchen das von Gadamer genannte „ästhetische Bewusstsein“ der Moderne als Welt des Schönen und der Kunst sich fundiert,²¹⁶ nämlich die Kunst, die Gadamer in *Wahrheit und Methode* als Wahrheitserfahrung rehabilitiert. Nun, nach Vattimos Meinung, das „ästhetische Bewusstsein“ hat in Gadamer dieselben Charakteren von das, was Nietzsche in einem anderen Kontext „historische Krankheit“ nennt.²¹⁷

Die Diagnose Nietzsches hinsichtlich des modernen Menschen heißt „historische Krankheit“²¹⁸. Diese Bezeichnung Nietzsches für die Epoche der Moderne, die eine wesentliche Rolle in der „hermeneutischen Ontologie“ spielt, ist auch Vattimos Kernpunkt²¹⁹,

²¹⁵ Vattimo, G., *Jenseits vom Subjekt*, 124- 125.

²¹⁶ Vgl. Vattimo G., *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea* (Introduzione 1972), in: Gadamer H.G., *Verità e metodo*, (ins Italienische übersetzt von Gianni Vattimo), XXIX – LIV, hier: XXXIII. „Obwohl Gadamer in seiner Kritik des ästhetischen Bewusstseins einen Ausweg aus dem hermeneutischen Ästhetizismus und Irrationalismus aufzeigt, ist der immer wiederkehrende Traditionalismus- oder, im Gegenteil, Relativismusverdacht, den seine Kritiker gegen ihn vorbringen, zumindest teilweise dadurch gerechtfertigt, dass er die Frage der hermeneutischen >Rationalität< auf der Grundlage seiner eigenen Prämissen niemals radikal diskutiert hat. Trotz all seines Reichtums schlägt *Wahrheit und Methode* keine explizite >Begründung< der Hermeneutik vor, die man als Beweis oder zumindest als überzeugendes Argument für ihre Geltung anführen könnte“ (Vattimo G., *Rekonstruktion der Rationalität*, in: *Jenseits der Interpretation*, 148).

²¹⁷ Vgl. Vattimo G., *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, XXXIII.

²¹⁸ Mit dem Ausdruck „historische Krankheit“ weist Nietzsche in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* auf das Phänomen des Historismus hin. Der Historismus, so wie Vattimo ihn auf den Grundlagen Nietzsches interpretiert, „war nicht so sehr in seiner metaphysischen, der Hegelschen Form, sondern vielmehr in Form der Geschichtschreibung charakteristisch für die Bildung der Menschen des 19. Jahrhunderts. Nietzsche geht aus von der Feststellung, dass ein Mensch oder eine Kultur, die sich der Geschichtlichkeit ihrer Handlungen voll und ganz bewusst wären, über keinen Antrieb und keine Fähigkeit mehr verfügten, etwas Neues in der Geschichte hervorzubringen. Geschichtlich ist es in der Tat, was sich aus einem zuvor Gewesenen »ergibt« und den Platz freimacht, für etwas Kommendes. Geschichtlich ist mithin einfach jeder Punkt auf einer Linie, der sich allein aus der Beziehung zu anderen Punkten bestimmen lässt. Während diese Beziehung ihn konstituiert, löst sie ihn zugleich auch wieder auf. Wenn das Wissen von der Geschichte ein Individuum oder (wie im 19. Jahrhundert) eine Kultur beherrscht, nehmen deren schöpferische Kräfte ab. Denn es erscheint unsinnig und unnützlich, sich dem Entwurf dessen zu widmen, was über kurz oder lang im unaufhaltbaren Lauf der Geschichte ohnehin verschwinden muss. Und diese Geisteshaltung bezeichnet Nietzsche als historische Krankheit“ (Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 23).

²¹⁹ In den ersten drei Teilen des Buches *Ipotesi su Nietzsche* (1967) versucht Vattimo, Nietzsches Kritik am Historismus zu klären.

vermittels dessen er anfangs der 70er Jahre seine Interpretation Nietzsches vollzieht und ihr gleichzeitig in der Debatte der zeitgenössischen Philosophie ein Echo verschafft. Dieser Kernpunkt wird auch die Überlegungen des Textes *Ragione ermeneutica e ragione dialettica* begleiten. Die Arbeitshypothese dieses Textes äußert sich wie folgt: die hermeneutische Ontologie von *Wahrheit und Methode* ist ein Beitrag, dessen wesentliche Aufgabe darin besteht, die Grundlagen des Geistes der Moderne – die Nietzsche unter den Begriff des „historischen Krankheit“ zusammengefasst hat – zu überwinden.²²⁰ Die leitende Frage, auf die Gianni Vattimo im oben genannten Aufsatz von 1974 antworten möchte, ist, ob die hermeneutische Ontologie Gadammers in der Lage ist, die von Nietzsche beschriebene »historische Krankheit« zu überwinden.

Sowohl Nietzsche als auch Heidegger, zwei Denker, die Vattimo mit Recht als Theoretiker der Hermeneutik bezeichnet, haben auf eigene Art und Weise festgestellt, dass die „historische Krankheit“ ein wesentliches Merkmal des modernen Bewusstseins ist. Nietzsche destruiert den Mythos der Geschichte als Horizont, als letzte Instanz, in Beziehung zu der man Wahres von Falschem unterscheidet. Historismus ist letzten Endes eine Form des Empirismus, nur dass die „Welt der Erfahrung“ als Wahrheitskriterium von der „Welt der Geschichte“ als Wahrheitskriterium ersetzt wird.²²¹ Die Überwindung dieses wesentlichen Charakters der Epoche der Moderne scheint eine essentielle Aufgabe des Denkens zu sein, eine Aufgabe, die im Entwurf des Turiner Philosophen zu einer neuen Art des philosophischen Denkens führen wird.

Die Hermeneutik Gadammers²²² scheint nur einige Aspekte von Nietzsches „historischer Krankheit“ und die damit verbundene Kritik am Historismus zu klären. Durch den Rekurs auf die dialektischen Gründe des Denkens Nietzsches beabsichtigt Vattimo einerseits auf die Tatsache hinzuweisen, dass die von Nietzsche gegebene Lösung für die „historische Krankheit“ sich nicht exklusiv auf dem Text der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung*

²²⁰ Vgl. Vattimo G., *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in: *Le avventure della differenza*, 15.

²²¹ Vgl. Vattimo G., *La visione del Mondo di Nietzsche*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 43-64, hier: 54.

²²² Ein klares Bild davon, was philosophische Hermeneutik in Gadammers Werk *Wahrheit und Methode* bedeutet, gibt uns Habermas: „Die philosophische Hermeneutik, die Gadamer entwirft, ist nicht als Methodenlehre gemeint, sondern als der Versuch, nach Hegel, also nach dem zweideutigen Ende der Metaphysik, den Wahrheitsanspruch der Philosophie zu erneuern. Die philosophische Hermeneutik stellt sich damit die kühne Aufgabe, die Kontinuität dieses Wahrheitsanspruches über einen dreifachen Traditionsbruch hinweg wiederherzustellen, jene drei Abgründe zu überbrücken, die sich zwischen uns und der Philosophie der Griechen aufgetan haben: ich meine den Bruch, den im 19. Jahrhundert der Historismus, im 17. Jahrhundert die Physik und zu Beginn der Neuzeit der Übergang zum modernen Weltverständnis herbeigeführt haben“ (Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1998³, 395-396).

beschränkt, und andererseits, eine kritische Offensive gegen die hermeneutische Ontologie Gadammers zu eröffnen.

Nietzsche wird in der Schrift *Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*²²³ alle Kanonen gegen die historische „Objektivität“ richten mit dem Zweck, die Philosophie vor der historischen Bildung zu retten.²²⁴ Der Philosoph aus Röcken wird das ideale Musterbild der Wissenschaft – ihre Methode – von dem Bereich der Historie abtrennen.²²⁵ Wenn man nur diesen Aspekt der „historischen Krankheit“ von Nietzsches *Unzeitgemässe Betrachtungen II* thematisiert, dann gelingt es der hermeneutischen Ontologie Gadammers sich einerseits mit Nietzsche in Kontinuität zu stellen und gleichzeitig sich jenseits der Grenzen des historischen Bewusstseins der Moderne und der damit verbundenen „historischen Krankheit“ zu situieren.

Folgt man der Hypothese des Textes *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*²²⁶ weiter, dann lässt sich ein anderer Aspekt der „historischen Krankheit“ von den *Unzeitgemässen Betrachtungen II* ableiten, ein Aspekt, der von der hermeneutischen Ontologie nicht thematisiert oder sehr begrenzt thematisiert worden ist. Nietzsche äußert in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* die Idee, dass der moderne Mensch wegen Überschusses an historischem Bewusstsein unfähig ist, neue Geschichte zu schaffen. Von diesem Aspekt der Philosophie Nietzsches, durch den die Beziehung von Theorie und Praxis angesprochen wird, beabsichtigt der Turiner Philosoph zu den Grenzen der hermeneutischen Ontologie und zu der damit verbundenen Überwindung des Historismus vorzustoßen.

²²³ Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA], hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari], de Gruyter, München 1999, hier [KSA I], 243- 334.

²²⁴ „Alles moderne Philosophieren ist politisch und polizeilich, durch Regierungen, Kirchen, Akademien, Sitten und Feigheiten der Menschen auf den gelehrten Anschein beschränkt: es bleibt beim Seufzen, ‚wenn doch‘ oder bei der Erkenntniss ‚es war einmal‘. Die Philosophie ist innerhalb der historischen Bildung ohne Recht, falls sie mehr sein will als ein innerlich zurückgehaltenes Wissen ohne Wirken; wäre der moderne Mensch überhaupt nur muthig und entschlossen, wäre er nicht selbst in seinen Feindschaften nur ein innerliches Wesen: er würde sie verbannen; so begnügt er sich, ihre Nudität schamhaft zu verkleiden. Ja, man denkt, schreibt, druckt, spricht, lehrt philosophisch, – so weit ist ungefähr Alles erlaubt, nur im Handeln, im sogenannten Leben ist es anders: da ist immer nur Eines erlaubt und alles Andere einfach unmöglich: so will’s die historische Bildung. Sind das noch Menschen, fragt man sich dann, oder vielleicht nur Denk-, Schreib- und Redemaschinen?“ (Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 282).

²²⁵ „Die Historie, sofern sie im Dienste des Lebens steht, steht im Dienste einer unhistorischen Macht und wird deshalb nie, in dieser Unterordnung, reine Wissenschaft, etwa wie die Mathematik es ist, werden können und sollen“ (Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 257).

²²⁶ *Ragione dialettica* weist auf den Titel von Sartres Buch *Kritik der dialektischen Vernunft* hin. In Sartres Buch wird das Problem der Differenz von Machen und Wissen, von Sein und Bedeutung, als das wahre Wesen der Entfremdung behandelt, die die „Revolution“ zu überwinden hat.

In Nietzsches Text *Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* wird eine Art Dialektik zwischen Unhistorischem²²⁷ – „ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich“²²⁸ – und historischem Bewusstsein ins Leben gerufen, eine Dialektik, die zu einem neuen Begriff historischen Handelns hinzuführen habe.²²⁹ Es geht um den Versuch, die richtige Beziehung zwischen Leben und Geschichte zu finden. Wie erreicht man die Wiederherstellung einer eigentlichen Beziehung von Leben und Geschichte? Das, was Nietzsche im Rahmen eines dialektischen Denkens zu beschreiben versucht, ist ein Ausgleich zwischen Unbewusstem und Bewusstem,²³⁰ zwischen Lebensforderungen und „objektiven“ Reflexionen. Es geht um eine Dialektik, die zu einer korrekten und produktiven Beziehung von Historiographie und Leben führt, sodass der Mensch in die Lage versetzt wird, „das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehen wieder Geschichte zu machen“²³¹.

Der „historischen Krankheit“, die wegen des Überschusses an historischem Bewusstsein den modernen Menschen unfähig macht, neue Geschichte zu schaffen, wird der Philosoph aus Röcken, als Gegenpol, nicht das blinde Handeln²³² – den Rausch von düsteren Mächten des Lebens – entgegensetzen, sondern die „Einheit des künstlerischen Stiles“²³³ als Einheit „aller Lebensäußerungen eines Volkes“²³⁴ – was Vattimo auf die Gesellschaft²³⁵ überhaupt ausweitet. Durch die „Einheit des künstlerischen Stiles“ will Nietzsche die klassische Gegenüberstellung in Termini des Gegensatzes von Innerem und Äußerem, von Inhalt und Form, auf welchen die Bildung des modernen Menschen angewiesen ist,

²²⁷ „Mit dem Worte »das Unhistorische« bezeichne ich die Kunst und Kraft vergessen zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschliessen; »überhistorisch« nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu Kunst und Religion“ (Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 330).

²²⁸ Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 252.

²²⁹ „Es ist wahr: erst dadurch, dass der Mensch denkend, überdenkend, vergleichend, trennend, zusammenschliessend jenes unhistorische Element einschränkt, erst dadurch, dass innerhalb jener umschliessenden Dunstwolke ein heller, blitzender Lichtschein entsteht, also erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen: aber in einem Uebermaasse von Historie hört der Mensch wieder auf, und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde er nie angefangen haben und anzufangen wagen“ (Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 252-253).

²³⁰ „[...] das Unhistorische und das Historische ist gleichermassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig“ (Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 252).

²³¹ Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 253.

²³² Nietzsche schlägt in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* einen neuen Begriff geschichtlichen Handelns vor, einen Begriff, welcher sich nicht mit einem blinden Handeln (welches unbegründet aus Kräften des Lebens herausspringt und damit irrational scheint) identifizieren lässt. Es geht, Vattimos Interpretation zufolge, nicht um einen Begriff des Handelns, dem als zweiter Schritt das Bewusstsein als Resultat der Reflexion nachfolgt.

²³³ Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 274.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Vgl. Vattimo G., *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in: *Le avventure della differenza*, 21.

überwinden.²³⁶ Die Stileinheit soll die Eigenschaft des modernen Menschen – „der merkwürdige Gegensatz eines Inneren, dem kein Auusseres, eines Auusseren, dem kein Inneres entspricht“²³⁷ – überwinden. Doch, die Möglichkeit einer neuen Epoche, welche die Stileinheit erneut realisiert, bleibt nach Vattimos Ansicht in Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen II* problematisch. Der Philosoph aus Röcken redet noch von Leben und Erkenntnis in konfliktträchtiger Terminologie; die äternisierenden Kräfte der Kunst und der Religion weisen nicht auf eine Stilsynthese hin, sondern sind Mächte, überhistorische Kräfte. „Die Wissenschaft [...] sieht in jener Kraft, in diesen Mächten gegnerische Mächte und Kräfte“²³⁸ und damit rechtfertigt sich eine Interpretation der konfliktgeladenen Beziehung von Leben und Erkenntnis als Ausweg aus der Dekadenz und somit eine Art Suprematie des Lebens gegenüber das Erkenntnis. Nach Vattimos Meinung versucht Nietzsche in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* zwar eine ideale historische Existenz zu skizzieren, ein konkretes Dasein, dem es möglich wäre schöpferisch zu sein, ohne deswegen den Primat der Gefühle gegen den Primat der Vernunft und umgekehrt zu bejahen - ein ideales historisches Dasein, das die Einheit von Innerem und Äußerem, von Machen und Wissen, von Theorie und Praxis realisiert. Doch trotz all seines Bemühens bleibt der Philosoph aus Röcken, folgt man den logischen Schlussfolgerungen Vattimos, an das philosophische Musterbild Hegels gekettet, nämlich, dass die Geschichte durch die Differenz zwischen Machen und Wissen bewegt wird.²³⁹

Auch wenn, Gianni Vattimo meint, Nietzsche selbst die Separation von Innerem und Äußerem, von Historiographie und Handeln, von Machen und Wissen, von Theorie und Praxis als wesentliche Merkmale der „historischen Krankheit“ des modernen Menschen betrachtet, bleibt er selbst an diese Opposition gekettet. Den Grund für diese Behauptung findet der Vattimo im Nietzsches Appell von *Unzeitgemässen Betrachtungen II* an die äternisierenden Kräfte der Kunst und der Religion, Kräfte, die den Ausweg aus der Dekadenz gewährleisten sollen.

Kunst und Religion, die in den *Unzeitgemässen Betrachtungen II* Nietzsches als einzige Auswege von der Dekadenz des Historismus in Betracht gezogen worden sind, werden im ersten Teil seines nächsten Werks *Menschliches, Allzumenschliches* Gegenstände eines kritisch-polemischen Diskurses. Mit anderen Worten: In diesem neuen Text spricht

²³⁶ Vgl. Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, in: [KSA I], 274.

²³⁷ Ebd. 272,

²³⁸ Ebd. 330.

²³⁹ Vgl. Vattimo G., *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in: *Le avventure della differenza*, 23.

Nietzsche davon, dass Kunst und Religion, mit deren Hilfe die „historische Krankheit“ überwunden werden soll, selbst als konstitutive Elemente die „historische Krankheit“ der Moderne mitbestimmen und demnach selbst dem Phänomen der Dekadenz angehören.

Nietzsche versucht in *Menschliches, Allzumenschliches*, die Widersprüche, die in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* zu finden sind, zu überwinden. Dagegen beschränkt sich nach Vattimos Meinung die hermeneutische Ontologie exklusiv auf die Nietzsches Konklusionen der *Unzeitgemässe Betrachtungen II* gegenüber den Historismus, ohne die Widersprüche und deren Überwindung, die in Nietzsches nächsten Werken präsent sind, zu thematisieren.²⁴⁰

Die äternisierenden Kräfte der Kunst und der Religion einerseits, denen in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* die Aufgabe zugeschrieben worden war, die „historische Krankheit“ des modernen Menschen zu überwinden, und Nietzsches erster Band von *Menschliches, Allzumenschliches* andererseits, ein Werk, in dem der philosophischen Diskurs Nietzsches sich um die genealogische Perspektive einer Kulturkritik bereichert und gleichzeitig Kunst und Religion selbst als Elemente der historischen Dekadenz behandelt, sind innere Widersprüche, die sich nur in einer dialektisch-hermeneutischen Perspektive ohne Widerspruch in den Sinn des Gesamtwerks Nietzsches integrieren lassen.²⁴¹

Nietzsches Denkpole im Rahmen der Polemik zwischen Antihistorismus und Historismus, welche sich in Spannungen und Widersprüchen äußert, werden nach Vattimos Angaben von der hermeneutischen Ontologie nicht ausreichend thematisiert. Die Polemik der hermeneutischen Ontologie gegen den Historismus begrenzt sich nach Vattimos Angaben auf die Diagnose der „historischen Krankheit“, so wie diese von Nietzsche in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* geschildert worden war. Nun bleibt dabei die Frage offen, ob die hermeneutische Ontologie eine wahre Alternative zu der „historischen Krankheit“ ist.

Um ein besseres Verstehen von dem, was die hermeneutische Ontologie Gadamerschen Ursprungs zu bedeuten hat, und zugleich eine kritische Position ihr gegenüber zu gewinnen, wird Gianni Vattimo bei dieser philosophischen Strömung drei konstitutive Elemente unterscheiden, Elemente, die sich auf den Grundbegriff des hermeneutischen Zirkels zurückführen lassen: 1. die Verweigerung des Vorbildcharakters der „Objektivität“ für den Bereich des historischen Wissens (das heißt die Verweigerung des methodologischen

²⁴⁰ Vgl. ebd. 24.

²⁴¹ Vgl. Vattimo G., *Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 109-123, hier 115.

Vorbildes der positiven Wissenschaften); 2. die Generalisierung der Hermeneutik auf jeden Bereich des Wissens (historisch - nicht historisch); 3. der Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit von Sein und Sprache²⁴² (»Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«²⁴³).

Der erste Punkt zeigt, dass die hermeneutische Ontologie von dem Problem des historischen Wissens ihren Ausgang nimmt und sich somit in Kontinuität mit Nietzsche stellt. Nach Vattimos Ansicht ist Nietzsche jener Autor, der einen wesentlichen Beitrag zur Geburt der „hermeneutischen Ontologie“ geleistet hat.²⁴⁴

Der zweite Punkt weist auf die Tatsache hin, dass Wilhelm Diltheys Unterscheidung Humanwissenschaften/Naturwissenschaften überwunden ist, denn wäre dies nicht so, dann könnte jener Anspruch der Generalisierung des Phänomens der Interpretation nicht gelten.

Der dritte Punkt zeigt, dass jede Welterfahrung durch die Sprache vermittelt ist, und damit gleichzeitig, dass diese Erfahrung ein Sprachereignis ist, ein Dialog zwischen Frage und Antwort.²⁴⁵ Gianni Vattimo fragt sich, in welchem Ausmaß die „hermeneutische Ontologie“, deren wesentliche Züge hiermit aufgezählt worden sind, die von Nietzsche beschriebene »historische Krankheit« wirklich überwindet?

Wenn man die „historische Krankheit“ mit dem Historiographismus identifiziert, dessen Gestalt vom Vorbildcharakter der „objektiven“ Methoden der Naturwissenschaften geprägt ist und der gleichzeitig - als implizite Wirkung - den authentischen, produktiven, innovativen Charakter der Geschichte ausschließt, dann wird die hermeneutische Ontologie eine Überwindung des diesbezüglichen Problems erreichen.²⁴⁶

Der Überschuss an Historie kontrastiert in Nietzsches Perspektive mit dem Lebensinteresse. Warum? Weil der moderne Mensch wegen des Überschusses an historischen Materialien diese praktisch nicht (alle) verdauen und folglich auch kein Wissen darüber gewinnen kann, wie er sich diese beim Handeln zu Nutze machen kann.

²⁴² Vattimo G., *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in: *Le avventure della differenza*, 15-43, hier: 27.

²⁴³ Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, 478.

²⁴⁴ Vgl. Vattimo G., *Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 109-123, hier: 109. Es ist gleichzeitig wahr, dass in *Wahrheit und Methode*, wenn Gadamer von dem Vorläufer der hermeneutischen Ontologie spricht, Dilthey und Husserl erwähnt, aber nicht Nietzsche. Der Grund warum Nietzsche in dieser Hinsicht von Gadamer nicht erwähnt wurde, sei die nihilistische Implikation, von welcher die „hermeneutische Ontologie“ nach Vattimos Meinung, Abstand nehmen wollte (vgl. Vattimo G., *Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea*, 112-114).

²⁴⁵ Vgl. Vattimo G., *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in: *Le avventure della differenza*, 29-31.

²⁴⁶ Ebd. 34.

Die Kritik Nietzsches an der historischen „Objektivität“ ist zugleich eine Kritik am nutzlosen Charakter dieses Wissens in Bezug auf das alltägliche Geschäft unseres Lebens. Der Gewinn an immer mehr zur Verfügung stehenden Materialien über die Geschichte und die damit einhergehende Reflexion, die als Resultat einen realen Gewinn an historischen Erkenntnissen schafft, schafft gleichzeitig Nietzsche zufolge der Überlegungen von *Unzeitgemässen Betrachtungen II* einen immer größeren Abstand oder sogar eine Kluft zwischen dem „Es war“ (Vergangenheit) und den Problemen der Gegenwart und der Zukunft.

Nietzsche kritisiert die historische „Objektivität“, weil sie auf falschen Voraussetzungen gründet, nämlich, dass das zunehmende Wissen über immer mehr Daten der Vergangenheit ein Wert in sich selbst wäre, unabhängig von jedem Bezug zu den Problemen der Gegenwart und der Zukunft. Dieser wesentliche Aspekt der „historischen Krankheit“ findet in der hermeneutischen Ontologie Gadamerischen Provenienz nach Vattimos Angaben keine adäquate Betrachtung.²⁴⁷

Die historische „Objektivität“ ist für den Nietzsche der *Unzeitgemässen Betrachtungen II* ein Aspekt der Separation von Theorie und Praxis, und in dieser Hinsicht wird er mithilfe von ätherisierenden Kräften wie Kunst und Religion die Wiederherstellung der Einheit von Theorie und Praxis und somit den Ausweg aus der Dekadenz vorschlagen.

Auch wenn Nietzsche in den nächsten Werken diesen Vorschlag selbst als ein Phänomen innerhalb der „historischen Krankheit“ des modernen Menschen betrachtet, wird er auf das Projekt einer Geschichte, die von der „historischen Krankheit“ befreit ist, nicht verzichten. Nietzsches Idee des *Übermenschen* liest Vattimo in dieser Hinsicht.

Der Turiner Philosoph betrachtet Nietzsches *Übermenschen* als einen neuen menschlichen Typus, welcher nicht das Resultat einer begabten Phantasie ist, sondern als neuen Menschen, welcher sich in der Geschichte konkretisiert und die Einheit von Existenz und Sinn, von Theorie und Praxis erreicht. Dadurch soll die Krankheit des modernen Menschen überwunden werden²⁴⁸.

Die historische „Objektivität“ ist für die Hermeneutik - und hier wird auf Gadamer's *Wahrheit und Methode* angespielt - nichts anderes als eine illegitime Herrschaft der Methode der positiven Wissenschaften im Bereich der Geschichte, also ein Irrtum der Methodenanwendung. Für Vattimo ist die Herrschaft der Methode, die das Modell der

²⁴⁷ Vgl. ebd.

²⁴⁸ Vgl.ebd. 41.

Objektivität der positiven Wissenschaften generalisiert, letzten Endes an die Separation von Theorie und Praxis gebunden und damit gehört diese Herrschaft zur metaphysischen Mentalität, als Modus, wie sich das Sein in der Geschichte gibt. Folglich kann die Vorherrschaft der Objektivität nicht durch eine Korrektur der Methode beseitigt werden.²⁴⁹

Die Herrschaft der Objektivität ist nach Vattimos Angaben letzten Endes eine Tatsache der Herrschaftsbeziehung von Theorie und Praxis, die sich mittels einer theoretischen Anerkennung des Methodenirrtums nicht beseitigen lässt. Wenn die „historische Krankheit“, wie Nietzsche sie deutet, in der Separation von Theorie und Praxis besteht, dann vergisst die hermeneutische Ontologie die Einheit von Theorie und Praxis als Problem zu behandeln.

Nietzsche wird in *Menschliches, Allzumenschliches* anerkennen, dass selbst Kunst und Religion, die als Lösung des Problems der Separation von Theorie und Praxis gelten sollten, dieser Separation selbst angehören. Die hermeneutische Ontologie, welche das Problem der Einheit von Tun und Wissen überspringt, oder besser gesagt durch die Behauptung der Sprachlichkeit geschichtlicher Ereignisse und des hermeneutischen Charakters der Existenz dieses Problem als gelöst annimmt, bleibt nach Vattimos Angaben an die Separation von Theorie und Praxis gebunden.²⁵⁰

Die Unendlichkeit des Phänomens der Interpretation, die perpetuierte Wiederholung von Frage und Antwort in einer dialektisch-dialogischen Perspektive als Wesenszug der Geschichte ist nach Vattimos Angaben noch eine Bewegung innerhalb der Metaphysik. Endlichkeit des Daseins und Unendlichkeit des Phänomens der Interpretation sind in der Interpretation Vattimos Termini, durch welche das nicht thematisierte Problem der Separation von Theorie und Praxis erneut zu Tage tritt. Doch für die Hermeneutik würde eine volle Identifizierung von Tun und Wissen, von Existenz und Bedeutung, letzten Endes nichts anderes als Ende der Geschichte bedeuten - eine Idee, die in dem Essay *Ragione ermeneutica e ragione dialettica* nur erwähnt wird, die aber im Spätwerk Vattimos eine wesentliche Rolle spielen wird.²⁵¹

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Vgl. ebd. 35-38.

²⁵¹ Vgl. ebd. 40.

4.2 Die Kunst als Ort des Untergangs des Subjekts

Im Aufsatz *La volonta di potenza come arte* von 1978 kündigt Gianni Vattimo die Kunst als Ort des Untergangs des Subjekts an. Dies hat mehrere Auswirkungen. Eine davon, die sich an die Überlegungen des Aufsatzes *Ragione ermeneutica e ragione dialettica* anschließt, besteht darin, dass der Begriff „Ende der Geschichte“ zum Gegenstand einer eigenen Betrachtung wird. Auf diese Weise wird der Vertreter des „schwachen Denkens“ das „Ende der Geschichte“ mit dem „Ende der Metaphysik“ verbinden.

Metaphysik ist für Heidegger grob ausgedrückt die Geschichte der Seinsvergessenheit, die ihre Vollendung in der Epoche der Herrschaft der Technik erreicht. Das System der totalen Verkettung von Ursache und Wirkung, eine Denkart, die von der metaphysisch begründeten Weltanschauung vorangekündigt wird und die sich in der Epoche der technisch-wissenschaftlichen Weltanschauung verwirklicht, ist im Grunde Ausdruck des Herrschaftswillens, eines wesentlichen Aspekts unseres Daseins. In dieser Perspektive ist Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht nach Heideggers Angaben ein Beispiel jener Art des Denkens, die kohärent den Endpunkt der abendländischen Metaphysik erhellt. Am Ende der Metaphysik kommt die verkrustete und verdeckte ursprüngliche Verbindung von Metaphysik und Herrschaftswillen ans Licht. Gianni Vattimo fragt sich trotzdem, ob es legitim ist, Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht als eine Art Technokratie zu deuten. Nietzsches Begriff der Kunst, so wie dieser in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* erwähnt wurde, galt als Ausweg aus der Dekadenz und wurde in Opposition zur Wissenschaft gestellt. In *Menschliches, Allzumenschliches* scheint die Kunst eine überwundene Etappe der Zivilisation zu sein. Im Nietzsches Spätwerk *Also sprach Zarathustra* wird jedoch die Kunst nicht mehr der Vergangenheit angehören, sondern als Beispiel für die Beschreibung des Willens zur Macht gelten. Vattimo begründet dieses Ergebnis folgendermaßen: Durch die Entmystifizierung der Moral und der Metaphysik, die Nietzsche in den Werken der mittleren Periode seines Schaffens durchgeführt hat (von *Menschliches, Allzumenschliches* bis zum Werk *Die fröhliche Wissenschaft*), wird Nietzsche bewusst, dass in der Geschichte der abendländischen Kultur die Kunst als jener Ort gilt, in welchem das dionysische Residuum überlebt – eine Form der Freiheit des Geistes, also das, was später als „Wille zur Macht“ bezeichnet wird.²⁵²

²⁵² Vgl. Vattimo G., *La volontà di potenza come arte*, in: *Le avventure della differenza*, 101.

Von dem Problem der Kunst ausgehend scheint für Vattimo klar, dass Nietzsches „Umdrehung des Platonismus“²⁵³ nicht eine innere Bewegung innerhalb der Metaphysik ist, und in dieser Hinsicht distanziert er sich von der Nietzsche-Deutung Heideggers. Nietzsche übernimmt aus Platons Lehre nicht nur die Dichotomie sinnliche/übersinnliche Welt, Schein/Wirklichkeit und wird damit nicht bloß der Advokat der Welt des Scheins und des Werdens, sondern stellt diese Dichotomie auch radikal in Frage.²⁵⁴ Gegen Heidegger (Heideggers Nietzsche-Deutung in eine Einbahnrichtung zu deuten entspricht nicht den Intentionen des Philosophen aus Meßkirch), aber insbesondere gegen Heideggers Nachfolger Massimo Cacciari, der die Philosophie des Willens zur Macht als Art rationeller und technischer Herrschaft menschlicher Anliegen bezeichnet,²⁵⁵ wird der Nachfolger Luigi Pareyson auf den ent-strukturierenden Aspekt der Philosophie des Willens zur Macht als Kunst hinweisen.²⁵⁶

Nietzsches Wille zur Macht lässt sich in Vattimos Interpretation nicht mit dem Willen (im psychologischen Sinn), so wie er in der Geschichte der Metaphysik beschrieben worden war, identifizieren. Es ist nicht der Wille, mit dem das freie, verantwortliche, noch metaphysisch geprägte Dasein in seiner Horizontinterpretation das Staunen mit dem baren Rechnen ersetzt. Gemeint ist nicht der Wille, der von dem Trieb der Gier nach Macht und Reichtum in Besitz genommen wird und als Folge, beeinflusst von der praktischen und wirtschaftlichen Herrschaft der Technik, die Welt in Besitz nimmt. Nietzsches Wille zur Macht lässt sich nicht mit der technokratischen *Ratio* einer total organisierten Welt identifizieren. Für einen nach metaphysischen Regeln beschriebenen Willen hätte die Kunst keinen Platz. Demzufolge könnte man auch nicht erklären, warum Nietzsche auf den Willen zur Macht als Kunst hingewiesen hat. Wille zur Macht²⁵⁷ hat in Vattimos Deutung eine hermeneutisch-destruierende Funktion gegenüber hierarchischen Beziehungen, seien diese innerhalb (Bewusstsein) oder außerhalb (Gesellschaft) des Subjekts.²⁵⁸ Hinsichtlich dieser neuen Denkorientierung wird die Kunst in den weiteren Werken Vattimos sowohl als Ort des Untergangs des Subjekts als auch als Auflösung der platonisch-metaphysisch begründeten Hierarchien – mit dem impliziten Zerfall des Denkens des Grundes und damit der Auflösung

²⁵³ Vgl. Heidegger M., *Nietzsche I*, insbesondere das erste Kapitel „Der Wille zur Macht als Kunst“, 11-255.

²⁵⁴ Vgl. Vattimo G., *Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 143.

²⁵⁵ Diese philosophische Strömung bezeichnet Vattimo als Neorationalismus, dem er eine radikale Hermeneutik entgegensetzt. Vgl. Vattimo G., *La volontà di potenza come arte*, in: *Le avventure della differenza*, 121.

²⁵⁶ Vgl. ebd. 104.

²⁵⁷ „Der Wille zur Macht ist [...] in Wahrheit hermeneutisch und interpretierend. Der Kampf der einander entgegengesetzten Bestrebungen einer Vielzahl von Willen ist vor allem ein Kampf von Interpretationen“ (Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 81).

²⁵⁸ Vgl. Vattimo G., *La volontà di potenza come arte*, in: *Le avventure della differenza*, 109.

eines einheitlichen Gesichtspunkts hinsichtlich der Geschichte – ihre explizite Deutung finden. Das bedeutet auch das Ende einer Perspektive des Denkens, die im Rahmen der dialektischen Versöhnung der Totalität eine neue politische Ordnung zu verwirklichen hat.

In seinem berühmten Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* des Sammelbandes *Pensiero debole* von 1983 wird der Turiner Philosoph im Dialog mit Walter Benjamin, Theodor Wiesengrund Adorno, Ernst Bloch und Jean-Paul Sartre die Krise des dialektischen Denkens thematisieren und gleichzeitig in Bezug auf ihren impliziten auflösenden Charakter der Totalität angreifen. Auf diese Weise wird auch das revolutionäre Projekt einer Humanität, die von der Metaphysik befreit ist, aufgegeben. „Die Idee eines progressiven Verlaufs der Zeit, und im Grunde die Idee, dass es so etwas wie *die* Geschichte gibt, ist Ausdruck der Kultur der Herrschenden: Die Geschichte als einheitliche Linie ist in Wahrheit nur die Geschichte der Sieger; sie konstituiert sich, zunächst in der Praxis und dann in der Erinnerung, um den Preis des Ausschlusses einer Vielzahl von Möglichkeiten, Werten und Bildern: es ist der Zorn über diese Liquidierung, mehr als der Wunsch, ein besseres Schicksal sicher zu stellen für jene, die kommen werden, was nach Benjamin die revolutionäre Entscheidung wirklich bewegt.“²⁵⁹ Das gibt Vattimo zu denken. Dieses Bewusstsein des ideologischen Charakters der Geschichtsinterpretationen führt den Turiner Philosophen zu der Behauptung des Endes des Traums einer Ultrahumanität, in welcher Existenz und Sinn versöhnt werden wird. Sowohl die hermeneutische Ontologie Gadammers als auch die Metaphysikkritik Heideggers tragen im Gesamtwerk Vattimos dazu bei, ein Bild der Philosophie zu schaffen, das sich von der Nostalgie der Metaphysik befreit. Vattimos Behauptung ist, „dass das Ende der Moderne das Ende der Geschichte im Sinne eines metaphysisch begründeten und begründenden Verlaufs ist – das Ende der Metaphysik in ihrer modernen Form: das heißt in der Form des aufklärerischen, idealistischen, positivistischen und marxistischen Historismus“²⁶⁰.

²⁵⁹ Vattimo G., *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, in: Hans-Martin Schönherr-Mann (Hrsg.): *Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch*, Wilhelm Fink Verlag, München 2000, 83. Benjamin hat in den *Geschichtsphilosophischen Thesen* (vgl. Benjamin W., *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961, 268 ff.) „von der »Geschichte der Sieger« gesprochen; nur von deren Gesichtspunkt her erscheint der geschichtliche Prozess als ein einheitlicher Gang, ausgestattet mit Folgerichtigkeit und Rationalität; die Besiegten können ihn nicht so sehen, auch und vor allem, weil die Erinnerung an ihre Erfahrungen und Kämpfe aus dem kollektiven Gedächtnis gewaltsam getilgt wurden; diejenigen, die die Geschichte lenken, sind die Sieger, die nur das bewahren, was sich in das Bild fügt, das sie sich von ihr machen, um ihre eigene Macht zu legitimieren“ (Vattimo G., *Einführung* in: *Das Ende der Moderne*, 13-14).

²⁶⁰ Vattimo G., *Abschied*, Verlag Turia und Kant, Wien 2003, 115. Wie Gianni Vattimo im Dialog mit Karl Löwith, einem anderen Meister aus Heidelberg, mitteilt: „Eine der verbreitetsten und zuverlässigsten Betrachtungsweisen der Moderne ist in der Tat diejenige, die sie als »Zeitalter der Geschichte« charakterisiert,

*

Nach dieser synthetischen Debatte über das „Ende der Geschichte“, einer Erörterung, die gezeigt hat, wie das Denken Vattimos sich weiter artikuliert, muss man zurück zu der „Polemik“ zwischen Vattimo und der hermeneutischen Ontologie im Rahmen des Aufsatzes *Ragione hermeneutica e ragione dialettica* von 1974 zurückkehren. Die hermeneutische Ontologie Gadammers wurde, wie am Anfang dieses Kapitel erwähnt, von Vattimo unter dem Gesichtspunkt der Überwindung des Historismus untersucht. Der Historismus, so wie ihn Vattimo im Dialog mit Nietzsche im Aufsatz von 1974 deutet, konstituiert sich mittels der Differenz zwischen Sein und Wert, Ereignis und Bedeutung, Theorie und Praxis. Die inadäquate Übereinstimmung von Tun und Wissen ist der wesentliche Charakter des Historismus, ein Charakter, den der Turiner Philosoph zu überwinden versuchte. Vattimo war in den 70er Jahren noch der Überzeugung, dass die hermeneutische Ontologie Gadammers das Problem der Einheit von Theorie und Praxis als Problem nicht diskutiert. Die hermeneutische Ontologie kann nach Vattimos Überzeugung die Geschichte in Wirklichkeit nur als Krankheit begreifen, also als Differenz von Tun und Wissen, von Theorie und Praxis.²⁶¹ Die Einwände der Hermeneutik bezüglich dieses Problems sind von der Behauptung motiviert, dass eine volle Identifizierung von Tun und Wissen, von Existenz und Bedeutung, auch das „Ende der Geschichte“ zur Folge hätte. In Gianni Vattimos Skizze *Ragione hermeneutica e ragione dialettica* von 1974 erschien es noch möglich, eine Geschichte aufzubauen, die von der historischen Krankheit befreit wäre. Als Lösung galt die Wiederaneignung der Einheit von Theorie und Praxis. Die theoretischen Einstellungen, die dieses Projekt Vattimos begleiteten, sollen noch kurz erwähnt werden, um ein besseres Bild von der Beziehung zwischen Hermeneutik und Ontologie zu gewinnen.

Die Generalisierung des hermeneutischen Charakters der Erkenntnis bringt mit sich eine neue Perspektive hinsichtlich dessen, was Geschichtlichkeit der Erkenntnis zu bedeuten hat. Die historiographische Erkenntnis, wie auch jede andere Erkenntnis, ist keine „Kontemplation“ von Objekten, sondern eine Aktion, welche den Kontext, dem sie angehört und innerhalb dessen sie stattfindet, verändert. Die hermeneutische Ontologie deutet die Geschichte als Geschichte der Sprache. Mit diesem Theorieansatz der Hermeneutik wird Vattimo übereinstimmen. Das Wort ist nicht primär Zeichen einer Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die diese Zeichen mittels Kriterien der Objektivität beherrscht. Bevor die

gegenüber dem antiken Denken, das von einer naturalistischen und zyklischen Betrachtungsweise des Weltganges beherrscht ist“ (Vattimo G., *Einführung* in: *Das Ende der Moderne*, 7-8).

²⁶¹ Vattimo G., *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in: *Le avventure della differenza*, 42.

Geschichte eine Geschichte der „Dinge“ ist, ist sie eine Geschichte von Wörtern, Dialog.²⁶² Während Heidegger in der Entwicklung seiner ontologischen Überlegungen dazu neigt, die Geschichtlichkeit in Termini der Ereignishaftigkeit des Seins zu denken, tendieren seine hermeneutischen Nachfolger nach Vattimos Überlegung dazu, im Allgemeinen nur die pazifistischen Aspekte dieses Diskurses zu begreifen. Die Allgemeingültigkeit der Hermeneutik und die Geschichtlichkeit der Erkenntnis bedeutet für die hermeneutischen Nachfolger Heideggers lediglich, dass die Geschichte, in einem ständigen Interpretationsprozess, auf sich selbst wächst; Erkennen heißt Interpretieren, aber Interpretieren bedeutet auch neue Geschichte hervorzubringen. In dieser – wie Vattimo sie nennt – „eirenistischen“²⁶³ Perspektive wird die Ereignishaftigkeit des Seins (die Seinsvergessenheit, die von dem Sein selbst bestimmt ist, und welche sich durch eine Kurskorrektur menschlicher Entscheidungen nicht beseitigen lässt), von der Heidegger spricht, ausgelassen.²⁶⁴ Mittels Heideggers Metaphysikkritik wird Vattimo der hermeneutischen „Weisheit“ die Ankündigung Nietzsches eines neuen Subjekts entgegensetzen; eines Subjekts, das fähig wäre, die Einheit von Existenz und Sinn, von Tun und Wissen zu erreichen. Es handelt sich letzten Endes in Vattimos Frühwerk um einen theoretisch-praktischen Übergang der Philosophie, welche sich jenseits des Bewusstwerdens des hermeneutischen Zirkels situieren wollte.²⁶⁵

Der Bezug auf Gadammers Hermeneutik wird auch die weiteren Reflexionen Vattimos begleiten. Gadamer teilt Heideggers Idee der Geschichte der Metaphysik nicht. „Es stimmt, dass, aus welchen Gründen auch immer, Heideggers kritisches Pathos gegenüber der Welt der Seinsvergessenheit und der Vollendung der Metaphysik in der planetarischen Herrschaft der Technik bei Gadamer weitgehend gedämpft wird oder ganz wegbleibt: für ihn gilt es, die dogmatischen Ansprüche der Wissenschaften und Techniken zugunsten einer gesellschaftlichen Rationalität einzuschränken, die keinen Bedarf verspürt, sich zu weit von der abendländischen Metaphysik zu entfernen, vielmehr sich ganz wesentlich in ihrer Kontinuität sieht.“²⁶⁶

Das Ende der Metaphysik in der Epoche der Technik ist für Hans-Georg Gadamer irrelevant. Heideggers Interpretation der Metaphysik-Geschichte als Seinsvergessenheit (Identifizierung des Seins mit Anwesend-Sein), welche mit Platon begonnen hat und mit

²⁶² Vgl. ebd. 42.

²⁶³ Von Eirenismus (Eirenismus).

²⁶⁴ Vattimo G., *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in: *Le avventure della differenza*, 30.

²⁶⁵ Vgl. ebd. 42-43.

²⁶⁶ Vattimo G., *Wahrheit und Rhetorik in der hermeneutischen Ontologie*, in: *Das Ende der Moderne*, 152-153.

Nietzsche zur Vollendung gekommen ist, wird von Gadamer nicht geteilt. Vattimos Auseinandersetzung mit Gadamers „hermeneutischer Ontologie“²⁶⁷ nimmt die Überwindung der Metaphysik durch Heidegger ernst. Der Turiner Philosoph, der in *Il soggetto e la maschera* an einer Wiederherstellung der Einheit von Theorie und Praxis interessiert war und in diesem Sinn die Welt der Symbole von der Unterdrückung durch die Objektivität (Realität) zu befreien versuchte, bezeichnet die positiven Ergebnisse der Hermeneutik in Hinsicht einer „Kurskorrektur“ als unzureichend. Durch Heideggers Metaphysikkritik zeigt sich, dass die historisch konkrete Existenz der abendländischen Kultur metaphysisch bestimmt ist und ihre letzte Bestimmung in der planetarischen Herrschaft der Technik findet. Die Welt der Technik, deren Wesen Heidegger als *Ge-stell* bezeichnet, worin die Metaphysik ihren Gipfel und ihre höchste und vollständige Entfaltung erlangt, bedeutet auch ein Hinweisen auf einen neuen Anfang. Eine eigentliche hermeneutische Ontologie, die nach der unerreichbaren Verwirklichung des „Traumes einer Ultrahumanität“ in Vattimos philosophischem Werk ans Licht kommt, ist die neue Antwort auf die gegenwärtigen philosophischen Probleme.

Die Spannung zwischen dialektischen und hermeneutischen Gründen greift Vattimos Denken in Richtung einer eigentlichen hermeneutischen Ontologie auf.²⁶⁸ Dank einer originellen Interpretation der Philosophie Nietzsches findet der Turiner Philosoph Analogien zu den Problemen der gegenwärtigen Hermeneutik.

Dass die Philosophie Nietzsches von den hermeneutischen Gründen beherrscht ist, ist eine Arbeitshypothese, die am Ende der 70er Jahre in Vattimos Denken reift. Ein Aspekt, der auf diese hermeneutische Dimension hinweist, ist die Tatsache, dass Nietzsche sich nicht

²⁶⁷ In philosophischer Interpretation Gadamers erscheint der *Logos* in der abendländischen Geschichte unter verschiedenen Formen; bei den Griechen wurde er primär in der Natur gesucht; dieser *Logos* wird bei Hegel mit der Geschichte identifiziert und drückt sich heutzutage in der Allgemeinsprache aus (vgl. Vattimo G., *Postila 1983*, in: Gadamer H.G., *Verità e metodo*, [ins Italienische übersetzt von Gianni Vattimo], LV – LXII, hier LVI-LVII.) Die Übertragung der formalwissenschaftlichen Diskurse mit ihren impliziten technisch-sozialen Anwendungen an das Gericht der gemeinsamen Sprache (*Logos*) und zwar „zum allgemeinen Bewusstsein, das in der natürlichen und geschichtlichen Sprache einer Gesellschaft und der ihr gemeinsamen Kultur zum Ausdruck kommt“ (Vattimo G., *Die Wahrheit der Hermeneutik*, in: *Jenseits der Interpretation*, 117) – eine Hypothese, die bei Gadamer in den nächsten Schriften sich fortsetzt (vgl. Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976), ist für den Turiner Philosophen ein realer Gewinn gegenüber der hermeneutischen Ontologie, die in *Wahrheit und Methode* formuliert worden war. Die Verarbeitung der Hermeneutik in Richtung der „praktischen Philosophie“ mit allen ihren ethischen Implikationen hat eine kritische Tragweite, welche sich dem metaphysischen Dogmatismus entziehen kann. So Vattimo.

²⁶⁸ Giorgio Giovanni wird als Lektüreschlüssel zu Vattimos Philosophie die Beziehung von Hermeneutik und Dialektik wählen. In der ersten Schaffensperiode ist der Turiner Philosoph von einer „Hermeneutik in Diensten der Dialektik“ besessen, eine Beziehung, deren Reife führt zu einer „Hermeneutik, die von der Metaphysik und von der Dialektik befreit wird“ (zweite Schaffensperiode). Die dritte Schaffensperiode ist von einer „schwachen“ Lektüre des Christentums charakterisiert (vgl. Giorgio G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Franco Angeli, Milano 2006).

bemüht, und das nicht etwa wegen eines Mangels an Argumenten, die Widersprüche (zum Beispiel Antihistorismus – Historismus), die in seinem Gesamtwerk zum Ausdruck kommen, erneut in einem einheitlichen und kohärenten philosophischen Diskurs zusammenzufassen. Diese Widersprüche, die Gianni Vattimo schon im Text von 1974 (*Ragione ermeneutica e ragione dialettica*) erwähnt hatte, wird er erneut, neun Jahre danach, in einem Vortrag an der Hebräischen Universität in Jerusalem (*Nietzsche and contemporary hermeneutics*²⁶⁹) debattieren und als Grundzug des Denkens bezeichnen, mittels dessen sich der hermeneutisch-ontologische Charakter der Philosophie Nietzsches beschreiben lässt. Gianni Vattimo verbindet mittels des Begriffs „hermeneutische Ontologie“ Fragen der Kulturkritik mit den Fragen der Wahrheit und des Seins im Allgemeinen. Es ist das, was der Turiner Philosoph später „*Ontologia dell’attualità*“ nennen wird.²⁷⁰ Um besser zu verstehen, wie Nietzsches Philosophie in Vattimos philosophischem Werk Teil der hermeneutischen Ontologie wird, kann man sich auf ein Interpretationsbeispiel Vattimos stützen, das in dem Aufsatz *Nietzsche and contemporary hermeneutics* veröffentlicht worden ist.

In der Gegenüberstellung zwischen dem Ideal der historischen Bildung einerseits, welches in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* beschrieben worden war, und der „Philosophie der Maske“ (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*²⁷¹) andererseits, identifiziert der Turiner Philosoph einen ersten Widerspruch in Nietzsches Philosophie.

Nietzsche wird in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* das historische Wesen der Geschichte entdecken. Die Erfahrungen und Erkenntnisgewinne gegenüber der Geschichte sind selbst historische Akte, die nicht einfach die Ereignisse der Vergangenheit widerspiegeln, sondern auch historische Innovationen bilden. Dieses geschichtliche Wesen der Historie ist nach Vattimos Angaben ein wesentlicher Beitrag Nietzsches zur hermeneutischen Philosophie. Diese „Entdeckung“ Nietzsches hat dem Turiner Philosoph zufolge mehrere Implikationen. Eine davon dient als Beispiel dafür. Wenn die Historiographie ihren Lebenscharakter vergisst, dann werden Kultur und Bildung reine

²⁶⁹ Vattimo G., *Nietzsche and contemporary hermeneutics*, in: *Nietzsche as Affirmative Thinker*“ (hrsg. von Yovel Yirmiyahu), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986.

²⁷⁰ Grob ausgedrückt: Gianni Vattimo bezeichnet seine Philosophie als *Ontologia dell’attualità*. Es ist eine philosophische Richtung, die nicht hauptsächlich nur das Problem der Existenz und der Geschichtlichkeit in Betracht nimmt (in dieser Hinsicht versteht ihn Foucault, von welchem Vattimo den Begriff „*Ontologia dell’attualità*“ übernimmt), sondern auch auf die Frage zu antworten hat, was Sein in der Epoche der Herrschaft der Informationstechnologie zu bedeuten hat. Es ist nicht eine neue Theorie über das Sein, die Gesellschaft, die Welt und den Menschen, sondern, und damit wird er Heidegger folgen, die Antwort auf einen Appell der Epoche, in welcher man lebt (vgl. Vattimo G., *Post-Moderno, tecnologia, ontologia*, in: Vattimo G., *Nihilismo ed emancipazione*, Garzanti, Milano 2003, 15).

²⁷¹ Vgl. Nietzsche F., *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: [KSA I], 875- 890.

Rekonstruktionen der Vergangenheit; als Folge werden sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum von der Dekadenz betroffen.²⁷² „Wenn nämlich das Wissen über die Vergangenheit nicht aufgenommen und verdaut wird, entsprechen Inneres und Äußeres einander nicht mehr. Die Formen, die die Menschen des 19. Jahrhunderts ihren Hervorbringungen in den einzelnen Künsten verleihen, indem sie sie einer Vergangenheit entlehnen, die sie wie eine Art Vorratskammer oder Theatersfundus behandeln, haben dann keine organische, notwendige Beziehung mehr zu ihrem Inneren.“²⁷³ Die Geschichte als einen Theaterfundus zu behandeln und sie je nach Belieben in ein Kostüm (Maske) zu kleiden, ist die Einstellung des modernen Menschen zur Historie, eine Einstellung, die Nietzsche in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* unter Kritik stellt. Die fehlende Übereinstimmung von Form und Inhalt scheint einer der wesentlichen Aspekte der Dekadenz des modernen Menschen zu sein.

In den weiteren Werken Nietzsches (nach *Menschliches, Allzumenschliches*) behauptet sich, zumindest wird es von Gianni Vattimo so gedeutet, die freie Identifikation des modernen Menschen mit den Formen der Vergangenheit (Masken) als eine legitime Einstellung. Diese freie Identifizierung mit den Formen der Vergangenheit kippt das Ideal der Stileinheit, das in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* thematisiert worden war, um.²⁷⁴

Sowohl die Doktrin des metaphorischen Ursprungs der Wahrheit (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) als auch die Idee der Kunst, die in den Werken *Menschliches, Allzumenschliches* und *Die fröhliche Wissenschaft* von Nietzsche entworfen wird, sind nach Vattimos Meinung Argumente, die zu dem Ergebnis führen, dass Nietzsche selbst seine Auffassung über den Historismus geändert hat. Noch tiefer suggeriert Vattimo, dass Nietzsche dazu neigt, die Beziehung zu der Vergangenheit in dieselben Begriffe zu fassen, die er in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* unter Kritik gestellt hat. Ein Beispiel, das diese Hypothese stützt, lässt sich aus Nietzsches Hinweis auf die Kunst im 107. Aphorismus des Werkes *Die fröhliche Wissenschaft* ableiten: „Die Kunst, als den guten Willen zum Schein“²⁷⁵ und in diesem Sinn die Behauptung, dass man die Kunst braucht, „um jener Freiheit über den Dingen nicht verlustig zu gehen“²⁷⁶. In diesen Hinweisen drückt sich nach Vattimos Angaben eine besondere Haltung des Menschen gegenüber der Geschichte aus,

²⁷² Vgl. Vattimo G., *Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 115.

²⁷³ Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 24.

²⁷⁴ Vgl. Vattimo G., *Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 116.

²⁷⁵ Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus 107, 464.

²⁷⁶ Ebd. 465.

nämlich, dass die Geschichte ein Fundus des Scheins und der Masken ist. Weit entfernt von der Haltung, die man in *Unzeitgemässen Betrachtungen II* findet, nämlich dass die Maske dem authentischen Wesen der Individualität Gewalt tut, konstituieren Schein und Maske das Individuum und gelten als eigentlicher Reichtum der Individualität.²⁷⁷ Wenn man Vattimos Nietzsche-Interpretation weiter folgt, dann bleibt doch ein wesentlicher Aspekt von Nietzsches Anti-Historismus übrig, und zwar dass die Geschichte keine vorhersehbare und notwendige Folge von Ereignissen ist.²⁷⁸ Dieser Antihistorismus führt zu der Idee, dass es möglich und sogar nützlich ist, mit den Formen der Vergangenheit, die man als Masken annimmt, zu spielen²⁷⁹.

Mit Hilfe der Widersprüche, die in den Werken Nietzsches zu finden sind, die aber auch in Vattimos Werk nicht fehlen (zum Beispiel: versöhntes Subjekt – Auflösung des Subjekts) findet man Argumente, die dazu führen, die Passage vom „Konflikt der Interpretationen“, der noch metaphysisch begründet ist, in Richtung eines „Spiels der Interpretationen“ zu gehen. Das Phänomen der Interpretation ist nicht nur ein wesentlicher Aspekt unseres Daseins, sondern auch Grundlage für die „Kritik“ und „Destruktion“ der Metaphysik.²⁸⁰ Das ist eigentlich das, was Vattimo unter den Begriff „hermeneutische Ontologie“ versteht.

²⁷⁷ Vgl. Vattimo G., *Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 117.

²⁷⁸ Vgl. ebd. 117.

²⁷⁹ Vgl. ebd. 118.

²⁸⁰ Vgl. ebd. 110.

5. Die Hermeneutik und das Ende der Moderne

5.1. Die Grundstruktur der „Ontologie des Verfalls“

In dem vorherigen Kapitel wurde gezeigt, wie die Spannung zwischen Dialektik und Hermeneutik das Denkprojekt der Frühwerke Vattimos geprägt hat und warum die weiteren Überlegungen ihn am Ende der 70er Jahre zu dem Entwurf einer eigentlichen hermeneutischen Ontologie geführt haben. In den weiteren Recherchen wie zum Beispiel jenen des Buches *Jenseits vom Subjekt*, das aus vier Essays besteht,²⁸¹ die im Laufe des Jahres 1980 geschrieben worden sind, hat der Turiner Philosoph dieses philosophische Projekt weiter ausgeführt. Er bezeichnete dieses Projekt auch als „Ontologie des Verfalls“, um dadurch die Verbindung von Nietzsches „Kritik des Subjekts“ mit den Themen der Hermeneutik zu bearbeiten. „Eine Ontologie des Verfalls ist weniger eine Beschreibung als vielmehr der Verweis auf eine Konzeption von Sein, die sich nicht an der unbeweglichen Objektivität der Wissenschaftsobjekte orientiert (und – man vergesse das nicht – ebensowenig an jener der Waren, die, ihrem Gebrauchsumlauf entrissen, zu reinen Tauschwerten gerinnen), sondern am Leben, das Auslegungsspiel, Wachstum und Sterblichkeit, Geschichte (bar aller Vermischung mit historistischen Dogmatismen) ist. Eine solche Konzeption von Sein als lebend-verfallende (das heißt sterbliche) erfasst außerdem weit besser die Bedeutung von Erfahrung in einer Welt, die, wie unsere, keinerlei Kontrast zwischen Schein und Sein mehr darbietet (vorausgesetzt, sie habe einen solchen je dargeboten), sondern lediglich das Spiel der Erscheinungen, der Entitäten, die alle Substantialität der traditionellen Metaphysik eingebüßt haben.“²⁸²

Sowohl die „Kulturkritik“ Nietzsches als auch die spezifischen ontologischen Ergebnisse seiner Philosophie in Verbindung mit den neuen Ergebnissen der Hermeneutik werden das neue Anliegen von Gianni Vattimo bestimmen. Dieses Anliegen vom Standpunkt variierender Inhalte her betrachtet – Nietzsches Lehre der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ in Hinsicht auf eine neue Zeitauffassung, Bewusstseinskritik, Kritik an der dialektischen Philosophie – liefert die Grundstruktur der „Ontologie des Verfalls“.

²⁸¹ Es geht um folgende Essays: 1. *Nietzsche und das Jenseits vom Subjekt*; 2. *Eine Ontologie des Verfalls entgegen*; 3. *Heidegger und die Dichtung als Untergang der Sprache*; 4. *Ergebnisse der Hermeneutik*.

²⁸² Vattimo G., *Das Fliegenglas, das Netz, die Revolution und die Aufgabe der Philosophie. Ein Gespräch mit ‚Lotta continua‘*, in: *Jenseits vom Subjekt*, 15-36, hier 33.

Diese erwähnten Inhalte, die in dieser Recherche bereits unter verschiedenem Blickwinkel durchgearbeitet wurden, werden weiter bedacht, weil sie als Zeichen dafür gelten können, wie sich in dem philosophischen Entwurf des Turiner Philosophen die Sichtweise der Hermeneutik als einer Art *koiné* der gegenwärtigen Kultur vorbereitet. Gadamer selbst, der zu den neuen Ergebnissen der Hermeneutik einen wesentlichen Beitrag geleistet hat, wird Nietzsches Verdienst hinsichtlich der Verallgemeinerung der Hermeneutik anerkennen. Erhellend in dieser Hinsicht ist das folgende Zitat aus dem 1976 erschienenen Buch *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*: „Nietzsche stellte die Forderung auf, man müsse tiefer und gründlicher zweifeln als Descartes, der im Selbstbewusstsein das letzte unerschütterliche Fundament aller Gewissheit gesehen hatte. Die Illusion des Selbstbewusstseins, die Idole der Selbsterkenntnis waren die neue Entdeckungen Nietzsches, und die Moderne datiert von dem alles durchdringenden Einfluss Nietzsches. Damit erlangt der Begriff der »Interpretation« eine weit tiefere und allgemeinere Bedeutung. Interpretation meint nun nicht nur die Auslegung der eigentlichen Meinung eines schwierigen Texts: Interpretation wird ein Ausdruck für das Zurückgehen hinter die offenkundigen Phänomene und Gegebenheiten.“²⁸³

Nietzsche löst bezüglich der Interpretation einen Prozess aus, einen Denkprozess, der über die Verallgemeinerung der Hermeneutik hinaus eine „Krise des Begründungsbegriffes“ miteinbezieht. Auf diesen beiden Grundcharakteren der hermeneutischen Philosophie wird der Turiner Philosoph in seinem ganzen philosophischen Entwurf insistieren. Die Hermeneutik, und hier unterscheidet sich Vattimo von Gadamer, ist nicht nur dazu berufen, eine „Krise“ – das Missverstehen als natürliche Bedingung, die die Interpretation in Bewegung setzt – zu überwinden. Die Hermeneutik ist nicht nur deswegen aktuell, weil sie in der Lage ist, den Bruch mit den Werten der Tradition (Überlieferung) zu überbrücken, d.h. den Bruch, der erst mit der Anwendung des technischen Könnens auf den sozialwirtschaftlichen Lebensbereich in Erscheinung getreten ist. Es handelt sich um ein geschichtliches Ereignis, das die Bedingungen menschlicher Existenz geändert hat. Mittels dieses Ereignisses tritt eine „Krise der Begründung“ in Erscheinung, deren Auswirkungen von den Ehebeziehungen bis hin zur Moral im Bereich der Ökonomie und Finanzwirtschaft in der Epoche der Herrschaft der Informationstechnologie reichen. Für diese Krise des Begründungsbegriffes ist dem Vertreter des *schwachen Denkens* zufolge die Hermeneutik verantwortlich.

²⁸³ Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 93.

Bei seinem Versuch, das „Schwache Denken“ zu legitimieren, wird Gianni Vattimo in der *Einführung* zu dem Sammelband *Pensiero debole* gemeinsam mit Pier Aldo Rovatti diese neue Art des Denkens als jene beschreiben, die, anstatt nach einer „anderen Begründung“ (Marxismus, Strukturalismus) zu suchen, zu der Infragestellung „des Gedankens des Grundes“ (Hermeneutik) übergeht. Vattimo bezeichnet diese neue Art des Denkens nicht anders als: „die konstitutive Neigung der Hermeneutik, den Begriff der Begründung in eine Krise zu stürzen“²⁸⁴. Und diese These wird von dem Turiner Philosophen folgendermaßen bekräftigt: „Nur die Sympathie für die empirische Tradition und im allgemeinen für die Bedeutung des methodischen Modells der exakten Wissenschaften erklärt vielleicht die Tatsache, daß Dilthey am Ende des 19. Jahrhunderts das Bedürfnis verspürt, »Naturwissenschaften« und »Geisteswissenschaften« als getrennte Bereiche zu begründen, um damit einen im übrigen unsicheren und nur kurz standhaltenden Damm gegen den ‚Explosion‘-Prozeß der Hermeneutik zu errichten. Obwohl Diltheys Anstrengung auf der einen Seite den Versuch darstellt, die jeweiligen Bereiche zu begrenzen – so daß man nur eine bestimmte Art von »Sein«, nämlich jenes, das sich an das »Verstehen« richtet, mit der Sprache identifizieren würde –, so bereitet sie doch andererseits durch ihre Suche nach einer kritischen »Begründung« der Geisteswissenschaften den entscheidenden Schritt zur Verallgemeinerung der Hermeneutik vor, indem sie den Begriff der Begründung selbst einer Krise zuführt.“²⁸⁵

Die Übertragung des technisch-wissenschaftlichen Könnens auf die Lebenswelt führt nicht nur zu einer Welt der „totalen Verwaltung“, der Enthumanisierung, sondern auch, und das ist eine These, die der Turiner Philosoph in seinem berühmten Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* vertritt, zu einer „Erleichterung“ bzw. „Schwächung“ des Objektivismus. Auf Grund der hermeneutischen Begründung jeder Erkenntnis (Erkenntnis ist Interpretation der Vertrautheit mit der Welt)²⁸⁶ wird in *Sein und Zeit* die traditionelle Wahrheitserfassung – 1. Ort der Wahrheit ist die Aussage (Urteil); 2. das Wesen der Wahrheit liegt in der „Übereinstimmung“ des Urteils mit seinem Gegenstand – als unzureichend betrachtet.²⁸⁷ Heideggers Polemik gegen die Metaphysik (gegen die Metaphysik der Objektivität, die in der Idee der Wahrheit als Übereinstimmung gründet und sich im Positivismus vollendet) in *Sein und Zeit* könnte man auch als den philosophischen Versuch

²⁸⁴ Vattimo G., *Ergebnisse der Hermeneutik*, in: *Jenseits vom Subjekt*, 124.

²⁸⁵ Ebd. 121-122.

²⁸⁶ Siehe die Fußnote zu der Bedeutung des Daseins als „In-der-Welt-Sein“ im Kapitel *Die Motive, die Gianni Vattimo zu einer Radikalisierung der hermeneutischen Ontologie geführt haben*.

²⁸⁷ Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, (Erstauflage 1927), § 44.

bezeichnen, auf die innewohnende Gefahr einer (in Vorbereitung stehenden) Gesellschaft der totalen Organisation hinzuweisen.

In *Sein und Zeit* wurde gezeigt, dass Sein, Dasein und Wahrheit gleichursprünglich sind. „Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich.“²⁸⁸ Die notwendige Korrelation von Sein und Wahrheit wird das Hauptthema eines Vortrags von Heidegger aus dem Jahr 1930. Im Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* setzt Heidegger seinen Versuch fort, die Philosophie von dem objektivierenden Weltbild der Metaphysik zu befreien. Heidegger unterscheidet in diesem Vortrag zwei Bedeutungen des Wahren: das Wahre als propositionale Angleichung an die Sache und das Wahre als Freiheit. Dieser Vortrag Heideggers wird von Vattimo im Aufsatz *Dialettica, differenza, pensiero debole* in einer „schwachen“ Perspektive interpretiert. Von den zwei Bedeutungen des Wahren, die Heidegger in dem erwähnten Vortrag von 1930 identifiziert – „das Wahre als Übereinstimmung der Aussage mit der Sache und das Wahre als Freiheit, d.h. als Offenheit der Horizonte, innerhalb derer jegliche Übereinstimmung möglich wird“²⁸⁹ –, entscheidet sich Vattimo in seinem Versuch einer Begründung des *schwachen Denkens* für die zweite Bedeutung. Aber nicht in einem Sinn des Zugangs zum Originären. Beide Bedeutungen des Wahren sind Wege, welche uns die Erfahrung der Wahrheit ermöglichen. Martin Weiß interpretiert Vattimos Aufsatz von 1983 richtig, wenn er schreibt: „Das heißt aber nach Vattimo nicht, dass die hermeneutische Wahrheit, verstanden als Horizont, wahrer und die Adäquationswahrheit falsch wäre, sondern nur, dass ein Verhältnis besteht zwischen dem sprachlich-kulturellen Geworfensein in eine geschichtliche Situation und dem, was sich in dieser zeigen kann. Heideggers Aufweis der hermeneutischen Wahrheit als Bedingung der Möglichkeit der Adäquationswahrheit soll die einzelnen wahren, verifizierten, konformen Dinge von ihrer Last, das (unveränderliche) Objektive sein zu müssen, befreien, um sie als das zu zeigen, was sie sind: Ergebnisse von ganz bestimmten Vorentwürfen und Verfahrensweisen. Die Betonung der hermeneutischen Wahrheit dient also hauptsächlich dazu, die Adäquationstheorie um ihrer »realistischen« und »objektivistischen« Anspruch zu erleichtern“²⁹⁰.

Die Hermeneutik als jene Art des Denkens, die den Begriff der Begründung in eine Krise stürzt, bezieht sich auf einen Begriff der Begründung, deren Bedeutung wie folgend zu

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Vattimo G., *Dialektik, Differenz, Schwaches Denken*, 93.

²⁹⁰ Weiß G. M., *Gianni Vattimo. Einführung*, 44.

verstehen ist: „Zugang zu einem letzten Punkt, dessen Erreichen uns in den Besitz des gesamten »Feldes« bringt, indem wir dadurch jene ersten Prinzipien erlangen, von denen dieses abhängt. Aber dieser Begriff, der schon für Aristoteles Geltung hat, bei dem die *episteme* über einen Bereich verfügt, dessen Prinzipien und Ursachen sie kennt, hat unvermeidlich eine »technische« Bedeutung (der Begriff zielt auf die Sicherung der praktischen Kontrolle der Wirklichkeit ab), die ihren Sinn verliert, wenn man sie auf den Bereich der menschlichen Geschichte, der individuellen und sozialen Entscheidung anwenden will.“²⁹¹ In der Philosophie der Interpretation ist der Zugang zu einem letzten Punkt ausgeschlossen (hermeneutischer Zirkel). Wenn man noch von der Begründung zu sprechen hat, dann nicht mehr in Sinne einer Gewinnung von letzten (ersten) Prinzipien, sondern eher von einer hermeneutischen Begründung. Die individuellen und sozialen Entscheidungen bewegen sich immer schon in geschichtlich-kulturellen und sprachlichen Horizonten, die nach neuen Interpretationen verlangen, aber immer in einem Zusammenhang von Regeln.

„Bestand der »Grund« für Platon im *ontos on*, im seiendsten Seienden der Ideen und für Descartes im »Ich denke«, so verflüssigt sich bei Vattimo dieses »Sein« bzw. der »Grund« zur geschichtlichen Überlieferung. Was ihm noch als relativ »evident« gilt, ist die bewegliche, nur in unterschiedlichsten Interpretationen gegebene Überlieferung selbst. Was Vattimo bleibt, ist der ab-gründige (weil immer relative und interpretationsbedürftige) Grund (weil Anspruch und Gegebenheit) der Geschichte. Vattimo lehnt also keineswegs die Begründung als solche ab, da sie das Prinzip vernünftigen Denkens und Argumentierens ausmacht, nur »verwindet« bzw. »schwächt« er das Konzept des Grundes dadurch, dass er die stets interpretationsbedürftige Geschichte zum »Grund« seiner »vernünftigen« Deutungen erklärt. Am Konzept des »Grundes« bzw. des Seins hält Vattimo also fest, nur dass er diesem seine metaphysischen Attribute der unveränderlichen Stabilität und gewalttätigen Unhinterfragbarkeit abspricht und erklärt, dass der »Grund« des Seienden, d.h. die Bedingung der Möglichkeit für das Erscheinen von etwas als etwas, nicht ein ein für alle mal feststehendes Prinzip ist, sondern der wirkungsgeschichtliche Horizont der Überlieferung.“²⁹²

Nach diesen synthetischen Hinweisen zur Hermeneutik als Philosophie der Interpretation, die den Begriff der Begründung in eine Krise stürzt, muss man nochmals zur Grundstruktur der „Ontologie des Verfalls“ zurückkehren. Man bleibt weiterhin bei der Verbindung zwischen Hermeneutik und Nietzsches „Kritik am Subjekt“. Es geht um das erste

²⁹¹ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 122.

²⁹² Weiß G. M., *Gianni Vattimo. Einführung*, 43.

von den vier Merkmalen, die das „schwache Denkens“ kennzeichnet und worüber bereits im Rahmen dieser Untersuchung referiert wurde, nämlich die Nietzscheanische Entdeckung eines Zusammenhanges „zwischen der metaphysischen Evidenz (d.h. auch zwischen dem Begriff des Grundes) und den Machtverhältnissen innerhalb und außerhalb des Subjekts“²⁹³.

In Nietzsches Werk kündigt sich die Krise der Subjektivität an, vor allem durch die Entlarvung der Oberflächlichkeit des menschlichen Bewusstseins. Die Gegenüberstellung des apollinischen und des dionysischen Geistes im Werk *Die Geburt der Tragödie*²⁹⁴ berührt erstmals dieses Problem. Sokrates wird als erhellendes Beispiel für diese Separation angeführt. Der Lehrer Platons gilt als Meister des apollinischen Geistes, der Rationalität des Selbstbewusstseins („Ich weiß, dass ich nicht weiß“), einer Denkperspektive, welche den Bezug zu dem dionysischen Geist der Triebe ausklammert. Mit der Vollendung der Rationalität durch die Aufklärung wird diese Separation von der *Lebenswelt* (Separation des apollinischen vom dionysischen Geist) vollständig. Nur dann, wenn der Rationalismus als objektivierendes Denken (Seinsvergessenheit bei Heidegger) sich in seiner aufklärerischen Funktion von der Welt des Lebens abkoppelt, wird er mit Nietzsche dekadent (Nihilismus).

Nietzsche verkündet die Epoche des Nihilismus als Epoche der „Entwertung der obersten Werte“. Der Philosoph aus Röcken beweist nicht, dass Werte falsch begründet sind, und in der Folge erhebt er auch nicht den Anspruch, dass man die „alten“ Werte durch neue, besser begründete Werte ersetzen sollte. Er weist einfach auf die Tatsache hin, dass die „obersten Werte“ (Welt der Ideale) – auf Grund ihrer Abkoppelung vom Leben – ihre lebenswirkende Kraft ausgeschöpft haben. Wenn die Werte ihre lebensbestimmende Macht einbüßen, löschen sie sich, mehr oder weniger, von selbst aus. Hier kann man eine Krise der „Begründung“ herauslesen, die in der Hermeneutik Vattimos weiter auf die Infragestellung des Gedanken des Grundes selbst gelenkt wird. „Begründung ist Vattimo zufolge nur noch als »hermeneutische« Begründung möglich.“²⁹⁵

Die Radikalisierung des Verdachts Nietzsches gegenüber allgemeinen Grundbegriffen der Religion, der Metaphysik und der Wissenschaft sind Ergebnisse, die Vattimo zu der Hypothese führt, dass die Überwindung der Tradition der abendländischen Metaphysik eine Aufgabe des Denkens ist, die uns noch bevorsteht. Unter dieser Hinsicht legt Vattimo in dem

²⁹³ Vattimo G. – Rovatti P.A., (Hrsg.), *Il pensiero debole*, Milano 1995¹⁰, 9. Deutsche Übersetzung von Weiß G.M. in: Gianni Vattimo. Einführung, 36.

²⁹⁴ Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie*, KSA I.

²⁹⁵ Welsch W., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 205-206.

Aufsatz *Nietzsche und das Jenseits vom Subjekt*²⁹⁶ eine neue Interpretation hinsichtlich des *Übermenschen* vor, die auf der Kritik der humanistisch-metaphysischen Tradition des Subjektbegriffs beharren wird. Die grundlegende These Vattimos im Aufsatz *Nietzsche und das Jenseits vom Subjekt* ist nämlich, dass die Deutung des *Übermenschen* Nietzsches als versöhntes Subjekt im Rahmen der dialektischen Philosophie keine Rechtfertigung finden kann.

Dieser Aufsatz wurde 1980²⁹⁷ verfasst und in jenen Jahren erhob die Dialektik in Form einer materialistischen Geschichtsvision noch den Anspruch, die gültige Interpretation menschlicher Existenzbedingungen zu sein. Von diesem Kontext ausgehend wird der Turiner Philosoph Nietzsches Philosophie des *Übermenschen* an der Dialektik messen. Nietzsches *Übermensch* unterscheidet sich von dem „verschonten Subjekt“ der Dialektik, weil er einen endgültigen Bruch mit dem *bisherigen Menschen* der vorausgegangenen Tradition (noch metaphysisch geprägt) fortsetzt. Durch die Theorie „der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ wird der *Übermensch* nicht mehr im Spannungsverhältnis von Existenz und Sinn, Sein und Sein-Müssen, Faktum und Wert leben, „sondern in jedem Augenblick seines Lebens die perfekte Koinzidenz der beiden Termini verwirklichen. Man versteht das, wenn man an die Theologie des Mittelalters und ihre These der Koinzidenz von Essenz und Existenz in Gott und ausschließlich in Gott denkt (während sich in allen endlichen Geschöpfen die Endlichkeit gerade in der niemals vollkommenen Einheit der beiden Termini ausdrückt)“²⁹⁸.

5.2. Nietzsches Lehre der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ in der Lektüre Vattimos

Nietzsches Theorie (Lehre) der „ewigen Wiederkehr“ ist nicht nur ein Zeichen der Vollendung der abendländischen Metaphysik (Heidegger), sondern für den Turiner Philosophen ein wichtiger Hinweis zu dem Problem der Begründung der Sinneinheit nach der Krise der hegelianisch-marxistischen Dialektik.

²⁹⁶ Vattimo G., *Nietzsche und das Jenseits vom Subjekt*, in: *Jenseits vom Subjekt*, 36-64.

²⁹⁷ Der Aufsatz *Nietzsche e l'al di là del soggetto* wurde im Februar 1980 am Istituto italiano di studi filosofici in Neapel vorgetragen.

²⁹⁸ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 38-39. Die Unsterblichkeit in der christlichen Tradition bedeutet die einheitliche Vollendung von Existenz und Bedeutung in einem anderen „Reich“, „Gottesreich“, wo es keine Anstrengung und Transzendenz zur Perfektion mehr gibt.

Nietzsches Theorie der „Ewigen Wiederkehr“, so wie der Turiner Philosoph sie deutet, wird einerseits als Alternative gegen die Begrenzung, die die Endlichkeit²⁹⁹ (er interpretiert sie im Sinne von Heideggers *Geworfenheit*) der Existenz zu dieser erwähnten „perfekten Koinzidenz“ im Widerspruch sieht, in Stellung gebracht, und andererseits in einer Richtung ausgeführt, die die Übereinstimmung von Ereignis und Sinn zu erproben hat.

Nach Vattimo verlangt Nietzsches Theorie der „Ewigen Wiederkehr“, wenn sie als Existenzbedingung gilt, die von dem Sinn nicht mehr getrennt ist, eine neue Auffassung der Struktur der Zeitlichkeit.³⁰⁰ Es handelt sich um eine Struktur der Zeitlichkeit, welche nicht mehr an der Dialektik der metaphysischen Welt – einer Denkweise, in welcher eine Transzendenz der Bedeutung gegenüber dem Prozess aufgehoben wird – gemessen wird. In der Dialektik lebt noch eine re-aktive (konfliktuelle) Überwindung (Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft). Die „ewige Wiederkehr“ ist nicht die Ablehnung der Zeit, sondern die Ablehnung der Transzendenz.³⁰¹ Zeitlichkeit³⁰² ist nicht mehr ausschließlich eine Bewegung

²⁹⁹ Auch in Heideggers *Sein und Zeit* spielt die Endlichkeit des Daseins eine entscheidende Rolle. Dasein hat nicht ein Ende, sondern *existiert endlich*. Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass das Dasein innerhalb bestimmter Grenzen lebt (Geschichte, Sprache, Zeit), Begrenzungen, die eine volle Identifizierung von Sein und Bedeutung, Existenz und Wert ausschließen, dann wird Heidegger – und jetzt handelt es sich um Gianni Vattimos Interpretation – (wenn auch in einer polemischen Ablehnung zur philosophischen Tradition) in einer positiven Weise von der Endlichkeit ausgehen, um die metaphysische Unterscheidung der Welt des Werdens (scheinend, uneigentlich, verfallend) und der Welt des wahren Seins (transzendent, different) wiederzugewinnen (vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 256). Vattimo wird Endlichkeit (Endlichkeit des Subjekts) ersetzen und nicht mehr von Endlichkeit (um existentialistische Konnotationen bezüglich der „hermeneutischen Begründung“ zu vermeiden), sondern eher von „Aufhebung des Grundes“ sprechen. „In Wirklichkeit fehlt bei Heidegger gerade wegen der Strenge, mit der er sich an die Grundthese der Endlichkeit (oder: Aufhebung des Grundes, Ungegründetheit) des Daseins hält, jede Bezugsmöglichkeit auf Kontinuität und Selbstgewissheit des Subjekts, die als positiver Gegenpol zur Ideologie und Verdinglichung den Gebrauch dieser Termini rechtfertigen würden“ (Vattimo G., *Jenseits von Subjekt*, 138-139).

³⁰⁰ Heidegger deutet Nietzsches Zeitauffassung der ewigen Wiederkehr des Gleichen folgendermaßen: „Alle drei Phasen der Zeit rücken zum Gleichen als das Gleiche in eine einzige Gegenwart zusammen, in ein ständiges Jetzt. Die Metaphysik nennt das stete Jetzt: die Ewigkeit. Auch Nietzsche denkt die drei Phasen der Zeit aus der Ewigkeit als stetem Jetzt. Aber die Stete beruht für ihn nicht in einem Stehen, sondern in einem Wiederkehr des Gleichen“ (Heidegger M., *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: *Vorträge und Aufsätze*, 108). Ist damit die Nietzsche Zeitauffassung nur eine Umkehrung des Platonismus? Ein „ständiges Anwesen“ – nur nicht im Jenseits, der übersinnlichen Welt (das Reich der Ideen, dass von dem Werden und die Korruption befreit ist), sondern in derjenigen Welt des Werdens (der sinnlichen Welt)? Für Heidegger überwindet Nietzsche die Zwei-Welten Lehre nicht. Vattimo wird in Nietzsches Lehre der „Ewigen Wiederkehr“ nicht nur die Zeichen einer Vollendung der Metaphysik lesen, sondern auch die Möglichkeit ergreifen, den Bezug Mensch-Welt außerhalb der metaphysischen Bestimmungen zu deuten.

³⁰¹ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 209-211.

³⁰² Vattimo spielt, ohne es ausdrücklich zu erwähnen, auf die Bedeutung der Zeit bei Heidegger an (vgl. Heidegger M., *Sein und Zeit*, § 65). Mit dem Begriff *Zeitlichkeit* beabsichtigt Heidegger, sich von dem vulgären Zeitbegriff (Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart) fernzuhalten. „Das gilt auch von den Begriffen einer »subjektiven« und »objektiven«, bzw. »immanenten« und »transzendenten« »Zeit«“ (Heidegger M., *Sein und Zeit*, 326). Erklärend: „Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesene) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*. Nur sofern das Dasein als *Zeitlichkeit* bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*“ (Heidegger M., *Sein und Zeit*, 326). *Zeitlichkeit* ist kein *Seiendes*. „Das

in Richtung auf Werte, Ziele, auf ein transzendentes Telos, „die dem Werden in dem Maße Bedeutung verleihen, als sie sich ihm stets aufs neue entziehen“³⁰³. Die Zeit, die von der Theorie der „Ewigen Wiederkehr“ abgelehnt wird, ist die der Zeit als ekstatischer Tendenz auf etwas anderes, das Prozedere in Richtung eines Zieles, das eigentlich, insofern es nie erreicht wird, die Zeit in ihren verschiedenen Artikulationen sein lässt.³⁰⁴ Abgelehnt wird die Auffassung der Zeit als Geschichte des Konfliktes zwischen Alt und Modern, Herrscher – Knechte, die ödipale Struktur der Zeit („Jedes *Jetzt* hat nicht in ihm selbst seinen Sinn, sondern außer sich in dem ihm vorausgehenden und in dem ihm nachfolgenden *Jetzt*, und doch versucht es, diesen Sinn für sich selbst total in Anspruch zu nehmen, indem es ähnlich wie bei einem Vatermord das ihm lebenverleihende *Jetzt* tötet“).³⁰⁵ Vattimo schlägt eine Auffassung der Zeit vor, die sich der Logik der Überwindung, der Entwicklung zu entziehen hat.³⁰⁶ Er verweist auf eine Krise der Zukunft (Fortschrittsglauben), die das gesellschaftliche Leben betrifft, und deutet in diesem Sinn auf eine radikale Veränderung der Art, Geschichte und Zeit zu erfahren, hin.³⁰⁷

Charakteristische der dem vulgären Verständnis zugänglichen »Zeit« besteht u.a. gerade darin, daß in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist“ (Heidegger M., *Sein und Zeit*, 329).

³⁰³ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 39.

³⁰⁴ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 209-210.

³⁰⁵ Volpi F., *Nietzsche in Italien*, 30. Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 250.

³⁰⁶ Man kann es als Vorbereitung eines postmetaphysischen Denkens lesen. Dieses Thema wird im Rahmen dieser Untersuchung detailliert nochmals aufgegriffen.

³⁰⁷ Vgl. Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 116-118. Zu diesem Punkt ist es nennenswert die Interpretation von Martin Weiß – Dissertant der Universität Wien bei Professor Günter Pöltner – zu Vattimos Philosophie in Erinnerung zu rufen. Er unterscheidet vier Grundzüge der Metaphysik: Metaphysik als *Fundamentalismus*, Metaphysik als *Totalitarismus*, Metaphysik als *Fortschrittsglaube* und Metaphysik als *Vergegenständlichung*. „Schematisch und im Sinne einer heuristischen Typisierung stark vereinfacht, lassen sich vier Hauptmerkmale für dieses Verständnis von Metaphysik ausmachen: a) ein rationaler *Fundamentalismus*, der die Vernunfttätigkeit mit der Suche nach letzten unhinterfragbaren Gründen gleichsetzt; b) ein (begrifflicher) *Totalitarismus*, verstanden als Tendenz, das Einzelne – das Nichtidentische, die Natur – in der Totalität des (begrifflich) Allgemeinen, des Identischen, des Einen, des Ganzen, des Systems aufzulösen; c) eine *Deutung der Geschichte bzw. der Zeit als linearer Fortschrittsprozess*, für den das Neue zum Wert schlechthin wird; d) die Tendenz zur *Vergegenständlichung*, d.h. die Tendenz, alles und jedes am Modell des Seienden zu messen und von der Seinsweise der Vorhandenheit her zu denken“ (Weiß G. M., *Gianni Vattimo Einführung*, 23-24). Martin Weiß stellt die Grundgedanken Gianni Vattimos als „Verwindung“ dieser vier Hauptmerkmale der Metaphysik dar. Überlegte Entgegensetzungen zu diesen Grundzügen der Metaphysik sind nicht exklusive Denkerfahrungen der postmodernen Philosophie. Man findet in der Geschichte der Philosophie die Tendenz, die Grundzüge der Metaphysik, je nach Epoche, unter einem Prozess der Auflösung zu unterstellen, von den Sophisten bis zu Heidegger (vgl. Antiseri D., *Forte è il pensiero debole*, in: *Fede e filosofia*, [hrsg. von Ronchetti Chiara], Mondadori, Milano 1995, 71-92). Vattimo wird – gestützt auf der von Nietzsche, Heidegger und Gadamer geöffneten Denkerfahrung – hermeneutisch gesehen auf der Krise der metaphysischen Begründungsbegriffe insistieren. Hier geht es um die dritte Unterscheidung von Weiß, weil in dieser Unterscheidung „eine *Deutung der Geschichte bzw. der Zeit als linearer Fortschrittsprozess*, für den das Neue zum Wert schlechthin wird“, bearbeitet und unter Kritik gestellt wird. Ödipal ist Vattimos Zeitverständnis von *Il soggetto e la maschera* deshalb, so Weiß, „weil der jeweils neueste, der gerade aktuelle Augenblick als Kulminationspunkt aller vorangegangenen Momente gesetzt wird. Das je aktuelle Jetzt hebt alle voraufgegangenen Jetzte auf, negiert sie in ihrer Eigenständigkeit, indem es sich selbst als den Endzweck, das Ziel, setzt, dem gegenüber alles Vorausgegangene nur Mittel war. In der metaphysischen Zeitkonzeption tötet also jeder Augenblick seinen Vater. Diese ödipale Zeitstruktur ist aber gerade die der Moderne – im Sinne von Neuzeit –, insofern sie sich als

Mit der neuen Theorie der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ will der Turiner Philosoph gezielt bei der Kritik des Subjekts ankommen. Warum ist in der Philosophie Vattimos Nietzsches „Kritik des Subjekts“ ein grundlegender Punkt? Weil Nietzsche entlarvt hat, dass das Subjekt, das der Metaphysik zugrunde liegt, ein die Welt und sich selbst beherrschendes Subjekt der *Ratio* ist – aber nur aufgrund des „Primats“ des Bewusstseins.

Das Bewusstsein wird die Trennung von Existenz und Sinn notwendigerweise verlangen. Auch wenn das Subjekt die Spannungen (Reich der Freiheit, Reich der Notwendigkeit, Sterblich-Unsterblich, Existenz-Sinn, Sein und Sein-Müssen, Ich-Welt usw.) in der Reflexion aufhebt, wird es diese Spannungen, solange man den Bezug Welt-Mensch metaphysisch entfaltet, nicht überwinden. Andererseits, nur anhand einer metaphysisch verstandenen Bewusstseinsauffassung wird man die Theorie der „Ewigen Wiederkehr“ als Sinnlosigkeit, als negativen Nihilismus beurteilen. Doch, nach der Enthüllung Nietzsches, und zwar, dass das Bewusstsein die Verinnerlichung von Herrschaftsverhältnissen vertritt, kann man – und, nach den Überlegungen des Turiner Philosophen, muss man – die so verstandene Bewusstseinsauffassung – die ohnehin metaphysisch begründet worden war –, in Frage stellen.

Der eigentliche „Feind“ der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“, und das heißt der „Gegner“ oder besser gesagt der „Rivale“ der Koinzidenz von Existenz und Wert, Ereignis und Sinn, ist das Subjekt der Metaphysik. Begriffe wie Subjekt und Prädikat, von welchem ein Großteil menschlicher Weltanschauung abhängt, und nicht zuletzt die Metaphysik, haben ihre Wurzel in der ursprünglichen Begründung der Herrschaft, nämlich in der Opposition Herr-Knecht. Vom Standpunkt des gesellschaftlichen Lebens und seiner Herrschaftsverhältnisse aus eröffnet sich die Gelegenheit, Geschichte und Zeit anders zu deuten. Aber auf dieser Ebene ist eine andere als hermeneutische Begründung problematisch.

Wenn man die Vergangenheit mit dem Herrschaftskampf identifiziert, nämlich mit der Geschichte der Herrschaft und Herrschaftsverhältnisse (in dieser Geschichte kommt, anhand dokumentierbarer Gewalt und von Konflikten verschiedener Art, tatsächlich eine Humanität ans Licht, die unfähig war, eine Sinneinheit zu begründen, und damit die Unmöglichkeit einer Vollendung von Essenz und Existenz), dann gelangt man zu der Hypothese, dass diese so verstandene Geschichte und die Verwirklichung der Freiheit, das heißt die Realisierung des

jene Epoche definieren lässt, in der die Geschichte als Prozess und dieser näher hin als Fortschritt gedeutet wurde, für den konsequenterweise das Neueste, verstanden als das jeweilige Resultat alles Vergangenen, auch das Beste ist“ (Weiß G. M., *Gianni Vattimo Einführung*, 29).

Menschenwesen, von einer metaphysischen Legitimation (Übersinnliches, Gott, Vernunft, Fortschritt, Proletariat, Finanzmarktmacht) abhängig ist und diese (metaphysische Legitimation) maßgebend die Entstehung und Bewahrung von Werten bestimmt.

Zu der so verstandenen Geschichte kann man, und zumindest das versucht der Turiner Philosoph zu verteidigen, die von Nietzsche vorgeschlagene Theorie der „Ewigen Wiederkehr“ als eine Art des Denkens bezeichnen, die in einer profetisch-allegorischen Sprache auf die Befreiung hinweist, vom alten Menschen zum neuen Menschen. Es handelt sich um die Befreiung von dem Konflikt, der der Geschichte innewohnt und der die Herrschaftsverhältnissen bestimmt.³⁰⁸ Die Vergangenheit als Geschichte der metaphysisch legitimierten Trennung von Existenz und Sinn kann nur anhand einer neuen „Natur“ des Menschen erlöst werden. Es reicht nicht, eine metaphysische Struktur der Welt anzuerkennen und zu dekonstruieren. Die „Ewige Wiederkehr“ könnte dazu dienen, aus dieser Sackgasse herauszukommen. „Mit der Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen wird das »ekstatisch-funktionale« Zeitmodell unhaltbar, da wenn jeder Augenblick immer schon war, immer sein wird und immer ist, die Rede von Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart nicht mehr sinnvoll ist. In der Ewigen Wiederkehr des Gleichen ist nämlich jeder Augenblick zugleich seine eigene Vergangenheit, d.h. sein Grund und seine eigene Zukunft, d.h. sein *telos*. Dies aber bedeutet, dass in der Nietzscheanischen Zeitkonzeption der Augenblick und der ihn lebende Mensch seine »Bedeutung« nicht außer sich hat, sondern in sich. Dieser nicht mehr entfremdete Mensch ist der »Übermensch«.“³⁰⁹

5.3. *L'oltreuomo* als nicht „versöhntes“ Subjekt der Dialektik

Wenn die Theorie der „Ewigen Wiederkehr“ nicht als reine Sinnlosigkeit des Werdens gefasst wird, sondern als Willensakt, der mit der Begründung einer Welt, wo die Bedeutung nicht mehr die Existenz transzendiert, einhergeht, dann muss diese Theorie von der Bildung eines neuen Subjekts gestiftet sein. „*Also sprach Zarathustra*“, das Buch, wie Vattimo es nennt, „ewige Wiederkehr“ beschreibt, verweist in der Rede „Von den drei

³⁰⁸ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 257.

³⁰⁹ Weiß G. M., *Gianni Vattimo Einführung*, 52. „Wesentliches Merkmal dieser ekstatisch-funktionalen Zeitlichkeit [ist], dass jeder Augenblick der Zeit seine Bedeutung nicht in sich selbst, sondern in anderem hat: in den Augenblicken, die ihm vorausgehen und in denen, die ihm folgen; und das deshalb jeder Augenblick auch versucht, sich irgendwie des Sinnes zu bemächtigen, indem er alle anderen Augenblicke zu vernichten trachtet in einer Abfolge, in der sich ein ähnlicher Kampf abspielt, wie derjenige zwischen Kindern und Vätern nach einem typisch ödipalen Schema“ (Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 250, übersetzt von Martin G. Weiß, in: *Gianni Vattimo. Einführung*, 28).

Verwandlungen“ auf die Erneuerung des Subjekts als Verwandlung des Geistes (Kamel, Löwe und Kind).³¹⁰ Das Kamel („der tragsame Geist“) stellt ein unterworfenen Subjekt der metaphysischen Tradition dar. Der Löwe vertritt das Subjekt, welches sich von der Unterworfenheit befreit hat. Der Löwe ist noch unfähig neue Werte zu schaffen, aber bildet „Freiheit zu neuem Schaffen“. Die letzte Verwandlung des Geistes, das Kind, ein Neubeginn, ein Spiel der Interpretationen (Spiel des Schaffens, neue Werte), ein Ja-Sager jenseits der Opposition Ich-Welt (im Bewusstsein konstituiert sich eigentlich die Opposition Ich-Welt). Unschuld des Kindes heißt nicht bewusstlos und eben auch nicht eine neue Art von Bejahen und Verneinen (Dialektik) derselben Wirklichkeit. Wenn man im Geist des Kamels eine Gegenüberstellung von Subjekt und Welt gerechtfertigt findet, weil diese Stufe noch vom „Konflikt“ getragen und geprägt ist, und eben deswegen, weil das Bewusstsein und das Zur-Kennntnis-Nehmen der Freiheit sich in Gegenüberstellung zu Trieben, Leidenschaften, Unwissen fortgesetzt hat, dann befreit sich das Kind genau von dieser Gestalt des Subjektes in der letzten Verwandlung des Geistes.

Das Ja des Kindes, so Vattimo, besteht in einem freiem Akt, der es befähigt, sich den Werten nicht zu unterwerfen, sondern „neue Werte“ zu schaffen, das heißt, nicht mehr vorhanden zu sein und zu wirken (handeln) in Abhängigkeit von den Werten (die Existenz und Handeln transzendieren), sondern die eigentliche Existenz als perfekte Koinzidenz von Sein und Bedeutung frei zu erschaffen.³¹¹ Es ist eine Verwandlung von einem unterworfenen Subjekt zu einem neuen Zustand des Subjekts als Identifizierung von Existenz und Wert.

Der Ausgangspunkt für diese Überlegung war die These, dass das Bewusstsein als Verinnerlichung der Herrschaftsverhältnisse eine notwendige Separation zwischen Existenz und Sinn voraussetzt, eine Separation, die das Bewusstsein als solches und als Organ der Übertragung von Herrschaftsverhältnissen begründet. Die Theorie der ewigen Wiederkehr stellt sich gegenüber den Herrschaftsverhältnissen als ursprünglicher Trennung von Herrschaft und Knechtschaft in einer radikale Opposition.

Eine Begründung der Sinneinheit in einer Welt, die gemäß der Logik der Herrschaft strukturiert ist, gibt es nicht. Das ist nach Vattimos Meinung die wahre und wesentliche Neuheit der Bearbeitung von Nietzsches Lehre der „Ewigen Wiederkehr“.³¹² Das, was die Lehre der „Ewigen Wiederkehr“ verneint, und hier muss man das noch einmal wiederholen,

³¹⁰ Vgl. Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra*, [KSA IV], 29-31.

³¹¹ Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 214.

³¹² Vgl. ebd. 268-269.

ist nicht primär die Zeit, sondern die Struktur der Herrschaft, an die die verschiedenen Zeitauffassungen (die lineare der Historismus, die quantitative der Mechanik, die ekstatische des Existenzialismus) gebunden sind.³¹³ Eine neue Welt ist denkbar – eine Welt, in der die Trennung von Herr und Knecht nicht mehr existiert. Nietzsches Theorie der „Ewigen Wiederkehr“ ist kein theoretisches Konzept, sondern eine Ankündigung, welche eine neuartige Erfahrung vorschlägt, eine praktische und radikale Verwandlung der Art des Seins des Menschen. Die Analogie *Zarathustras* zu der prophetischen Ankündigung der Bibel ist evident und damit auch die Aktualität der Hermeneutik – aber natürlich eine Hermeneutik, die von dem Siegel der „Technik des Verstehen“ befreit ist. *L’Oltreuomo*³¹⁴ (Übermensch) ist jener, der jenseits der Beherrschenden lebt, jenseits der metaphysischen Konnotationen von Herrschaft und Autorität, seine Superiorität (nicht *Super-uomo* sondern *Oltre-uomo*) ist eine hermeneutische Superiorität.³¹⁵ Diese hermeneutische „Superiorität“ versetzt den Menschen in die günstige Lage, fähig zu sein, die Sinneinheit zu begründen, genau dort, wo der *bisherige* (metaphysisch geprägte) *Mensch* gescheitert ist. Dieser glückliche Mensch hat einen „Kontratypus“ in der Tradition der abendländischen Tradition. Vattimo verweist auf das Hegelsche *unglückliche Bewusstsein* in der *Phänomenologie des Geistes*.

5.4. Die Logik der Herrschaft anhand des Bildes Herrschaft-Knechtschaft

Um die Grundlagen zur „Kritik des Subjekts“ zu vertiefen, ist die Konfrontation zwischen Nietzsches *Oltreuomo* als glücklichem Menschen und Hegels Auffassung des *unglücklichen Bewusstseins*³¹⁶ (als Synthesis der inneren Erfahrung der Zerrissenheit von Unwandelbarkeit und Unendlichkeit [abstrakte Freiheit 1. *Stoizismus*³¹⁷] und Wandelbarkeit des Endlichen [in der Welt zu verwirklichende Freiheit 2. *Szeptizismus*]), so wie es der Turiner Philosoph in *Il soggetto e la maschera* ausführt, für dieses weitere Anliegen nützlich. Warum? Deswegen, weil beide deutsche Philosophen die Logik der Herrschaft (Konflikt Herr-Knecht) auf verschiedene Weisen thematisiert haben.

³¹³ Ebd. 269-270.

³¹⁴ Vattimo übersetzt das Wort *Übermensch* mit *oltreuomo* und nicht wie gewohnt mit *superuomo*.

³¹⁵ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 274.

³¹⁶ Im letzten Sinn ist das *unglückliche Bewusstseins* bei Hegel das Bewusstsein von der Endlichkeit des Ichs (vgl. Ludwig R., *Hegel für Anfänger. Phänomenologie des Geistes. Eine Lese-Einführung*, dtv, München 1997, 108).

³¹⁷ „Im Denken ist das Bewusstsein frei, frei von allen Situationen der Welt und frei von persönlichen Lebensbedingungen. Diese Freiheit des denkenden Selbstbewusstseins versieht Hegel mit einem Etikett. [...] *Stoizismus*“ (Ludwig R., *Hegel für Anfänger*, 103). Bei der stoischen Haltung gibt es keinen Unterschied zwischen Sklaven, Freiem oder König, Reich oder Arm.

Bei Nietzsche ist der Konflikt zwischen Herr und Knecht der Ursprung jeder Zivilisation. Dieser Konflikt bestimmt auch die Strukturen des Bewusstseins und die der Subjektivität. Der *Übermensch*, so interpretiert ihn der Turiner Philosoph, überwindet durch seine eigene Entscheidung nicht nur die Bedingungen des Konfliktes, sondern auch den Konflikt als solchen (Gewalt der Wille ist noch innerhalb der Logik der Herrschaft bestimmbar). Der Wille zur Macht *als* Kunst, wie bereits in dieser Untersuchung hingedeutet, hat für Vattimo eine hermeneutisch-destruierende Funktion gegenüber hierarchischen Beziehungen und ist damit weit weg von der Auffassung des Wille zur Macht als einer Art rationaler und technischer Herrschaft bezüglich der menschlichen Anliegen mit all ihren impliziten oder expliziten Gewaltimplikationen.

Bei Hegel ist der Konflikt Herr-Knecht eine positive Etappe (Zwischenstation) der Phänomenologie, welche das Ich von dem empirischen zum philosophischen, von der Empfindung zum Geist aufhebt. Nun fragt sich Vattimo, ob die dialektische Entwicklung von verschiedenen sukzessiven phänomenologischen Bildern – wodurch das Selbstbewusstsein ursprünglich geformt wird – den Konflikt Herr-Knecht wirklich überwindet. Oder, ob das Modell des Konflikts nicht nur eine Zwischenstation, welche in der Ausarbeitung der Subjektivität überwunden und aufgehoben wird, sondern auch – und das ist Gianni Vattimos Arbeitshypothese –, eine archetypische philosophische Konstruktion ist.³¹⁸

Nach Gianni Vattimos Meinung ist das *unglückliche Bewusstsein*, welches das phänomenologische Moment des Selbstbewusstseins abschließt – jenes Moment, das von dem Konflikt Herrschaft-Knechtschaft eröffnet worden war – nicht jenseits des Konfliktes, sondern nur die Wiederherstellung des Konfliktes auf der Ebene der Innerlichkeit. Alle Bilder des Selbstbewusstseins (*Skeptizismus, Stoizismus und unglückliches Bewusstsein*) stellen auf verschiedenen Innerlichkeitsebenen den Grundkonflikt Herr-Knecht wieder her. Dieser Grundkonflikt Herrschaft-Knechtschaft ist nicht nur das erste Moment des Selbstbewusstseins, sondern, in der Interpretation des Turiner Philosophen, eine Art allgemeiner Definition der ganzen Welt des Selbstbewusstseins selbst, das sich schließlich inwendig in den drei erinnerten Momenten (*Skeptizismus, Stoizismus und unglückliches Bewusstsein*) artikuliert. Der allgemeine Sinn des Konfliktes Herrschaft-Knechtschaft besteht in der Verwirklichung des Selbstbewusstseins, eines Selbstbewusstseins, welches nur realisiert werden kann, insofern es von anderen Selbstbewusstseinen wechselseitig anerkannt wird. Nach gegenseitiger Anerkennung zeigt sich doch das Selbstbewusstsein als *unglückliches*

³¹⁸ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 278.

Bewusstsein. Der Sinn des *unglücklichen Bewusstseins* (bei Hegel) ist das Bewusstsein von der Endlichkeit des Ich. Jedoch in Vattimos Deutung heißt dies, dass man den Sinn eigentlicher Existenz, das Warum des Leidens usw., („irgendwer muss daran schuld sein“) jenseits von sich selbst suchen müsse, letztlich in Gott. Hier stellt der Turiner Philosoph eine Parallele zwischen Hegels *unglücklichem Bewusstsein* und Nietzsches *Racheimpulse* als die eines konfliktgeladenen Bewusstseins her (durch die Verdrängung des Rachetriebes wird eine Verinnerlichung des Menschen erzwungen, die zur Entstehung von Sünde, Schuld usw. führt). Der Mensch des Ressentiments bei Nietzsche, so Gilles Deleuze, „muss sich notgedrungen ein Nicht-Ich ausdenken, sich dann diesem Nicht-Ich entgegensetzen, um sich schließlich als Selbst zu setzen“³¹⁹.

Die Verinnerlichung des Konfliktes einerseits (Hegel) und die Entlarvung der konfliktgeladenen Struktur des Bewusstseins (Nietzsche) andererseits sind Ereignisse, die die europäische Kultur bestimmt haben. Doch Vattimo gibt seine eigene Interpretation. Die Hegelsche Entwicklung des Selbstbewusstseins auf Grund des Konfliktes Herr-Knecht, eines Konfliktes, der verinnerlicht und als Folge im *unglücklichen Bewusstsein* aufbewahrt wird, ist als Behauptung zu verstehen, dass der Konflikt für die Bildung jedes Bewusstseins nötig ist. Eine These, die sich in der Psychoanalyse konkretisiert hat. Allerdings wird in dieser Hinsicht die von Nietzsche entlarvte konfliktbeladene Struktur des Bewusstseins nur in eine Richtung entfaltet. Der gegenwärtige Mensch hat eine konfliktbeladene Struktur des Bewusstseins und von dieser Prämisse aus entwickelt man die These, dass der gegenwärtige Menschen nicht anders sein kann. Ist die Auffassung von der Gegensätzlichkeit zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip, der Sublimierung als notwendige Basis jeder Zivilisation (Freud und die Psychoanalyse) nicht eine Auffassung, die den Konflikt kanonisiert? Wird in dieser Hinsicht die Möglichkeit eines Menschen, der an der Ketten-Krankheit³²⁰ (Metaphysik) nicht erkrankt ist, nicht abgelehnt?

Wird Hegel in den nachfolgenden Momenten der Phänomenologie (Vernunft-Geist) das *unglückliche Bewusstsein* wirklich aufheben? Die Trennung von der Bedeutung, das Scheiden von Sein und Wissen, ist der Motor des Ganzen der phänomenologischen

³¹⁹Deleuze G., *Nietzsche und die Philosophie*, (aus dem Französischen von Bernd Schwibs), Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 1991, 132. Der Sklave bedarf, um der Idee von Deleuze weiter zu folgen, „der Prämissen der Reaktion und der Verneinung, des Ressentiments und des Nihilismus, um eine scheinbare positive Schlussfolgerung zu erhalten“ (ebd. 132). Der Syllogismus des Sklaven hat großen Erfolg in der Philosophie in der Form der Dialektik gehabt. Deleuze bezeichnet „die Dialektik als Ideologie des Ressentiments“ (ebd. 133). Es ist bekannt, dass Deleuze ein Kritiker der Dialektik war, weil die Dialektik die Unterschiede (Differenzen) in der Identität verneint.

³²⁰Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches II*, 702, [KSA II].

Entwicklung. Doch dieses Scheiden hat ihren Ursprung und sein archetypisches Moment im Konflikt Herr-Knecht oder, wenn man es so will, in der ursprünglichen Konfliktsituation des Selbstbewusstseins. Vattimos Konklusion lautet, dass die Dialektik selbst vom Kampf her modelliert ist.³²¹ Der Konflikt wird nicht mit der Synthese überwunden, sondern nur in eine neue einheitliche Form gegossen, die dann die Basis für weitere Konflikte abgibt.

Nietzsche entlarvt die Verknüpfungen, die zur Gründung des Konfliktes in der Entstehung und Entwicklung des Bewusstseins führen, und wird sie nicht nur anerkennen und innerlich zu überwinden versuchen, sondern weist anhand der Lehre der „Ewigen Wiederkehr“ auf die Möglichkeit eines neuen Experiments hin, und zwar dem einer Humanität, die von den Strukturen der Herrschaft befreit ist.³²²

Nun ist die Frage, ob der neue Menschen, wie Vattimo ihn deutet, welcher die Erfahrung der Koinzidenz von Ereignis und Sinn in dem gegenwärtigen Leben macht, tatsächlich Angst und Tod und das Anstreben nach Unsterblichkeit (Elemente, die im Allgemeinen die unvollendete Bedeutung der Existenz rechtfertigen) überwindet. Die unvollendete Bedeutung der Existenz ist nicht das, wovon der Nihilismus sich ernährt, und zwar der Mangel an Sinn der Existenz. Auch das Fortsetzen des individuellen Lebens jenseits der Grenze des Todes ist in der Tat eine Erfahrung der Trennung von Sinn und Existenz (auch wenn authentische Erfahrung). Ist die Vereinigung von Begründung und Auflösung des Grundes, die in der Ontologie Heideggers durchleuchtet, nicht ein Hinweis, trotz hermeneutischer Einheit des Daseins, auf eine Erfahrung der Trennung von Existenz und Sinn?

5.5. Interpretation des Übermenschen als Skizze einer hermeneutischen Ontologie

Nach diesen notwendigen Erklärungen verschiedener Inhalte, die das Gerüst der „Ontologie der Verfalls“ darstellen, kann man zurück zu dem Aufsatz *Nietzsche und das Jenseits von Subjekt* zurückkehren, mit welchen dieses Kapitel eröffnet wurde. Nur kurz zuvor, wegen ihrer Klarheit, ist wichtig, auf die Erklärung von Martin Weiß bezüglich Vattimos Trennung von „faktischer Existenz“ und „Bedeutung“ hinzuweisen. Einer der Grundzüge der Metaphysik besteht „in der Entfremdung der »faktischen Existenz« (das

³²¹ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 276-281.

³²² Ebd. 281.

Einzelne, die Erscheinung, vor allem aber der Mensch) von ihrer »Bedeutung« (ihrem Sinn), wobei unter »Bedeutung« die Wahrheit einer Sache zu verstehen ist, d. h. ihr *Sein*, insofern die Wahrheit einer Sache das bedeutet, was sie *ist*. [...] Ebenso wie der jeweilige Augenblick in der metaphysischen Zeitkonzeption nicht in sich selbst sinnvoll ist, sondern ihm sein Sinn – das, was er ist, seine Wahrheit, d.h. sein *Sein* – von der Zukunft (*telos*) und/oder von der Vergangenheit (*arche*) zukommt, wird auch das Einzelne lediglich als Fallbeispiel eines Allgemeinen verstanden, womit es seine Wahrheit, sein Wesen, und d.h. sein *Sein* immer außer sich hat. Ebenso wie jeder Augenblick in der Metaphysik sein *Sein* außer sich (in der Zukunft bzw. der Vergangenheit) hat und jedes Einzelne von sich entfremdet ist (insofern es sein *Sein* im Allgemeinen hat), ist auch der Mensch, die »faktische Existenz«, entfremdet. Auch beim Menschen äußert sich die Entfremdung darin, dass er in der Metaphysik sein *Sein*, d.h. seine Wahrheit, außer sich hat. Die Wahrheit des Menschen, sein *Sein*, ist für Vattimo mit Heidegger nun allerdings das *Sein* selbst, insofern der Mensch das seinsverstehende Seiende ist, d.h. mit dem Seienden im Ganzen und dessen Dass-es-ist (dessen Erscheinen) in Bezug steht. Der Mensch ist seinem, bzw. *dem* *Sein*, in der Metaphysik vor allem deshalb entfremdet, weil diese den Menschen als Subjekt und das *Sein* als Objekt, bzw. Gegenstand, fasst, womit das *Sein* (des Menschen) als (Vollzug) des Erscheinen(s) von Seiendem nie in dem Blick kommen kann. Die seinsvergessene Metaphysik, die das *Sein* (d.h. auch das »Wesen« des Menschen, insofern der Mensch das seinvollziehende Seiende ist) wie ein Seiendes von der Seinsart des Vorhandenen betrachtet und letztlich auch den Menschen auf das objektive Subjekt, d.h. ebenfalls auf ein bloß Vorhandenes, reduziert, ist nicht mehr in der Lage, das »Zusammengehören von *Sein* und Menschen« zu thematisieren. Vattimo spricht in diesem Zusammenhang von der »Wiederaneignung (*riappropriazione*)« des *Seins* durch das menschliche Dasein, die er, wie angedeutet, in der objektivistischen Konzeption des *Sein* in der Metaphysik für unerreichbar hält. Für Vattimo kann sich das Zusammengehören von *Sein* und Menschenwesen, also das, was er die »Wiederaneignung« des *Seins* durch den Menschen nennt, erst dann zeigen, bzw. ereignen, wenn die objektivistischen Vorentscheidungen der Metaphysik, sowohl in Bezug auf das *Sein* als auch in Bezug auf den Menschen, aufgegeben werden³²³.

Zieht man spätere Überlegungen Vattimos (ab *Jenseits vom Subjekt* 1980) in Betracht, könnte man sagen, dass Vattimo selbst die Trennung von Sinn und Existenz zu hart „metaphysisch“ formuliert hat. Das Verhältnis zwischen dem „Ideal“ der totalen

³²³ Weiß G. M., *Gianni Vattimo. Einführung*, 39-40.

Wiederaneignung des Wissens und den Strukturen der Herrschaft muss durch eine „schwache Ontologie“ (ein Terminus, der die „Ontologie des Verfalls“ ersetzt, aber auf dasselbe hinweist) abgeschwächt sein. Der letzte Satz des Vortrages *Dialektik, Differenz, Schwaches Denken* (1983) schildert auch die Manier des weiteren Vorgehens: „das Sein bei seinem Untergang begleiten und derart eine übermetaphysische Humanität vorzubereiten“³²⁴.

Nun bevor man sich auf eine „übermetaphysische Humanität“ vorbereitet, muss man weiter die Reifung der „Ontologie des Verfalls“ durchleuchten, daher zurück zu Vattimos Aufsatz *Nietzsche und das Jenseits vom Subjekt*. Von „verschonten Subjekt“ her, ist nur dann die Argumentation gerechtfertigt, wenn man einige Grundkriterien erfüllt und zwar, wenn man es „als Zielpunkt einer Bewegung der *Aufhebung*, der Überwindung betrachtet, die sowohl das Bewusstsein, wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, als auch die Institutionen (wie in der *Rechtsphilosophie* und dann umfassender und radikaler in der Marxschen Idee einer revolutionären Aufhebung der Entfremdung) betrifft“.³²⁵ Bei Nietzsche ist das nicht der Fall. Der *Übermensch* kann nicht als „versöhntes Subjekt“ verstanden werden, weil er sich als metaphysisches Subjekt nach der gegenwärtigen Erfahrung der hermeneutischen Philosophie als Denkerfahrung der „Krise der Begründungsbegriffe“ nicht mehr rein „dialektisch“ erfahren lässt.

Nietzsches *Übermensch* hat zwar, nach Vattimos Angaben, einige Merkmale, die ihn in der Nähe des versöhnten Subjekts situieren, doch, in einem engeren Sinn betrachtet, macht Nietzsche vermittels der Radikalisierung der Subjekts-Kritik Schluss mit der Auffassung des Subjekts als letzter Einheit vernünftiger Weltauffassung (das kognitive Schema von Subjekt und Objekt, das innerhalb des vorstellenden Denkens gilt) und weist auf den eher „geschaffenen“ Charakter des Subjekts hin. „Man kann nicht von „Dingen an sich“ sprechen, schreibt Nietzsche in einer seiner Notizen zum *Willen zur Macht*, denn es gibt kein Ding, das sich nicht auf einen Bedeutungshorizont beziehen würde, der sein Gegebensein ermöglicht. Wenn das so ist, dann müssen wir sagen, dass die Dinge Werke des Subjekts sind, die von ihm dargestellt, gewollt und ausgeführt werden. Aber auch das Subjekt ist etwas auf analoge Weise „Produziertes“, *Geschaffenes*, ein „Ding“ wie alle anderen.“³²⁶ Das Subjekt ist, Nietzsches Hypothese zufolge, keine *causa prima*, auf die man in dialektischer Weise zurückgehen könnte; es ist ein Oberflächenphänomen³²⁷. Die gewonnenen Merkmale des

³²⁴ Vattimo G., *Dialektik, Differenz, Schwaches Denken*, 97.

³²⁵ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 38.

³²⁶ Ebd. 41.

³²⁷ Ebd. 42.

Subjekts, die man in der Denktradition der Geschichte des Abendlandes findet, sind nichts anderes als Früchte von Interpretationen und Metaphorisierungen die durch soziale Herrschaftsbeziehungen bestimmt sind.³²⁸

Die Philosophie Nietzsches stellt sich gegen jene Weise des Argumentierens, die die abendländische metaphysische Tradition gekrönt hat und die unter der edlen Absicht stand, die wahre Natur des Menschen mit dem Instrument des kritischen Denkens erneut in einer einheitliche Perspektive wiederzugewinnen.

Die Humanität – die wahre Natur des Menschen – wurde (je nach Zeitgeist) durch Glauben, Weisheit oder Wissenschaft in einer einheitlichen Perspektive mittels neuer Weltanschauungen neu zementiert, frisiert und in den Epochen der Krisen auch gerettet. Der Bedarf, nach einer wahren Natur des Menschen zu fragen, scheint für Nietzsche nicht mehr gegeben zu sein.³²⁹ Die Hinweise, denen man in Nietzsches Werken begegnet, sind nach Vattimos Angaben nichts anderes als Andeutungen, die in Richtung einer Überwindung des vorstellenden Denkens des Humanen führen.

Wenn Vattimo in seinem Nietzsche-Buch *Il soggetto e la maschera* Nietzsches *Übermensch* als den Entlarver des metaphysischen Subjekts und als Boten einer befreiten Welt deutet, dann wird er im Werk *Jenseits vom Subjekt* die erste Deutung in einer Perspektive der Überwindung des metaphysischen Denkens weiter bearbeiten, zugleich aber die Deutung des *Übermensch* als Boten einer befreiten Welt, einer Befreiung, die zu der Umwälzung der bestehenden gesellschaftlich-politischen Strukturen und damit zu der Gestaltung einer alternativen Humanität führen sollte, suspendieren.

Nietzsches Begriff des Übermensch ist weder die Potenzierung des Humanen noch die Entfaltung und Vollendung der metaphysisch-humanistischen Tradition, die zu dem Endergebnis geführt habe, „dass der Nietzsche Über-Mensch und mit ihm der Entwurf einer Wiedergeburt der tragischen oder dionysischen Kultur der bisherigen Tradition in einem Verhältnis der dialektischen Überwindung verbunden bleibt, die zwar Aufhebung, aber zugleich auch Bewahrung und Bestätigung ist. Während jedoch einerseits die plausibelste Definition des Begriffs des Über-Menschen bei Nietzsche jene ist, die ihn in Bezug auf eine Identität von Ereignis und Sinn denkt, so gibt es andererseits gute Gründe zu glauben, diese Koinzidenz rechtfertige keineswegs eine Identifikation des Nietzscheanischen *Übermensch*

³²⁸ Vgl. ebd. 44.

³²⁹ Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, [KSA 12], 5 [71]3, 212.

mit dem »versöhnten Subjekt« der dialektischen Philosophie. Und vor allem: Der *Übermensch* kann nicht als versöhntes Subjekt verstanden werden, weil er sich nicht als *Subjekt* denken lässt. Der Subjekt-Begriff selbst ist einer der konstanten Zielpunkte des Entlarvungswerkes, das Nietzsche gegen die Inhalte der Metaphysik und der platonisch-christlichen Moral richtet³³⁰.

Die Kategorie des Grundes, die der Metaphysik angehört, ist strikt mit dem Vertrauen in das Subjekt verbunden. „Das Universum der Metaphysik, das die Kategorie des *Grundes*, des Fundaments beherrscht, ist gezeichnet von dem abergläubischen Vertrauen in das Subjekt: Dieser Aberglaube lässt uns alles in der Perspektive des Tuns und Leidens betrachten. Diese Perspektive ist die Folge des Willens, einen Verantwortlichen zu finden, eines Willens, der allerdings durch das Gefühl der Furcht bedingt ist, das seine Rechtfertigung in der Realität hat, in der eine von aller technischen Beherrschung noch freie Natur als ständige Bedrohung erscheint. Und diese Furcht ist Anlass zur Konstitution einer komplexen metaphysischen Vision der Wirklichkeit (bzw. für die Bestimmung von Ursachen) durch die komplexe Vermittlungen gesellschaftlicher Herrschaft.“³³¹

Nietzsches Kritik an der Moral und an der platonisch-christlichen Metaphysik sind hervorragende Argumente für Vattimo, um die Destruktion des Subjektbegriffes zu rechtfertigen. Diese Tatsache schließt auch die Arbeitshypothese aus, Nietzsches *Übermenschen* als Subjekt zu bezeichnen.

Das „Über“ von Nietzsches *Übermenschen* ist nicht eine Aufhebung dialektischer Natur, sondern Vattimo zufolge ist es „im Rahmen des Modells der charakteristischen Struktur von hermeneutischen Erfahrung gedacht. Diese Erfahrung denkt Nietzsche in einer radikal meta-metaphysischen Weise, das heißt aber nicht als Zugang zum Sein nach der Entfernung der Masken, die dieses aufgesetzt hat oder die ihm aufgezwungen wurden, sondern als wahres *Geschehen des Seins* (und damit im Grunde als Erhöhung des Seins)“.³³² Hermeneutik ist kein Prozess der Entlarvung, vermittels dessen man die wahre Essenz des Menschen und des Seins formulieren könnte. Trotzdem, man verzichtet nicht auf den innenwohnenden emanzipatorischen Charakter des Wissens, sondern man insistiert lediglich auf der Tatsache, dass jedes Sich-geben von etwas als etwas Perspektive ist. Somit ist

³³⁰ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 40.

³³¹ Ebd. 43-44.

³³² Ebd. 50.

Demaskierung nicht das In-Besitz-Nehmen der Wahrheit, die versteckt oder vertuscht wird oder von Irrtümern verdeckt ist, sondern die Ankündigung eines Seins-Ereignisses.

„Die Mechanismen einer Konstruktion-Destruktion des Subjekts als Ergebnis eines komplexen Spiels der Metaphern, der verschiedenen Arten der „Erkennung“ und Berichtigung der Kräfte, sind das, was Nietzsche in seiner monumentalen Vorarbeit zum *Willen zur Macht* zu beschreiben versuchte, in jenem Werk, das sich damit als Skizze einer hermeneutischen Ontologie im doppelten Sinne dieses Wortes darstellt: ein Wissen vom Sein, das von einer entlarvenden Rekonstruktion der menschlichen, allzumenschlichen Ursprünge der Werte und der höchsten Ziele der traditionellen Metaphysik ausgeht bzw. eine Theorie der Bedingungen der Möglichkeiten von Sein, das sich ausdrücklich als Resultat interpretativer Prozesse darbietet“³³³.

Nietzsches Interpretation des Übermenschen als Skizze einer hermeneutischen Ontologie, so wie sie der Turiner Philosoph zu deuten vorschlägt, bietet Stoff zu weiteren philosophischen Überlegungen – und war in einer doppelten Hinsicht.

In einem ersten Sinn impliziert die hermeneutische Ontologie den Verzicht auf eine noch in dialektisch-metaphysischer Weise aufgefasste Einheit des Subjekts, also auf die Einheit des Subjekts als Resultat eines dialektischen Identifikationsprozesses. Die normale Situation des Übermenschen, so wie der Turiner Philosoph es in den Aufsatz *Nietzsche und das Jenseits von Subjekt* unterstreicht, – und jetzt erfährt man eine Deutung, die mit dem Buch *Il soggetto e la maschera* nicht mehr kongruent ist –, ist eine Situation der Spaltung (keine Wiedergewinnung des Subjekts mit sich selbst). „Der gespaltene Über-Mensch ist auch und vor allem der Mensch „guten Charakters“, von dem eine Stelle aus *Menschliches, Allzumenschliches* spricht; dieser hat die Gewissheiten der Metaphysik ohne sehnsüchtige Reaktion aufgegeben in der Fähigkeit, die Vielfalt der Erscheinungen als solche zu schätzen. *Dieser* Über-Mensch ist der Mensch einer Welt der verdichteten Kommunikation oder besser noch: der *Metakommunikation*.“³³⁴

In einem weiteren Sinn ist die gewonnene hermeneutische Ontologie eine Theorie des Seins, nämlich eine Theorie des schwachen Seins. „Auch nach dem Ende der Metaphysik bleibt das Sein nach dem Muster des Subjekts bestehen. Jedoch dem gespalteten Subjekt, das der Über-Mensch ist, entspricht nicht mehr ein gedachtes Sein mit den Merkmalen der

³³³ Ebd. 60-61.

³³⁴ Ebd. 63.

Durchsetzungskraft, der Stärke, des Bestimmtheits, der Ewigkeit, der entfaltenen Aktualität, die die Tradition ihm stets zuerkannte.“³³⁵

5.6. Eine neue philosophische Aufgabe. Die Reifung der hermeneutischen Ontologie

Wie es auch im Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* mitgeteilt wird, ist Nietzsche jener Denker, der durch die Analyse der metaphysischen Subjektivität gezeigt hat, dass die starken Strukturen der Metaphysik, die in Begriffe wie zum Beispiel: Evidenz, Grund, Subjekt ausgedrückt sind, nicht anderes als Begriffe der Herrschaft sind, und dass folglich diese Begriffe „nur Formen der Versicherung des Denkens in Epochen sind, in denen die Technik und die soziale Organisation noch nicht in die Lage versetzt waren, wie es heute geschieht, in offeneren Horizonten zu leben, die weniger magisch garantiert sind. Die herrschenden Konzepte der Metaphysik – wie die Idee einer Totalität der Welt, eines einheitlichen Sinns der Geschichte, eines selbstzentrierten Subjekts, das eventuell fähig ist, sich selbst sich anzueignen – enthüllen sich als Mittel der Disziplinierung und der Versicherung, die im Angesicht der gegenwärtigen Dispositionskapazität der Technik nicht mehr nötig sind“.³³⁶ Daraus können wir schlussfolgern, dass die Kritik Nietzsches keine Ablehnung der Rationalität der Wissenschaft und der Technik ist, sondern eine Ablehnung der dialektischen Rationalität der Geschichte.

Diese neue Lektüre Vattimos bekräftigt einerseits die Hypothese, die in *Jenseits vom Subjekt* ausgearbeitet worden ist und die gleichzeitig auch im Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwachen Denken* weiter entwickelt wird, nämlich, dass Nietzsches *Übermensch* als „nicht-entfremdeter“ Mensch im marxistischem Sinne, also als ein versöhntes und wiederangeeignetes Subjekt, nicht mehr vorstellbar ist. Vattimos neue Perspektiven auf Nietzsches Schlüsselbegriffe, wie zum Beispiel dem des *Übermenschen* oder dem des *Nihilismus*, pflegen noch ein Befreiungsideal, ein Ideal, das sich jedoch „von jeder dialektischen Perspektive“³³⁷ unterscheidet.³³⁸ Das marxistische Projekt der Befreiung als

³³⁵ Ebd. 64.

³³⁶ Vattimo G., *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 85.

³³⁷ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 29.

³³⁸ „Die Dialektik [...] denkt noch immer in Bezug auf eine mögliche „vollkommene“, letzte, ganzheitliche Anwesenheit des Seins (auch wenn sie, wie in der negativen Dialektik Adornos oder im Utopismus Blochs, diese Vollkommenheit lediglich als regulatives Ideal begreift) und riskiert damit, uns überhaupt nicht zu befreien (die Entwicklungen des realen Sozialismus erscheinen mir in Hinblick auf diese Bedeutung der Marxschen Dialektik

realer Transformation und sozialer Emanzipation ist und bleibt nach Angaben des Turiner Philosophen ein dialektischer und rationalistischer Entwurf, welcher noch stark von einer metaphysischen Weltanschauung motiviert ist. Diese neuen Ergebnisse zwingen Vattimo jedoch, eine Selbstkritik an seinen Frühwerken zu üben.³³⁹ Der Versuch, durch Nietzsches genealogische Kritik die Marxsche Entfremdung von einer metaphysisch-dialektischen Weltanschauung zu befreien, ein Projekt, das sich im letztem Kapitel des Buches *Il soggetto e la maschera* durchsetzt, ist in den eigentlichen theoretischen Voraussetzungen ein Entwurf, der noch „Gefangener“ der dialektischen Vernunft bleibt. Vattimo teilt in seiner Selbstkritik der politischen-idealistischen Grundzüge seiner Nietzsche-Interpretation folgendes mit: „Ich habe lange Zeit geglaubt, gerade Nietzsches Über-Mensch sei das befreite Subjekt (eventuell auch das von der „Subjektivität“ befreite), dem es gelänge, die eigenen Erfahrungen endlich als identisch mit deren Bedeutung zu erleben, eben weil die Bedingungen der neuen Freiheit, die sich auch mittels einer revolutionären Veränderung der Gesellschaft verwirklichen sollten, jeden Rückfall in der Gegen-Finalität ausschließen würde.“³⁴⁰

Eine weitere Bekräftigung der Tatsache, dass die Interpretation von Nietzsches *Übermensch* Modifikationen erfahren hat, geht aus dem Gespräch zwischen Martin G. Weiß und Gianni Vattimo von 29. Juli 2002 (Berlin) hervor. In *Il soggetto e la maschera*, so Vattimo in seiner Antwort auf eine Frage von Martin Weiß, „habe ich versucht, Marx und Nietzsche zusammenzubringen. Ich bin dann aber davon abgekommen, nicht nur auf Grund theoretischer Überlegungen, sondern auch durch die konkrete geschichtliche Erfahrung, die ich im Italien der 70er Jahre gemacht habe. Kurz: der Terrorismus hat mich mit der Erscheinung des professionellen Revolutionärs konfrontiert, der mir alles andere zu sein schien als ein befreites Subjekt. Auf Grund komplizierter Argumentationen, die sich schwer zusammenfassen lassen, weil sie nicht nur die Theorie, sondern auch konkrete Lebensweisen im Umgang mit anderen betrafen, bin ich mir bewusst geworden, dass das revolutionäre Subjekt, wie es sich vor allem im Leninismus darstellte, in sich all jene Laster der Herren trug, die es stürzen wollte, und dass es sich beim befreiten Subjekt Nietzsches um etwas anderes handeln musste. Von der heutigen Warte aus gesehen liegen die Dinge aber noch komplizierter. Denn als ich im Vorwort zur zweiten Auflage von *Il soggetto e la maschera* all

keineswegs ‚zufällig‘, auch wenn ich nicht daran glaube, dass jene ausschließlich und notwendigerweise sich aus dieser herleiten lassen)“ (Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 34).

³³⁹ Vgl. Vattimo G., *Avvertenze alla seconda edizione*, in: *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*; Vattimo G., *Introduzione*, in: *Le avventure della differenza*, 5-15; Vattimo G., *Das Fliegenglas, das Netz, die Revolution und die Aufgabe der Philosophie*, 15-35; Vattimo G., *Il Nietzsche Italiano*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 273-280. Vgl. Azzarà G. S., *Un Nietzsche italiano*, 127.

³⁴⁰ Vattimo G. *Jenseits vom Subjekt*, 31.

dies formulierte, also, dass das versöhnte Subjekt Nietzsches nicht das Subjekt ist, das Lenin zufolge die Macht ergriffen hat, dachte ich damals doch immer noch an ein mögliches versöhntes Subjekt im Sinne Marcuses. Gleichzeitig findet sich aber bereits in der ersten Auflage meines Buches beispielweise eine starke Begeisterung für die künstlerische Avantgarde des 19. Jahrhunderts, die nicht gut zu einem Konzept versöhnter Subjektivität passt, ja sogar dessen Gegenteil darstellt. Dahinter verbirgt sich eine Problematik, die ich noch nicht ganz gelöst habe, oder besser, eine Problematik, die ich mit dem Konzept der Schwächung gelöst zu haben glaube.“³⁴¹

Dank eines tieferen Dialogs Vattimos mit den Denkern der Dialektik des 20. Jahrhunderts,³⁴² wie man ihn im Aufsatz „*Dialektik, Differenz, schwaches Denken*“ findet, ist es ihm möglich, die eigenen philosophischen Einstellungen zu ändern und gleichzeitig das philosophische Werk in Richtung des „schwachen Denkens“ zu steuern. „Das Zentrale bei Sartre und in der Dialektik des 20. Jahrhunderts, das die Lehre von Marx und seine Kritik an den idealistischen Zügen Hegels hervorhebt, ist das Bewusstsein der problematischen Beziehung zwischen Totalität und Wiederaneignung“³⁴³. Der Turiner Philosoph „entdeckt“ die innere Inkonsistenz des Ideals der Wiederaneignung und weist damit auf die „Krise des dialektischen Denkens“ hin. Diese Entdeckung hat als direkte Folge eine Distanzierung von den philosophisch-politischen Revolutionsideen. „Der Reiz der Revolutionsideen, [...] liegt ganz in der Hoffnung, dass es einen Augenblick der „absoluten“ Verbindung mit dem absoluten Wert geben könnte, einen Augenblick der Identifikation von Ereignis und Sinn, von Dasein und Ideal.“³⁴⁴ In dieser Hinsicht bezeichnete der Turiner Philosoph die revolutionären Vorstellungen als Denkart, die noch der platonischen Unterscheidung zwischen einer Welt des eigentlichen Seins und einer Welt des Scheins, der Unordnung, der Uneigentlichkeit verhaftet sind. Die platonische Zwei-Welten-Lehre und die damit verbundene „Ausstattung des Seins mit den Attributen Ewigkeit und Beständigkeit, als die wichtigste Mystifikation der Ideologie“³⁴⁵ wertet Vattimo als „platonischen Betrug“. „Aufgrund dieser Mystifikation wäre

³⁴¹ Weiß G. M., *Die Stärke des schwachen Denkens. Ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, in: Weiß G. M.: *Gianni Vattimo. Einführung*, 171.

³⁴² „Bei der Entwicklung des dialektischen Denkens im 20. Jahrhundert leuchtet eine dissolutive Tendenz auf, die das dialektische Schema nicht mehr zu kontrollieren vermag; diese Tendenz wird sichtbar in der benjaminschen Mikrologie, in der adornschen ‚Negativität‘ und im Utopismus Blochs. Die Bedeutung dieser Tendenz besteht darin, zu beleuchten, dass der dialektische Annäherungsversuch an das Problem der Entfremdung und der Wiederaneignung zutiefst mitschuldig an der Entfremdung ist, die er bekämpfen soll: die Idee der Totalität und jene der Wiederaneignung, Stärken jedes dialektischen Denkens, sind noch metaphysische, nicht kritisierte Begriffe“ (Vattimo G., *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 85).

³⁴³ Vattimo G., *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 81.

³⁴⁴ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 25.

³⁴⁵ Ebd. 17.

es Aufgabe der Erkenntnis, die Wahrheit, ein Urprinzip, einen gesicherten und endgültigen Bezugspunkt zu entdecken: eben den Punkt, auf dem das Dasein zusteuert und von dem dieses auch praktische ‚Direktiven‘ erhält.“³⁴⁶ Die Auflösung eines endgültigen Bezugspunkts menschlicher Reflexion (also auch die Auflösung des Subjekts) versetzt Vattimo in die Lage zu behaupten, dass die Revolution „vielleicht wie der Krieg Residuum barbarischer Zeiten *ist*, das nie wirklich die neue Geschichte des emanzipierten Menschen herbeiführen wird“.³⁴⁷

Die Verschärfung der sozialen Komplexität in der Epoche der Spätmoderne und damit die Forderung des spätmodernen Menschen nach einer neuen Daseinsauffassung führt Vattimo zu der Idee, dass: „das Ideal eines Subjekt als versöhntes Selbstbewusstsein, als wieder-in-Besitz-genommenes Ich seine Bedeutung“³⁴⁸ verloren zu haben scheint und dass heute „neue Menschlichkeitsideale möglich *sind*, die nicht mehr an die metaphysische Subjektauffassung gebunden sind. Darin, so scheint es mir, trifft sich Heideggers Polemik gegen den Humanismus mit der Lehre Nietzsches“³⁴⁹.

Das Elastischwerden des sozialen Systems und der Zerfall der Metaphysik (der Subjektmetaphysik) bedeuten nicht, dass die Philosophie eine ästhetische Aktivität wird. Vattimo versucht die Philosophie neu zu denken „im Lichte einer Konzeption von Sein, die sich nicht mehr durch ihre ‚starken‘, von der Metaphysik stets bevorzugten Merkmale (artikulierte Präsenz, Ewigkeit, Evidenz, in einem Wort: Autorität und Herrschaft) im Bann halten lässt. Ein anderer, ‚schwacher‘ Begriff von Sein ist nicht nur den Ergebnissen der Philosophie Nietzsches und Heideggers angemessener, sondern [...] auch hilfreich, die Erfahrungen von Massengesellschaften nicht ausschließlich negativ, in Sine von Zerstörung des Menschlichen, von Entfremdung usw., zu denken“³⁵⁰.

Die neue philosophische Aufgabe, die in diesem neuen Kontext entsteht und die von Vattimo bearbeitet wird, ist von einem spezifischen Anreiz begleitet, nämlich die hermeneutische Ontologie zu reifen, und das heißt „der Vorschlag einer ontologischen und nicht nur soziologischen, psychologischen, historisch-kulturellen Lektüre des menschlichen Daseins im Rahmen seiner spätmodernen, postmodernen, technologischen Bedingungen“³⁵¹.

³⁴⁶ Ebd. 17.

³⁴⁷ Ebd. 24.

³⁴⁸ Ebd. 30.

³⁴⁹ Ebd. 30.

³⁵⁰ Ebd. 12.

³⁵¹ Ebd. 13.

Maurizio Ferraris betrachtet den hermeneutischen Vorschlag Vattimos als eine Spielart des italienischen Wegs zur Postmoderne, eine Spielart des Denkens, die wahrnimmt, dass eine Wiederherstellung der humanistischen Tradition des Abendlandes durch Kategorien des Grundes in der Philosophie sich erschöpft hat.³⁵²

Dario Antiseri³⁵³ deutet Vattimos „schwaches Denken“ als Denkart des Endes der Moderne, einer Epoche, die von Descartes bis Nietzsche reicht und die, wie der Turiner Philosoph sie selbst beschreibt, „von der Idee der Geschichte des Denkens im Sinne fortschreitender »Aufklärung« beherrscht [...] ist, die sich aufgrund einer immer vollständigeren Aneignung und Wiederaneignung der »Gründe« entwickelt, welche häufig auch als die »Ursprünge« gedacht werden, so dass die Revolutionen (sowohl die theoretischen als auch die praktischen) der abendländischen Geschichte sich meistens als »Wiedergewinnungen«, Renaissancen, Wiederkünfte erweisen und legitimieren“³⁵⁴.

Die neuen Herausforderungen, die aus diesem Kontext entspringen und die das philosophische Projekt Vattimos weiter motivieren, sind von der Grundfrage geleitet: wie lässt sich der Gedanke des Endes der Moderne und der damit implizit verbundenen Idee einer metaphysisch-erschöpften Weltanschauung argumentieren?³⁵⁵ Was ist die Aufgabe des Denkens in der Epoche, in der die großen metaphysischen Weltanschauungen sich erschöpft und vollendet haben? Idealismus, Positivismus und Marxismus sind, um eine Beschreibung Dario Antiseris zu übernehmen, philosophisch-optimistische Weltanschauungen, in denen Leid und Zufriedenheit, Niederlage und Erfolg, nur im Bezug zu einer Humanität Bedeutung finden, die trotz Irrtum, Leid und Misserfolg von Einzelnen oder von Gruppen, auf dem Weg nach Vorne voranschreitet.³⁵⁶ Dieser Optimismus verliert seine Gründe, seine Wurzeln. Vattimos Antwort und damit das Argumentieren für den Gedanken des *Endes der Moderne* stellt sich als eine Art Überlegung dar, die keine Angst hat, Abschied von der Verwirklichung des idealen Menschen und von der grundlegenden Kategorie der Überwindung zu nehmen, die die Epoche der Moderne gekennzeichnet hat. „Der Begriff der »Überwindung«, der eine so große Bedeutung in der ganzen modernen Philosophie besitzt, fasst den Verlauf des Denkens als eine allmähliche Entwicklung auf, in der sich das Neue durch die Vermittlung

³⁵² Vgl. Ferraris M., *Fine della koiné ermeneutica*, in: „Ermeneutica, Fenomenologia, Storia“, (hrsg. von Giuseppe Cacciari, Pio Colonnello und Domenico Jervolino), Liguori, Napoli 2001, 25-38, hier 31-32.

³⁵³ Vgl. Antiseri D., *Le ragioni del pensiero debole*, Borla, Roma 1995.

³⁵⁴ Vattimo G., *Einleitung*, in: *Das Ende der Moderne*, 6.

³⁵⁵ Vgl. Cedrini M. – Martinengo A. – Zabala S., *Introduzione generale*, in: Vattimo G., *Opere complete*. Volume introduttivo, Meltemi, Roma 2007, 13-46, hier 32.

³⁵⁶ Antiseri D. – Vattimo G., *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Catanzaro 2008, 39.

der Wiedergewinnung und der Aneignung des ursprünglichen Grundes mit dem Wert identifiziert³⁵⁷. Die Auflösung der Kategorie des Neuen, welche das Sein des Seienden im Ganzen auf Wert reduziert, das, was Heidegger Nihilismus nennt, eröffnet in der Perspektive des Turiner Philosophen die Möglichkeit, vom Ende der Geschichte, von der Auflösung der Begriff des Grundes als Begründung und Zugang zum Grund, von der Schwächung des Seins und von einer post-metaphysischen Epoche zu sprechen. Diese Überlegungen, die verschiedene Gesichtspunkten beinhalten, sind von dem Turiner Philosophen in dem im Jahr 1985 veröffentlichten Sammelband *Das Ende der Moderne* vorgelegt worden.

³⁵⁷ Vattimo G., *Einleitung*, in: *Das Ende der Moderne*, 6.

6. Überlegungen über den Sinn des Nihilismus als Chance

6.1. Überblick

In dem ersten Teil des Buches *Das Ende der Moderne* von 1985, unter dem Titel *Der Nihilismus als Schicksal*,³⁵⁸ wird der Vertreter des „schwachen Denkens“ einerseits Heideggers Kritik des Humanismus³⁵⁹ und andererseits Nietzsches Ankündigung des vollkommenen Nihilismus als Leitfaden seiner theoretischen Überlegungen auswählen und die beiden erwähnten Konzepte „als »positive« Momente für eine philosophische Rekonstruktion“³⁶⁰ bearbeiten. Wie im *Brief über den Humanismus* bekannt gegeben worden ist, verbindet Heidegger Humanismus und Metaphysik,³⁶¹ um die „Krise des Humanismus“ besser zu verstehen. Nur wenn die humanistische Eigenschaft im Sinne einer Reduktion des Ganzen auf den Menschen nicht ans Licht kommt, kann die Metaphysik als solche überleben;

³⁵⁸ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 23-54.

³⁵⁹ „Der Humanismus ist die Doktrin, die den Menschen die Rolle des Subjekts, d.h. des Selbstbewußtseins, als Sitz der Evidenz im Rahmen des als Grund bzw. volle Anwesenheit gedachten Seins zuweist. Auch im Namen der »nicht-humanistischen« Gründe des Subjekts – seiner Befindlichkeit, seiner Geschichtlichkeit, seiner Differenz – hatte *Sein und Zeit* das Problem des Sinns von Sein aufgeworfen und gezeigt, dass ursprünglich die auf dem Modell der Anwesenheit basierende Auffassung des Seins das Ergebnis einer sozio-kulturellen »Abstraktion« war, die sich hinterher als schicksalhaftes Ereignis, als Geschick aufklären würde. Wir können also sagen, dass man von da an hinter der historisch-kulturellen »Welt« der Metaphysik eine »Erde« zu vermuten beginnt. Hinter dem Sein als bloßer Anwesenheit der Objektivität gibt es das Sein als Zeit, als epochales und geschickhaftes Geschehen, und hinter dem Bewußtsein, das die Dinge als Evidenz in den Blick nimmt, gibt es etwas anderes, den geworfenen Entwurfscharakter der Existenz, der dem Bewußtsein seine Hegemonieansprüche streitig macht“ (Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 50).

³⁶⁰ Vattimo G., *Einleitung*, in: *Das Ende der Moderne*, 5.

³⁶¹ In *Sein und Zeit* wird Heidegger konstatieren, dass das Sein in der philosophischen Tradition unter dem Merkmal des Anwesend-Seins (des Vorhandenen -Präsenz-) gedacht worden ist. Nicht zufällig ist das höchste Sein der Metaphysik (Gott) totale Anwesenheit (ewig). In dem Werk von 1927 wird der Versuch unternommen, die Gründe der Metaphysik (die Lehre des Seins, die man im abendländischen Denken findet) zu erklären, indem man den Bezug Sein-Zeit (Anwesen ist nur einer Dimension der Zeit) analysiert.

Bis zu den 30er Jahren (*Vom Wesen der Wahrheit*) hat der Begriff Metaphysik bei Heidegger eine positive Bedeutung und weist auf das Denken hin, welches sich das Problem des Seins jenseits (μετά) des Seienden als solchen stellt. Jene Erkenntnis von Seiendem impliziert ein Vorverständnis des Seins des Seienden. Nur innerhalb eines Entwurfs kommt das Seiende in die Präsenz. Es handelt sich im Endeffekt um ein konstitutives Transzendieren des Seienden (jenseits des Seienden als solchen), indem das Dasein das Sein versteht. Nur wird in der Geschichte des Abendlands durch dieses Transzendieren des Seienden, das zu einem Verständnis des Seins zu führen hat, die Neigung konserviert, das Sein anhand von Präsenz zu denken.

Nach der *Einführung in die Metaphysik* (1935) bekommt Metaphysik bei Heidegger eine negative Konnotation. Metaphysik ist nunmehr das ganze abendländische Denken, das es nicht verstanden hat, diese konstitutive Transzendenz des Daseins zu behüten und Sein und Seiende auf die gleiche Ebene legt.

Es ist zwar wahr, dass die Philosophie des Abendlandes sich das Problem des Sein des Seienden stellt, nur denkt sie das Sein in seinem allgemeinen Charakter, der alle Seiende betrifft. Alle Seiende werden aus dem Vorhandenen begriffen und das Sein wird auf diese Art und Weise in der Geschichte des Abendlandes weiter gedacht.

Doch nach weiteren Überlegungen zeigt sich, dass die Metaphysik die Geschichte des Seins ist, dass sie kein Irrtum von einigen Denkern oder von allen ist, sondern die Art, wie sich das Sein in der Geschichte gibt (vgl. Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, besonders 58- 71).

„falls diese reduktive Eigenschaft explizit wird, wie es – nach Heidegger – bei Nietzsche (das Sein als Wille zur Macht) der Fall ist, dann geht die Metaphysik ihrem Untergang entgegen, und mit ihr geht auch, wie wir es jeden Tag feststellen, der Humanismus zugrunde. Deshalb ist der Tod Gottes – als Höhe – und zugleich Endpunkt der Metaphysik – untrennbar mit der Krise des Humanismus verbunden“³⁶². Die „Krise des Humanismus“ und die Zeichen des „vollendeten Nihilismus“ sind für Gianni Vattimo keine Symptome der Dekadenz, sondern „Zeichen der Zeit“, mittels derer man eine neue Ontologie inauguriert. Unter dem Begriff *Ontologie* versteht Vattimo folgendes: „Die Ontologie ist nichts anderes als eine Interpretation unserer Kondition oder unserer Situation, da das Sein nichts außerhalb seines »Ereignisses« ist, das in seinem und unserem Geschichtlichwerden geschieht“.³⁶³

6.2. Über den Nihilismus

Ein wesentliches Zeichen der Zeit unseres Zeitalters ist der Nihilismus. Zunächst ist festzustellen, dass der Begriff des Nihilismus ambig und mehrdeutig ist. Noch schwieriger ist es, wenn Gianni Vattimo sein eigentliches philosophisches Projekt als hermeneutischen Nihilismus bezeichnet. Immerhin kann gesagt werden, unter welcher Bedeutung der Begriff Nihilismus in den Werken des Turiner Philosophen keine Akzeptanz findet. Einerseits mittels des Begriffs Nihilismus wird die Wirklichkeit als solche und damit das Sein nicht negiert. Andererseits wird außerdem die Wahrheit als solche in ihrem objektiven Wert nicht ausgeschlossen. Nihilismus ist weder eine Art des Denkens, die das Sein mit dem Nichts ersetzt (metaphysischer Nihilismus), noch der Ort der unbegründeten Entscheidung, die die Gründe des Gesetzes durch den Willkürakt der Gesetzgeber ersetzt (willkürlicher Relativismus).

Der Zustand des Menschen, der, mit Nietzsche gesprochen, „aus dem Zentrum ins X rollt“, deutet auf einen bestimmten Sinn des Nihilismus hin, nämlich den einer Abwesenheit von Gründen, stabilen Werten und Wahrheiten, die einmalig und für immer gegeben sind. Man erreicht ein Zustand des Menschen, in welchem die Überflüssigkeit von letztbegründeten Werten nicht nur gespürt, sondern im alltäglichen Leben wirksam ist. Es handelt sich um einen ersten „Pol“ des Nihilismus in Sinne Nietzsches als „Entwertung der höchsten Werte“ (Gott, Wahrheit).

³⁶² Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 37-38.

³⁶³ Vattimo G., *Einleitung*, in: *Das Ende der Moderne*, 7.

Nihilismus ist aber auch ein geschichtlicher und philosophischer Prozess, der mit der griechischen Philosophie beginnt, in dessen Verlauf das, was ist (das Sein des Seienden im Ganzen), progressiv auf die Machenschaften von Menschen reduziert wird. Ein Prozess, an dessen Ende vom Sein als solchen (außerhalb der Nützlichkeit, die der Zweckmäßigkeit von Menschen entspricht) nichts mehr übrig ist.³⁶⁴ Es handelt sich um Reduktion des Seins auf Wert und um den zweiten „Pol“ des Nihilismus im Sinne Heideggers.

Zusammenfassend, für Vattimo als den Vertreter des schwachen Denkens besteht eine neue Beschreibung der Nihilismus, die die beiden vorher erwähnten Bedeutungspole in den Diskurs miteinbezieht, in nichts anderem als der Geschichte des Seins, in der das Sein sich verbraucht, auflöst, schwächt.³⁶⁵ Der Nihilismus betrifft vor allem das Sein.

Nach Vattimos Angaben ist „das, was heute bezüglich des Nihilismus stattfindet ... folgendes: Wir fangen an, vollkommene Nihilisten zu werden“³⁶⁶. Weil der vollkommene Nihilist derjenige ist, der begriffen hat, „dass der Nihilismus seine (einzige) Chance ist“³⁶⁷. Die Auflösung von Sein im Wert und die Überflüssigkeit der letzten Werte charakterisieren den vollkommenen Nihilisten. Nihilismus als Chance heißt für Vattimo eine „Art Aufhebung des Weltzwangs, wodurch alles, was sich als wirklich, notwendig, endgültig und wahr gibt, auf die Ebene des Möglichen gehoben wird“³⁶⁸.

In Anlehnung an Nietzsche beschreibt der Turiner Philosoph in plastischer Weise den Nihilismus als denjenigen Zustand, „in dem der Mensch aus dem Zentrum ins X rollt“³⁶⁹. Nietzsches Verweis auf den Nihilismus einerseits, in Verbindung mit Heideggers Grundgedanken über Nietzsches Metaphysik als eigentlichem Nihilismus andererseits, der wie folgend beschrieben wird: „dass es mit dem Sein selbst [...] nichts ist“³⁷⁰, gestalten das philosophische Projekt Vattimos ab 1985. Dass der Nihilismus zum Schicksal unserer Epoche geworden ist, wird der Schwerpunkt dieses Projekts.

Nietzsche und Heidegger sind für Vattimo wesentliche Vertreter des hermeneutischen Denkens, deren Kontinuität mittels des Begriffs des Nihilismus anschaulich gemacht werden könnte. In Vattimos Philosophie bekommt der Nihilismus eine neue Bedeutung. Die

³⁶⁴ Vgl. Vattimo G., *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990.

³⁶⁵ Vgl. Vattimo G., *Nichilismo e emancipazione*, 147.

³⁶⁶ Vgl. Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 23.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Ebd. 32.

³⁶⁹ Ebd. Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, [KSA 12], 127.

³⁷⁰ Heidegger M., *Nietzsche II*, 340.

Philosophie des Nihilismus ist nicht primär in der Bedeutung der Entwertung von Werten und der Unmöglichkeit der Wahrheit gemeint,³⁷¹ sondern als neue Ontologie. Es geht um eine Art des Denkens, die ursprünglich das Denken des Seins darstellt und die sich jenseits der Metaphysik zu stellen hat³⁷². Nur unter der Bedingung einer neuen Deutung des Nihilismus ist es dem Turiner Philosoph möglich, eine Kontinuität zwischen Nietzsche und Heidegger vorzuschlagen.

Die Philosophie Heideggers betrachtet Nietzsche bekanntlich als Höhepunkt der Metaphysik und des Nihilismus. Die Absicht Heideggers, sich jenseits der Metaphysik und des Nihilismus zu stellen, bedeutet gleichzeitig einen Bruch mit der Denktradition, die sich in Nietzsche vollendet. Diese Arbeitshypothese stellt Heidegger gegenüber Nietzsche in eine radikale Diskontinuität. Deshalb wird es dem Turiner Philosoph nur anhand einer neuen Deutung des Nihilismus möglich sein, eine Kontinuität zwischen Nietzsche und Heidegger anschaulich zu machen.³⁷³ In Hinblick auf eine neue Deutung des Nihilismus wird Vattimo von der Absicht geleitet, „Heidegger bei seiner Nietzsche-Interpretation zu verraten“³⁷⁴ und in Konkordanz mit dieser Absicht, Nietzsche nicht nur als Autor der metaphysischen Tradition zu interpretieren, der zu überwinden ist, sondern vielmehr als einen Denker „der, wie Heidegger, sich schon auf dem Wege eines Seinsdenkens befindet, welches die Metaphysik hinter sich gelassen hat“³⁷⁵.

Das Anerkennen einer substantiellen Kontinuität zwischen Nietzsche und Heidegger ist das, was man als entscheidenden Wesenszug in Vattimos philosophischem Projekt bezeichnen könnte, einer Kontinuität, die anhand einer neuen Deutung des Nihilismus, die im

³⁷¹ In der Philosophie Vattimos, so Jean Grondin, werden Hermeneutik und Nihilismus als ethische Möglichkeiten und nicht als Feinde der Moral gesehen. Dies bedeutet tatsächlich eine Errungenschaft, einen Wendepunkt. Wer hätte früher gedacht, dass man aus der hermeneutischen Tradition Nietzsches und Heideggers ethische Ideen destillieren könnte. Die Frage Grondins ist, ob man die Hermeneutik oder die Philosophie als eine Form des Nihilismus deuten könnte. Seine Antwort lautet: Wenn der Nihilismus eine Form der Toleranz gegenüber anderen Ansichten ist und die Freiheit der anderen nicht begrenzt, dann könnte man Gianni Vattimo zustimmen. Wenn aber der Nihilismus die Idee vertritt, dass es keine Wahrheiten in Sinne der *adaequatio* gibt, dann muss man diese Idee in Frage stellen (vgl. Grondin J., *Vattimo e la latinizzazione dell'ermeneutica. Perché Gadamer ha resistito al postmoderno?*, in: Zabala S. [Hrsg.: *Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo*, Garzanti, Milano 2012, 238-251, hier 240-241).

³⁷² Vgl. Vattimo G., *Etica dell'interpretazione*, 8.

³⁷³ Vgl. Vattimo G., *La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger*, in: Gianni Vattimo: *Etica dell'interpretazione*, Rossenberg&Sellier, Torino 1989, 77-95.

³⁷⁴ Vattimo G., *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 141-153, hier: 143.

³⁷⁵ Ebd.

Folgenden geklärt werden soll, zu einer neuen philosophischen Perspektive führt, einer Perspektive, die die Epoche der Post-Moderne³⁷⁶ begründet³⁷⁷.

6.3. Hermeneutik und Nihilismus

Wie Franco Volpi in seiner Monographie über den Nihilismus schreibt, ist Gianni Vattimo einer der wichtigsten Philosophen in Italien, welcher seine Aufmerksamkeit auf den Nihilismus gerichtet und ihn als Horizont für die kritische Diagnose der Gegenwart bearbeitet hat.³⁷⁸ Richard Rorty ist der Meinung, dass der Ausdruck „*debole*“ in der Philosophie Vattimos dazu diene, gegen den Denkversuch zu steuern oder – besser gesagt – diesen zu vermeiden, dass man aus dem Nihilismus eine weitere Metaphysik errichtet.³⁷⁹ Auch wenn Hermeneutik und Nihilismus eine leitende Rolle in den Werken des Turiner Philosophen spielen und nur durch eine enge Verbindung dieser beiden Begriffe eine Kontinuität zwischen Nietzsche und Heidegger legitim ist, wird Vattimo erst mit dem Buch von 1994 *Jenseits der Interpretation*³⁸⁰ die Identifizierung von Hermeneutik und Nihilismus als Kern des schwachen Denkens inauguriert.³⁸¹

Bezüglich der zeitgenössischen Hermeneutik oder bezüglich der Rezeption der philosophischen Hermeneutik Gadamer'schen Erbes, erwähnt Michael Theunissen in dem Aufsatz *Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung* Richard Rorty und Gianni Vattimo und behandelt sie als entscheidende Vertreter der Hermeneutik.³⁸² „Vattimo weitet die Hermeneutik aus, indem er sie an Heidegger anschließt, den er seinerseits einem sich vollendenden Nihilismus zuordnet.“³⁸³ Einem Nihilismus, der in dem Werk

³⁷⁶ „Bei Vattimo treten Nietzsche und Heidegger als Philosophen der Postmoderne auf, welche mit der Moderne die Bestimmung geschichtlichen Fortschritts zurückgelassen haben. Er findet bei ihnen die Absage an die Kategorie des ‚Neuen‘ und die Erfahrung vom ‚Ende der Geschichte‘. Wenn er sie für seine Herausstellung von ‚Bedingungen der Ungeschichtlichkeit – oder besser der Postgeschichtlichkeit‘ in Anspruch nimmt, so muß er freilich weit ‚über ihre Absichten‘ hinausgehen“ (Müller-Lauter W., *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimo ‚Postmodernistischer‘ Deutung*, in: Nietzsche Studien, 27, 1998, 52- 81, hier 57).

³⁷⁷ Vgl. Vattimo G., *La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger*, 80.

³⁷⁸ Vgl. Volpi F., *Il Nichilismo*, 100.

³⁷⁹ Vgl. Rorty R., *Heideggerianismo e politica di sinistra*, in: Zabala S. (Hrsg.): *Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo*, Garzanti, Milano 2012, 175-185, hier 183.

³⁸⁰ Vgl. Vattimo G., *Jenseits der Interpretation*.

³⁸¹ Vgl. Vattimo G., *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, 9.

³⁸² „Die Rezeption der philosophischen Hermeneutik trägt seit Jahrzehnten zwei vorherrschende Züge: einen Zug ins Weite, der sie für andere Denkrichtungen öffnet, und einen Zug zur Umkehrung ihrer Richtung auf Tradition. Hierfür sind Rorty und Vattimo gute Beispiele. Der eine steht für den pragmatistisch ausgerichteten Postempirismus der Vereinigten Staaten, der andere für die Postmoderne im romanischen Europa“ (Theunissen M., *Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung*, in: *Sein, dass verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*, 61-89, hier 61).

³⁸³ Theunissen M., *Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung*, 61.

Vattimos *Das Ende der Moderne* dazu dient, die Auflösung des alteuropäischen Seinsbegriffs sinnvoll zu beleuchten.

Paolo Flores d'Arcais ist der Meinung, dass Vattimo eine Philosophie vorschlägt, die auf einer einzigen grundlegenden hermeneutischen *Voraussetzung* gebaut ist, und zwar, dass die Moderne ein Ereignis der Nihilismus ist. Nur eine einzige wesentliche Frage – und zwar, ob die Moderne das Ereignis des Nihilismus ist –, wird nicht beantwortet, sondern nur vorausgesetzt. Vattimos Präsentation der Hermeneutik als Philosophie der Moderne ist motiviert von der Überzeugung, dass nur die Hermeneutik die Fähigkeit besitze, die „nihilistischen Ergebnisse der Geschichte des Seins“ zu untersuchen. Aber, so fragt sich Paolo Flores d'Arcais weiter, warum sollte man Vattimos „Fabel“ über die Moderne anderen „Fabeln“ über die Moderne wie zum Beispiel denen von Max Weber, Karol Wojtyła oder György Lukàcs den Vorzug geben.³⁸⁴ Trotz dieser kritischen Einwände wird der Philosophieprofessor an der römischen Universität *La Sapienza* den Beitrag Vattimos zur zeitgenössischen Hermeneutik anerkennen. Die Interpretation der Moderne als langer Abschied des Seins, diese Thematisierung des Seins schafft eine neue *ethisch-politische* philosophische Perspektive, die noch nicht genug Beachtung erfährt. Für Gianni Vattimo muss die Philosophie *als* Philosophie Instrument der *Befreiung* sein.³⁸⁵

Eine radikalere Position wird von Vattimos Nachfolger Maurizio Ferraris, dem Professor für Ästhetik an der Turiner Universität, geäußert. Nihilismus und die Universalität der Interpretation zum Nachteil der Tatsachen zeigen sich in den Werken Vattimos, so Ferraris, als eine erneuerte Version von Skeptizismus.³⁸⁶ Ferraris betrachtet in einer ironischen Weise die Philosophie Vattimo als Post-Philosophie, die in einem etymologischen Sinn „katholische Häresie“ ist – die individuell-partikuläre Entscheidungen wollen sich als universal gültig behaupten.³⁸⁷ Anhand Vattimos Publikation *Addio alla verità*³⁸⁸ nutzt Maurizio Ferraris die Gelegenheit zu betonen, dass der Verzicht auf die Wahrheit auf der theoretischen Ebene mehr als absurd ist und auf der *ethisch-politischen* Ebene sogar gefährlich.³⁸⁹ Nach Meinung Ferraris bringt Vattimo Ontologie und Epistemologie durcheinander, das, was (unabhängig von begrifflichen Schemata) ist, und das, was man

³⁸⁴ Vgl. Flores d'Arcais P., *Gianni Vattimo: ovvero, l'ermeneutica come primato della politica*, in: Zabala S. (Hrsg.): *Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo*, Garzanti, Milano 2012, 288-306, hier 302.

³⁸⁵ Vgl. ebd. 288.

³⁸⁶ Vgl. Ferraris M., *Fine della koinè ermeneutica*, in: *Ermeneutica, fenomenologia, storia*, Napoli 2001, 33.

³⁸⁷ Vgl. Ferraris M., *Epistemologia ad personam*, in: *MicroMega* 5/2011, 90-97, hier 96.

³⁸⁸ Vattimo G., *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

³⁸⁹ Vgl. Ferraris M., *Epistemologia ad personam*, 90.

(abhängig von begrifflichen Schemata) weiß. Für Maurizio Ferraris ist es sehr wichtig Ontologie und Epistemologie nicht zu verwechseln, weil andernfalls Nietzsches Prinzip³⁹⁰ *Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen*³⁹¹ gelten würde. Dieser Leitgedanke hätte gemäß Ferraris zur Folge, dass die reale Welt zu einer Fabel wird, einer Fabel, über die Gianni Vattimo in den 70er Jahren theoretisierte und die Berlusconi in den 90er Jahren realisierte. Berlusconi schenkte Ferraris zufolge den Italienern zwanzig Jahre, von denen sich man gewünscht hätte, sie wären nur eine Interpretation gewesen, während sie doch eine Tatsache sind.³⁹²

Gianni Vattimo, der sich bewusst ist, dass seine theoretischen und *ethisch-politischen* Perspektiven umstritten sind, hält an seiner Überzeugung fest, dass die Philosophie als Hermeneutik (als hermeneutische Ontologie) Zukunft hat. Diese Denkperspektive in der Philosophie kann – und muss in der Sichtweise Vattimos – die Wahrheit im Sinne der *adaequatio* überwinden. Bei der Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung kann man nach Vattimos Angaben nicht bleiben, „weil sie eine Auffassung des Seins als Grund“³⁹³ impliziert, als einer unhintergehbaren ersten Ursache, die jedes Fragen zum Schweigen bringt“³⁹⁴.

Martin Heidegger, welcher in *Sein und Zeit* die Wahrheit als Übereinstimmung als unzureichend betrachtet hat, ist anhand der Ergebnisse der „Analytik des Daseins“ zu der Behauptung gekommen, dass man von Wahrheit grundsätzlich im Sinne von „Bedeutung“ (Bedeutsamkeiten) sprechen kann, und das heißt, dass die Wahrheit nur innerhalb eines Entwurfes (sprachlich-geschichtlich) gegeben ist.³⁹⁵ Diese Ergebnisse wirken entscheidend auf das Denken Gianni Vattimos und die Wirkungen dieses Geschehens zeigen sich in seiner Auffassung der Philosophie als hermeneutischer Ontologie.

Tatsachen gegen Interpretationen, jenes Problem, das Nietzsche³⁹⁶ unterstrichen hat,³⁹⁷ ist für den Turiner Philosophen ein „Zeichen der Zeit“, das dazu einlädt, eine kritische

³⁹⁰ Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887, [KSA 12], 315.

³⁹¹ Vgl. Ferraris M., *Epistemologia ad personam*, 91.

³⁹² Vgl. ebd.

³⁹³ Es handelt sich um den Anspruch des Menschen einen *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* zu finden (sehr reduktiv ausgesprochen: übersinnliche Welt bei Platon, im Mittelalter Gott, in der Philosophie der Neuzeit Gewissheit).

³⁹⁴ Vattimo G., *Die Wahrheit der Hermeneutik*, in: *Jenseits der Interpretation*, 111-139, hier 112-113.

³⁹⁵ Vgl. Vattimo G., *Della Realtà. Fini della filosofia*, 68.

³⁹⁶ Nietzsche ist jener Denker, welcher als erster den Begriff der Wahrheit als *adaequatio* (im Sinne von Konformität mit den Tatsachen) auf der Ebene der Geschichtserkenntnis für unverwendbar gehalten hat (vgl. *UB II*). Man kann auf diesem Gebiet nicht von der Wahrheit als etwas, das den Tatsachen konform ist, sprechen,

Haltung des Denkens in Anspruch zu nehmen, ein Denken des Seins, das sich nicht primär an der Differenz zwischen „objektiver“ Wahrheit und Irrtum zu orientieren hat³⁹⁸. (Wenn das wahre Sein nur das objektiv-berechenbare wäre, dann wäre unser Dasein als Frei-Sein sinnlos.) Hier geht es nicht bloß um die Anerkennung des Satzes: „Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen“, und das ist wahr nur, wenn, logisch gesehen, es „keine Tatsachen gibt“, sondern es handelt sich um eine hermeneutisch-ontologische Wahrheit³⁹⁹, die nur innerhalb eines Entwurfes in der Interpretation zu Wort kommt.⁴⁰⁰ Die Wahrheit der Hermeneutik als Alternative zum Begriff der Wahrheit als Widerspiegelung von Tatsachen kann sich nicht als eine adäquate Beschreibung eines metaphysisch fixierten Sachverhaltes (*Tatsachen gibt es*

weil die Erkenntnisse über die Geschichte aufgrund von Wahl und Perspektive (des Autors/ des geschichtlichen Kontexts) gewonnen werden, die auch im Geschriebenen noch fortleben. Das geschichtliche Ereignis als solches konserviert einen offenen Aspekt und folglich bedeutet das Erkennen von Ereignissen, sich zu beteiligen, einzugreifen, und das schließt aus, dass man als Ergebnis eine notwendige Struktur dieses Gegebenen widerspiegeln kann. In *Über Wahrheit und Lüge* besteht Nietzsche auf der Idee, dass der Begriff der Wahrheit als Widerspiegelung von Tatsachen nicht nur im Bereich der *Geisteswissenschaften* unzureichend ist, sondern überhaupt. In jeder Erkenntnis ist eine Perspektive vorausgesetzt (vgl. Vattimo G., *Nietzsche*, in: *Enciclopedia Filosofica IV*, Firenze 1967, 1018- 1031).

³⁹⁷ Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente* 1985-1987, 7[60], KSA 12, 315.

³⁹⁸ Vgl. Vattimo G., *Della Realtà. Fini della filosofia*, 108.

³⁹⁹ Ein Buch, welches sich in der Buchhandlung findet, auch wenn es in der Tat auf dem Regal liegt, sagt mir außerhalb der Tatsache, dass es „dick“, blau, oben -links, usw. (ontische Präsenz des Dinges) – auch wenn diese Beschreibung adäquat ist – nichts besonderes. Nur wenn das Buch (als Text – man bewegt sich in einem Bereich von Bedeutungen) Teil eines Entwurfes wird, von Fragen und Erwartungen, mit Interesse wahrgenommen und gelesen-interpretiert wird, spricht es mich wirklich an und damit ereignet sich Wahrheit. Aber dies ist eben eine hermeneutische Wahrheit. Die Hermeneutik hat einen ontologischen Grundzug, und versteht sich als ein Denken, so im Denkprojekt Vattimos, das die Aufgabe hat, die metaphysische Seinsvergessenheit zu *überwinden-verwinden*. Solange das Denken in dem fragmentierenden spezialisierten Wissen verbleibt (Epoche der Moderne), bleibt diese Aufgabe unerfüllt. Doch heutzutage in den post-industriellen Gesellschaften neigt man dazu, anzuerkennen, dass die Wahrheitserfahrung ein „Geschäft“ der Interpretation ist, und das führt unausweichlich, so meint der Turiner Philosoph, zu einer progressiven Auflösung des Zwangs der „Objektivität“. Die Verbreitung der Massen-Medien trägt dazu bei, den Zwang der Objektivität abzuschwächen. Die Massen-Medien als „interpretative Betriebe“ haben einen Charakter, welcher sich weder als „neutral“, noch als „objektiv“ kennzeichnen lässt. Die Hermeneutik als Philosophie, die das Phänomen der Interpretation ins Zentrum rückt, erkennt die Realität, aber es handelt sich nicht um ein Erkennen als Widerspiegelung von den Dingen „da draußen“, sondern es geht eher um das Verstehen, das von dem Erkennenden mitgeprägt ist (vgl. Vattimo G., *Della realtà. Fini della filosofia*, insbesondere 83-96).

⁴⁰⁰ Vattimo und Nietzsche, so Martin Weiß, sprechen davon, es gäbe keine „Tatsachen“, und doch gibt es mehr oder minder feststehende Ausgangspunkte der Interpretationen, die als solche nicht selbst Teil der Interpretation zu sein scheinen und die daher als „Tatsachen“ bezeichnet wurden. Doch: „die ‚Tatsachen‘ sind keine Interpretationen nur in dem Sinn, dass wir, indem wir sie wahrnehmen, nicht von unseren vorgegebenen Vorurteilen absehen können. Die ‚Tatsachen‘ konstituieren sich als ‚Tatsachen‘ nur auf symbolische Weise, sie sind Interpretationen in der radikalsten Weise, insofern sie ein Sichanordnen atomarer Elemente darstellen, die ihrerseits immer schon Ordnungen und Systeme sind, die von einer symbolisch-interpretativen Einheit gehalten werden“ (Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 310). Die angeblichen „Tatsachen“ erweisen sich für Vattimo bei genauerem Hinsehen also als zwar „vorgegeben“, nicht aber im Sinne zeitloser an sich bestehender Fakten, sondern lediglich im Sinne von impliziten von der Geschichte vorgegebenen „Vorurteilen“, die unser explizites Fragen überhaupt erst ermöglichen, nicht aber Dinge an sich darstellen. Mit der Einführung dieser „Tatsachen“, d.h. mit dem Hinweis darauf, dass jede Interpretation von bestimmten „Vorgaben“ ausgeht, die ihren „Gegenstand“, ihren „Text“ darstellen, kann Vattimo das eigentümliche Phänomen der Grenzen der Interpretation plausibel machen, ohne deswegen in den metaphysischen Objektivismus zurückfallen zu müssen, der von Tatsachen an sich ausgeht, die es zu interpretieren gelte“. (Weiß G. M., *Gianni Vattimo. Einführung*, Wien 2012³, 89).

nicht, nur Interpretationen) behaupten, sondern „nur“ als Interpretation anerkennen,⁴⁰¹ Interpretation zu sein bedeutet nicht anderes als wahrzunehmen, dass die Interpretation als solche bewusst in einen Entwurf gefasst wird. Die Dinge kommen zum Sein nur innerhalb der Öffnung der Wahrheit, die von dem Entwurf – in dem das Dasein die Welt ordnet –, geöffnet ist. Die Ordnung (jenes Urteil kündigt eine Ordnung) gibt sich nur in einem Entwurf. Der Entwurf fungiert als Ordnungsprinzip, der nur dann Welt wird, wenn er individualisiert wird und jemandem angehört.⁴⁰² Die Interpretation als solche wird sich in einem Entwurf formulieren. Die Interpretation ist sowohl zweckmäßig als auch geschichtlich bedingt. Das bedeutet letztlich, dass die Gründe der Hermeneutik sich aus der Geschichte her legitimieren. Das heißt, dass ihre Rationalität geschichtlich-endlich situiert ist. Sie ist niemals „neutral“ und orientiert sich an einem Sinn, welcher von einer Entscheidung (des Einzelnen oder/und der ganzen Kultur) abhängt.⁴⁰³ Die Wahrheitskriterien der Hermeneutik stehen nicht außerhalb der geschichtlich-bestimmten Bedingungen. Die Wahrheit der Hermeneutik argumentiert sich selbst als eine Lektüre *sui generis* geschichtlicher Bedingungen, in welche sie geworfen ist. Geschichtlich bedingt heißt, die Kriterien einer Interpretationsrichtung von dem eigentlichen geschichtlich-geschickten Erbe zu wählen. Diese Herkunft (geschichtlich-geschickte Zugehörigkeit), welche die Wahrheit der Hermeneutik legitimiert, um nicht in die Falle des Irrationalismus oder eines Relativismus von Weltanschauungen zu fallen, muss nach Angaben des Turiner Philosophen im Lichte des Nihilismus gedeutet werden.⁴⁰⁴

Vattimo bleibt nicht bei Nietzsches Prinzip *Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen* stehen, weil das ein Zurückfallen in die „Laster“ der Metaphysik und der Wahrheit als Grund bedeutete.⁴⁰⁵ Eine radikale Position kann die Hermeneutik nur dann gewinnen, wenn die nihilistischen Konsequenzen von Nietzsches Hermeneutik debattiert werden. Dieses Konzept wird Vattimo in dem Buch *Das Ende der Moderne* bearbeiten.

Gianni Vattimo identifiziert im Begriff Nihilismus, und jetzt geht es um die Begrenzung auf den ersten Teil des Buches *Das Ende der Moderne*, nämlich *Der Nihilismus als Schicksal*, jenen philosophischen Grundzug, mittels dessen sowohl Heidegger als auch Nietzsche die Metaphysik verstanden und als Denken des Grundes zu überwinden versucht haben. Nihilismus ist für Vattimo ein Grundbegriff, der die Denkgeschichte des Abendlandes

⁴⁰¹ Vgl. Vattimo G., *Della Realtà. Fini della filosofia*, 88.

⁴⁰² Vgl. ebd. 56.

⁴⁰³ Vgl. ebd. 45.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd. 88.

⁴⁰⁵ Vgl. Flores d'Arcais P., *Gianni Vattimo: ovvero, l'ermeneutica come primato della politica*, 293.

bestimmt (Geschichte der metaphysischen Wertsetzung) und der sich gleichzeitig am Ende dieses Denkabenteuers gegen die Metaphysik, verstanden als „Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus“⁴⁰⁶, die die Tradition europäischen Denkens unter verschiedenen Gesichtspunkten kultiviert hat, entgegensetzt.

Vattimo fragt sich, ob sich eine Kontinuität zwischen Nietzsche und Heidegger mittels des Begriffs Nihilismus nachweisen lässt. Der Leitfaden, welcher diese Hypothese begleitet, ist folgender: „Für Nietzsche lässt sich der ganze Prozess des Nihilismus im Tode Gottes oder auch in der »Entwertung der höchsten Werte« zusammenfassen. Für Heidegger vernichtet sich das Sein, insofern es sich vollständig in den Wert umwandelt.“⁴⁰⁷ Die Frage ist, inwiefern die beiden Beschreibungen des Nihilismus übereinstimmen.

Wenn man mit Heidegger in der Reduktion von Sein auf Wert das Sein in die Macht des Subjekts⁴⁰⁸ gibt, das die Werte erkennt, dann wäre Nihilismus „im Heideggerschen Sinne

⁴⁰⁶ Nietzsche F., *Der europäische Nihilismus. Lenzer Heide, den 10. Juli 1887*, in: [KSA 12], 5 [71] I, 211.

⁴⁰⁷ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 24.

⁴⁰⁸ Wenn man Heideggers Überlegungen folgt, dann kann der Bezug zum Sein nicht als ein Bezug zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ gedacht werden. Dasein als In-der-Welt-Sein ist kein reines Subjekt, weil es nicht als ein uninteressierter Akteur zwischen Dingen und Bedeutungen gefasst werden kann. Der Entwurf, in welchem die Welt dem Dasein zur Erscheinung kommt, ist immer ein qualifizierter Entwurf. Das Dasein ist geworfener Entwurf und das schließt aus, dass man das Sein als „Produkt“ begreift. Heideggers Philosophie ist kein empirischer oder transzendentaler Idealismus. Diese beide Formen, so Vattimos in der *Introduzione a Heidegger*, unterstellen sich einerseits einem Begriff des Seins als „ständiger Anwesenheit“ und andererseits einem Konzept des Subjekts, welches das Dasein als entworfenen Entwurf vergisst. Im Idealismus erklärt sich alles durch das Verhältnis Subjekt-Objekt. Entweder das Subjekt fundiert und erzeugt schlechthin die Realität (ständige Anwesenheit) der Dinge (empirischer Idealismus: *esse est percipi*), oder es fundiert und ordnet die Welt als Welt der Erfahrung an (Kantianischer und Neukantianischer Transzendentalismus). In den beiden Fällen geht man nicht über das Subjekt hinaus. Vgl. Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, 70.

Zwischenbemerkung zu dem Subjekt: In der Philosophie der Neuzeit wird mit dem Wort „Subjekt“ auf das Ich des Menschen hingewiesen. Das lateinische Wort *subjectum* übersetzt das griechische Wort *hypokeimenon*, „ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt“ (Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege* (G.A.5) (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 98) und akzentuiert in diesem neuen Sinn das Fundament und Grundlage, auf welche die akzidentellen Charaktere des Seienden sich stützen. In der Philosophie der Neuzeit ist Subjekt nicht mehr *substantia* jedes Seienden, sondern ausschließlich das Ich des Menschen. Mit dieser Umwandlung wird der Vorrang des Subjekts (als Grund zu Grundliegendes) ausgezeichnet. „Der Vorrang eines ausgezeichneten, weil in wesentlicher Hinsicht unbedingten Subjekts (als Grund zu Grundliegendes), entspringt aus dem Anspruch des Menschen auf ein fundamentum absolutum inconcussum veritatis (auf einen in sich ruhenden, unerschütterlichen Grund der Wahrheit im Sinne der Gewißheit)“ (Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, 98). Mit der Neuzeit wird der unerschütterliche Grund der Wirklichkeit in das Ich des Menschen verlegt, demgegenüber das Sein der Dinge als solche anerkannt wird, aber nur in Sinne von gewiss anerkannt. Der Mensch sichert sich das Wahre als das Gewusste seines eigenen Wissens.

Mit der Neuzeit versucht der Mensch, das Wesen der Freiheit neu zu denken, indem er die Verbindlichkeit der christlichen Offenbarungswahrheit aufzugeben versucht. Damit muss der Mensch „das Wahre als das Gewusste seines eigenen Wissens sichern“ (neue Verbindlichkeit). Die metaphysische Aufgabe Descartes' – so Heidegger – „wurde diese: der Befreiung des Menschen zu der Freiheit als der ihrer selbst gewissen Selbstbestimmung den metaphysischen Grund zu schaffen. Dieser Grund mußte aber nicht nur selbst ein gewisser sein, sondern er mußte, weil jede Maßgabe aus anderen Bezirken verwehrt war, zugleich solcher Art sein, daß durch ihn das Wesen der beanspruchten Freiheit als Selbstgewißheit gesetzt wurde. [...] Das fundamentum, der Grund dieser

der unrechtmäßige Anspruch, dass das Sein, statt in autonomer Weise unabhängig und begründend zu bestehen, in der Macht des Subjekts stehe⁴⁰⁹.

Heidegger rezipiert zwar in seinen Frühwerken das „apokalyptische“ Echo einer Welt der totalen Organisierung, die von der Entwicklung der Wissenschaft und der Technik begünstigt wird. Damit rechtfertigt sich seine Polemik „existentialistischer Art“ gegen die Metaphysik. Doch auch die neu gesetzten Akzente der Philosophie auf Kategorien wie zum Beispiel die der Freiheit, der Geschichtlichkeit und der Endlichkeit menschlicher Existenz, die sich gegen die Welt der totalen Organisierung der Gesellschaft (Resultat der Ausdehnung metaphysischer Mentalität) wehren, um die wahre Natur des Menschen zu retten, sind in Heideggers Interpretation Kategorien, die ebenfalls aus der Macht des Subjekts entspringen und die implizit in der metaphysischen Mentalität der Wissenschaft und Technik verwurzelt sind.⁴¹⁰ „Das – »humanistische« – menschliche Subjekt, das es gegenüber den unseligen Auswirkungen der totalen Organisierung zu erhalten gälte, ist nur, so Heidegger, das »Subjekt des Objekts«⁴¹¹ – wir könnten sagen: das bürgerlich-christliche Subjekt, das die Welt des Willens zur Macht aufgebaut hat und sich heute erschrocken über die Folgen seines eigenen Handels zurückzieht.“⁴¹² Aus der Auseinandersetzung der Philosophie mit der Wissenschaft ergibt sich die Notwendigkeit, aus der Metaphysik herauszutreten. Aufgrund dieser Überlegungen – wenn man Vattimos Interpretation folgt – „erkennt Heidegger [...], dass möglicherweise gerade auch durch die Auflösung des Subjekts, die sich in dieser Gesellschaft

Freiheit, das ihr zum Grunde Liegende, das Subjektum muß ein Gewisses sein, das den genannten Wesensforderungen genügt. [...] Denken ist vor-stellen, vor-stellender Bezug zum Vorgestellten (idea als perceptio). Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen. Dieses Sicherstellen muß ein Berechnen sein, weil nur die Berechenbarkeit gewährleistet, im voraus und ständig des Vorstellenden gewiß zu sein. Das Vorstellen ist nicht mehr das Vernehmen des Anwesenden, in dessen Unverborgenheit das Vernehmen selbst gehört und zwar als eine eigene Art von Anwesen zum unverborgenen Anwesenden. Das Vorstellen ist nicht mehr das Sich-entbergen für..., sondern das Ergreifen und Begreifen von...Nicht das Anwesende waltet, sondern der Angriff herrscht. Das Vorstellen ist jetzt gemäß der neuen Freiheit ein von sich aus Vorgehen in den erst zu sichernden Bezirk des Gesicherten. Das Seiende ist nicht mehr das Anwesende, sondern das im Vorstellen erst entgegen Gestellte, Gegen-ständige. [...] Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf“ (Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, 99-100). „Der Begriff der ‚Objektivität‘, dessen sich die moderne Philosophie so gerne bedient, steht immer in Korrelation mit dem Begriff des Subjekts: die objektive Wirklichkeit ist diejenige, die sich dem Subjekt als solche zeigt; aber das bedeutet, dass das, was die Wirklichkeit konstituiert, nicht anders ist, als die Gewissheit, die das Subjekt von ihr besitzt“ (Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, 87). Die Übersetzung, die zwischen Anführungszeichen sich findet, wurde von Martin G. Weiß übernommen; (vgl. Weiß G. M., *Gianni Vattimo. Einführung*, Wien 2012³, 65).

⁴⁰⁹ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 25.

⁴¹⁰ Vgl. Vattimo G., *Glauben – Philosophieren*, (aus dem Italienischen übersetzt von Christine Schultz), Reclam, Stuttgart 2007, 49.

⁴¹¹ Die Subjektivität, die sich als „Subjekt des Objekts“ bestimmt, hat eine reine Funktion der Welt der Objektivität und neigt dazu, selbst Objekt der Manipulation zu werden. Vgl. Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 53.

⁴¹² Vattimo G., *Glauben – Philosophieren*, 49-50.

ereignet, sich das Heraustreten aus der Metaphysik vorbereitet“⁴¹³. Man erkennt somit in der Gesellschaft die nihilistischen Ergebnisse der metaphysischen Mentalität. „Der Nihilismus, in dem Nietzsche und Heidegger das Resultat und [...] den Sinn der Geschichte des Okzidents sehen [...], scheint von ihrem Standpunkt aus nicht als Verirrung des menschlichen Geistes, aus der man mit einer Kurskorrektur heraustreten könnte: mit der Entdeckung, dass das Sein in Wahrheit nicht nur Wille zur Macht ist, sondern – auch und vor allem – etwas anderes. Eine »Korrektur« dieser Art, so denkt Heidegger, würde der Falle des objektivistischen Denkens nicht entgehen.“⁴¹⁴ Die Krise der Metaphysik hat, in der Interpretation Vattimos, „laut Heidegger und Nietzsche keine theoretischen Gründe, es ist nicht so, dass ein Philosoph einen Irrtum aufdeckt und sie dadurch widerlegt hätte. [...]. Vor allem handelt es sich bei der Metaphysik nicht um ein Irrtum: Unmöglich wird sie erst durch die sozialen und politischen Veränderungen, aufgrund derer ein bestimmtes Verhältnis zur Geschichte als obsolet erscheint, das einst die Metaphysik selbst [...] legitimierte.“⁴¹⁵

Verschließen sich auf Grund des Ereignisses des Nihilismus der Philosophie alle Fragen? Vattimo ist der Überzeugung, dass man dank des Nihilismus eine neue Chance bekommt, weiter zu philosophieren. Ich glaube, sagt Vattimo „dass man unsere Position gegenüber dem Nihilismus (das heißt, die Stelle, die wir im Nihilismusprozess einnehmen) durch den Rekurs auf eine Figur bestimmen kann, die häufig in Nietzsches Texten vorkommt, nämlich die des »vollkommenen Nihilisten«. Der vollkommene Nihilist ist derjenige, der begriffen hat, dass der Nihilismus seine (einzige) Chance ist“⁴¹⁶. Für Vattimo bedeutet Nihilismus postmetaphysisches Denken. „Solange der Mensch und das Sein metaphysisch, platonisch gedacht werden, und zwar im Sinne stabiler Strukturen, die dem Denken und der Existenz die Aufgabe auferlegen, »sich zu begründen«, sich (mit der Logik, mit der Ethik) im Bereich des Nicht-Werdens festzusetzen, indem sie sich in einer umfassenden Mystifizierung der starken Strukturen in allen Bereichen der Erfahrung reflektieren, solange wird es dem Denken nicht möglich sein, jene wahre und eigentliche postmetaphysische Epoche, die die Postmoderne ist, zu erleben.“⁴¹⁷ Um ein postmetaphysisches Denken zu legitimieren, versucht der Turiner Philosoph Nietzsches Beschreibung des Nihilismus als „Entwertung der höchsten

⁴¹³ Ebd. 50-51.

⁴¹⁴ Ebd. 24.

⁴¹⁵ Vattimo G., *Der Untergang der Werte*, in: Bindé J. (Hrsg.): *Die Zukunft der Werte*, Suhrkamp, Deutschland 2007 (ursprüngliche französische Aufgabe: *Où vont les valeurs?* 2004) 25-35, hier 30.

⁴¹⁶ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 23.

⁴¹⁷ Vattimo G., *Einleitung*, in: *Das Ende der Moderne*, 17.

Werte“ mit Heideggers Beschreibung des Nihilismus als „Reduktion von Sein auf Wert“ in Übereinstimmung zu bringen.

6.4. Kurze Synthese von Heideggers Nietzsche-Interpretation bezüglich des „vollkommenen Nihilismus“

Nietzsches Wort „Gott ist tot“ fasst die „die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das jetzige Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung“⁴¹⁸, nämlich die des Nihilismus, zusammen. Dieses Wort Nietzsches „Gott ist tot“ bedeutet in Heideggers Interpretation: „die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d.h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende“⁴¹⁹. Wenn man tiefer nach dem Wesen des Nihilismus fragt, erfährt man, dass für Nietzsche der Nihilismus die Entwertung der obersten Werte bedeutet.⁴²⁰ Für den Philosophen aus Röcken ist der Versuch, dem Nihilismus zu entgehen, ein falsch gestelltes Problem. Er unterscheidet einen reaktiven – passiven (unvollendeten) Nihilismus von einem aktiven Nihilismus.⁴²¹ Von Heideggers Nietzsche-Interpretation bekommt man diesbezüglich hilfreiche Hinweise: „Der unvollständige Nihilismus ersetzt zwar die bisherigen Werte durch andere, aber er setzt sie immer noch an die alte Stelle, die als der ideale Bereich des Übersinnlichen gleichsam freigelegt wird. Der vollständige Nihilismus aber muß sogar noch die Wertstelle selbst, das Übersinnliche als Bereich, beseitigen und demgemäß die Werte anders setzen und umwerten.“⁴²² Die Wertsetzung bedarf nach Heideggers Meinung eines neuen Prinzips. „Das Prinzip kann nicht mehr die leblos gewordene Welt des Übersinnlichen sein.“⁴²³ Überwindet dadurch Nietzsche das metaphysische Denken? Trotz all seiner Bemühungen bleibt Nietzsche, Heideggers Interpretation zufolge, ein metaphysischer Denker. Warum das so ist, begründet Heidegger wie folgt: „Seit dem Beginn des abendländischen Denkens gilt das Seiende als das Wahre und als die Wahrheit, wobei indessen der Sinn von seiend und wahr sich mannigfach wandelt. Nietzsche bleibt trotz aller Umkehrungen und Umwertungen der Metaphysik in der ungebrochenen Bahn ihrer Überlieferung verbunden, wenn er das im Willen zur Macht für dessen Erhaltung Festgemachte einfachhin das Sein oder das Seiende oder die Wahrheit nennt. Demgemäß ist die Wahrheit eine im Wesen des Willens

⁴¹⁸ Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 196.

⁴¹⁹ Ebd. 200.

⁴²⁰ Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 9[35], 350.

⁴²¹ Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 9[35], 350 351.

⁴²² Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 208.

⁴²³ Ebd. 209.

zur Macht gesetzte Bedingung, nämlich diejenige der Macherhaltung. Die Wahrheit ist als diese Bedingung ein Wert.“⁴²⁴

Das Wesentliche, was Heidegger aus der Philosophie Nietzsches ableitet, ist, dass Nietzsches Philosophie eine metaphysisch geprägte Wert-Philosophie ist. „Die obersten Ziele, die Gründe und Prinzipien des Seienden, die Ideale und das Übersinnliche, Gott und die Götter – all das ist im Vorhinein als Wert begriffen.“⁴²⁵ Für Nietzsche bedeutet Wert in Heideggers Interpretation das Seiende als solches. Heidegger bemüht sich zu zeigen, dass Nietzsche ein metaphysischer Denker bleibt, nur dass sich die Wahrheit des Seins als eines „beständig Anwesenden“ von der Idee (Platon – Beginn) zum Wert (Nietzsche – Ende) wandelt. Nietzsches Philosophie ist eine metaphysische Abwandlung des *Seinsvergessenheit*. „Wenn die Metaphysik das Seiende in seinem Sein als den Willen zur Macht denkt, denkt sie das Seiende notwendig als Werte-setzendes. Sie denkt alles im Horizont der Werte, der Wertgeltung, der Entwertung und Umwertung. Die Metaphysik der Neuzeit beginnt damit und hat darin ihr Wesen, daß sie das unbedingt Unbezweifelbare, das Gewisse, die Gewißheit sucht. Es gilt nach dem Wort von Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire*, etwas Festes und Bleibendes zum Stehen zu bringen. Dieses Ständige als der Gegenstand genügt dem vom altersher waltenden Wesen des Seienden als des beständig Anwesenden, das überall schon vorliegt (*ὑποκειµενον* subiectum). [...] Die Sicherung des Für-wahr-haltens heißt Gewißheit. So wird nach dem Urteil Nietzsches die Gewißheit als das Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik erst im Willen zur Macht wahrhaft gegründet, gesetzt freilich, daß die Wahrheit ein notwendiger Wert und die Gewißheit die neuzeitliche Gestalt der Wahrheit ist.“⁴²⁶

Wenn man jetzt auf Nietzsches Bestimmung des unvollständigen Nihilismus und vollständigen Nihilismus zurückblickt und dabei weiter Heideggers Analyse folgt, kann man folgendes konstatieren: „In der Tat, solange der Nihilismus nur als die Entwertung der obersten Werten verstanden und der Wille zur Macht als das Prinzip der Umwertung aller Werte aus einer Neusetzung der obersten Werte gedacht wird, ist die Metaphysik des Willens zur Macht eine Überwindung des Nihilismus. Aber in dieser Überwindung des Nihilismus wird das Wertdenken zum Prinzip erhoben. Wenn jedoch der Wert das Sein nicht das Sein sein läßt, was es als das Sein selbst ist, dann ist die vermeintliche Überwindung allererst die Vollendung des Nihilismus. Denn jetzt denkt die Metaphysik nicht nur nicht das Sein selbst,

⁴²⁴ Ebd. 221.

⁴²⁵ Ebd. 209.

⁴²⁶ Ebd. 220.

sondern dieses Nicht-denken des Seins hüllt sich in den Anschein, es denke doch, indem es das Sein als Wert schätze, das Sein in der würdigsten Weise, so daß alles Fragen nach dem Sein überflüssig werde und bleibe.“⁴²⁷ Daraus kann man ersehen, dass die von Heidegger vorgeschlagene Interpretation der Vollendung des Nihilismus der Höhepunkt jener *Seinsvergessenheit* ist, die sich in Nietzsches Reduktion von Sein auf Wert realisiert.

6.5. Pathos der Eigentlichkeit

Vattimos Interpretation geht einen Schritt weiter. Die „Charakterisierung des Nihilismus wird von Heidegger so angelegt, daß sie auch Nietzsche, den vollkommenen Nihilisten, einschließt, obwohl es dabei für Heidegger ein Mögliches und Wünschenswertes jenseits des Nihilismus zu geben scheint, während für Nietzsche die Vollendung des Nihilismus alles ist, was wir erwarten und hoffen dürfen. Heidegger selbst, von einem eher Nietzscheschen als Heideggerschen Standpunkt aus, tritt in die Geschichte der Vollendung des Nihilismus wieder ein; der Nihilismus scheint recht eigentlich jenes postmetaphysischen Denken zu sein, das er sucht“⁴²⁸.

Wenn Heidegger bei der Antwort auf die Frage: *Was heißt Nihilismus?* dazu tendiert zu behaupten, dass das Sein sich in Wert auflöst, dann versucht Vattimo einen Schritt weiter zu gehen und zu behaupten, dass – wenn das Sein dazu tendiert, sich auf den Wert zu reduzieren – man dann „dem Ausdruck »Wert«, die strenge Bedeutung von *Tauschwert* beilegen“⁴²⁹ müsse. Dieser Aspekt führt unausweichlich, zumindest in der Perspektive des Turiner Philosophen, zu der Hypothese, dass „der Nihilismus die Reduktion von Sein auf Tauschwert“⁴³⁰ ist.

Mit der Entwertung der höchsten Werte wird erst der Begriff Wert von einem eher immobilien, unbeweglichen und einmal für immer fixierten Sinn als etwas gedacht, das eigentlich befreit. Die Freiheit, neue Werte zu schaffen, heißt auch Befreiung vom „Autoritarismus“ verschiedener Sorten (des religiösen, der sozial-politischen Macht, der Objektivität usw.), die metaphysisch ihre Herrschaftslogik begründeten. Mit der Auflösung der höchsten Werte ist es erst möglich, so Vattimo, die Werte in ihrer wahren Natur zu

⁴²⁷ Ebd. 239.

⁴²⁸ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 24.

⁴²⁹ Ebd. 25.

⁴³⁰ Ebd. 25.

entfalten und das heißt: in „ihre(r) Austauschbarkeit und unbegrenzte(n) Wandelbarkeit“⁴³¹. Es ist eine Erfahrung der Verallgemeinerung des Tauscherts in heutiger Gesellschaft⁴³².

Der „Tod Gottes“ bedeutet nicht, dass die Werte schlechthin verschwinden, sondern nur die höchsten Werte. Weil die ideologischen Masken zu Grunde gehen, deswegen ist es auch möglich, die Wahrheit und die Lebensbedingungen in ihrer hermeneutischen „Natur“ zu begreifen⁴³³. Nietzsches Beschreibung des Nihilismus als Epoche, in der „der Mensch vom Zentrum ins X rollt“, bedeutet, dass der Nihilismus, um einen wesentlichen Aspekt zu unterstreichen, jene Situation ist, in der der Mensch die Abwesenheit eines Grundes als konstitutiv für seine Kondition anerkennt. Nihilismus wird in dieser Hinsicht als *Chance* betrachtet.

Motiviert durch die Tatsache, dass das Ideal der Wahrheit kein natürlicher, sondern ein kultureller Mythos war, beabsichtigt Vattimo eine Theorie des Nihilismus zu entwerfen, mit deren Hilfe es gelingen soll, aus dem Ideal einer absoluten Wahrheit herauszukommen.⁴³⁴ Unter diesen Bedingungen fordert er eine philosophische Theorie des Nihilismus, die die Fundament-Ansprüche von Wissen und Werten auflöst. Weil die Erfahrung der Wahrheit, wie die Hermeneutik Gadamers gezeigt hat, kein exklusives Attribut der Wissenschaften ist – man erfährt die Wahrheit in der allgemeinen Sprache, in der Geschichte, in der Ästhetik –, ist es möglich zu behaupten, dass die objektiven, letzten und zeitlosen Strukturen, welche den Menschen vorgegeben sind und die das Erkenntnisgeschäft fundieren, ein Kultur-Mythos der Tradition ist. Führt man diesen Gedanken weiter, dann kann man schlussfolgern, dass dieser „Kultur-Mythos“ der absoluten Wahrheit, die an einem Ideal (sei dieses Ideal nun das Übersinnliche, Gott, das Sittengesetz, die Autorität der Vernunft, der Fortschritt) gemessen und gleichzeitig von diesem legitimiert wird, sich in einem Prozess der Auflösung befindet; die höchsten Werte haben sich, wie Nietzsche es sagte, aufgelöst.⁴³⁵ „Nur dort, wo es keine endgültige »unterbrechende«, blockierende Instanz des Wertes »höchster Gott« gibt, können die Werte ihre wahre Natur, d.h. ihre Austauschbarkeit und unbegrenzte Wandelbarkeit und Prozessualität, entfalten.“⁴³⁶

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Ebd. 30.

⁴³³ Vgl. Vattimo G., *I due sensi del nichilismo in Nietzsche*, in: *Dialogo con Nietzsche*, 195-204.

⁴³⁴ Vgl. Vattimo G., *Premessa a Le mezze verità*, La Stampa, Torino 1998, XII. Vgl. Antiseri D., *Le ragioni del pensiero debole*, Borla, Roma 1995, insbesondere der 15-te Abschnitt des zweiten Teil des Buches, 86-90.

⁴³⁵ Vgl. Martin G. Weiß, *Die Stärke des schwachen Denkens. Ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, in: Gianni Vattimo. Einführung, 174.

⁴³⁶ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 25.

Heidegger sieht richtig, dass am Ende der Metaphysik das Sein sich im Wert auflöst. Nun, die Frage ist, ob man einen Ort findet, wo die Auflösung (Reduktion) von Sein im Wert nicht stattfindet. Wenn der ideale Bereich des Gebrauchswerts – mit Nietzsche – sich auflöst, dann kann man den roten Faden Vattimos zwischen der Auflösung der höchsten Werte Nietzsches und dem Problem der Seinsvergessenheit Heideggers als Grundphänomen des Nihilismus auslegen und infolgedessen mit der These des Turiner Philosophen übereinstimmen, nämlich „dass nach Nietzsche und Heidegger der Nihilismus die Auflösung des Gebrauchswerts im Tauschwert ist. Der Nihilismus besteht nicht darin, dass das Sein in der Macht des Subjekts ist, sondern dass das Sein sich völlig im Um-laufen des Wertes, in den unbegrenzten Verwandlungen der universalen Gleichwertigkeit, aufgelöst hat“⁴³⁷. Das heißt anders ausgedrückt, dass einerseits die Werte nicht schlechthin verschwinden, aber andererseits auch nicht, dass die „höchsten Werte“ sich schlechthin „geschichtlich“ relativieren (weil so das Sein in der Macht des Subjekts stünde), sondern dass eine Krise der normativen Letztbegründung stattfindet.

Welche Konsequenzen bringt diese These mit sich? Mit dieser These will Gianni Vattimo behaupten, dass unsere Zivilisation eine nihilistische Zivilisation ist und dass in dieser neuen Perspektive der daraus folgende Höhepunkt, nämlich die Krise einer normativen Letztbegründung, kein Mangel, sondern der kohärente Sinn dieses Geschichtsereignisses ist.

Vattimo argumentiert diese These folglich. Die philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts, die von der Neigung zu einer Neubegründung der Philosophie begleitet worden sind, haben zwar die nihilistischen Auswirkungen des Abendlandes kritisch interpretiert, aber trotzdem den Nihilismus nicht als Chance wahrgenommen. In der modernen Geschichte der Philosophie des Abendlandes haben viele philosophische Perspektiven versucht, unter dem Blickwinkel einer Neubegründung, eine Antwort auf die Krise einer normativen Letztbegründung zu geben.

Diese verschiedenen Antworten (Marxismus, Phänomenologie, Existentialismus) belegen die Hoffnung auf ein Jenseits des Nihilismus. Der philosophische Versuch einer Neubegründung kennzeichnet die Kultur des 20. Jahrhunderts (zumindest am Anfang). Man suchte eben, wenn man sich auf die Hypothese Vattimos begrenzt, auf der Basis von verschiedenen theoretischen Voraussetzungen jenen „Ort“ zu finden, wo die Auflösung der Gebrauchswerte in Tauschwert nicht stattfindet. In diesem Rahmen interpretiert der Turiner

⁴³⁷ Ebd. 26.

Philosoph die wesentlichen philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts (Marxismus, Phänomenologie, Existenzialismus).

Das erste Beispiel ist der Marxismus. Diese Strömung hat nach Vattimos Angaben von der Wiedergewinnung des Gebrauchswertes und deren Normativität geträumt. In diesem Sinn ist der Marxismus ein antinihilistischer Entwurf. Denn, so Vattimo, „die sozialistische Gesellschaft wurde als diejenige gedacht, in der sich die Arbeit von ihren entfremdeten Merkmalen befreit“⁴³⁸. Der Marxismus versuchte einen Arbeitsbegriff zu entwerfen, welcher sich der Logik der Vermarktungskette entzieht – die Arbeit ist ein wesentlicher Wert, welcher nicht den Regeln des Kaufpreises in der Marktwirtschaft entspricht. Die Marxsche Idee hinsichtlich der Arbeit ist „in sich“, wenn man der Interpretationslinie Vattimos folgt, von der Absicht begleitet, einen Ort zu finden, wo die Reduktion des Seins auf Wert (Tauschwert) nicht stattfindet.

Abgesehen von der dialektisch-totalisierenden Perspektive des Marxismus interpretiert Vattimo auch die Entgegensetzung zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften in demselben antinihilistischen Sinn. Es handelt sich um eine defensive Haltung gegenüber den nihilistischen Auswirkungen der technokratischen Kultur, welche anhand der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung das Sein auf das Nutzbar-Manipulierbare reduziert. In dieser Polemik versuchen die Humanwissenschaften die Gebrauchswerte vor dem Tauschwert in Schutz zu nehmen. Die Geisteswissenschaften haben sich Mühe gegeben, auf ein Gebiet hinzuweisen, „wo der Gebrauchswert noch gilt bzw. welches sich der reinen quantitativen Logik des Tauschwertes entzieht – einer quantitativen Logik, welche die Naturwissenschaften

⁴³⁸ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 26. „Der Wert der Ware [...] besteht in der Arbeit, die sie verkörpert. Aber der Wert der Ware kommt nicht vollständig dem Arbeiter zugute: Wer zehn produziert, bekommt nur, nehmen wir an, fünf, und das heißt in den konkreten Verhältnissen: nur die Mittel zur Erhaltung und Reproduktion der eigenen Arbeitskraft, zur Aufrechterhaltung der eigenen Existenz. Der Rest geht an den Kapitalisten, der das Geld für die Maschinen vorschießt und den Profit wieder investiert. Darin besteht der so genannte Mehrwert. An die Stelle des Kreislaufs Ware-Geld-Ware tritt im Kapitalismus der Kreislauf Geld-Ware-Geld. Im ersten Fall ist das Geld ein Mittel, um eine Sache zu erwerben, sein Wert wird bestimmt durch den Gebrauch, den man von ihm macht. Im zweiten Fall, also im Kapitalismus, ist das Geld das Ziel einer Akkumulation, die durch den Kauf und Verkauf von Waren zustande kommt. Deshalb hat der Kapitalismus die Tendenz zu immer weiterem Wachstum: Wer hat, investiert und bekommt immer mehr. Darin besteht die Geschichte der modernen Produktion. Dabei werden die Arbeiter zu Proletariern. [...] Tendenziell werden zu gegebener Zeit alle (oder fast alle) Proletarier sein – und nur ganz wenige Kapitalisten: So reifen die Voraussetzungen der Revolution heran. Sie wird auch, auf konkretere Weise, durch den Massencharakter der modernen Industrie vorbereitet. Er schafft die Bedingungen, unter denen das Klassenbewusstsein des Proletariats sich ausbildet“ (Vattimo G., *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Herder, Freiburg im Breisgau 2002, 42-43). Als Prophet war Karl Marx ein Versager, doch der Mauerfall hat ihn ideologisch entlastet und als originellen Denker rehabilitiert.

genauestens beherrschen, die sich ihrerseits die quantitative Individualität der historisch-kulturellen Fakten entgehen lassen⁴³⁹.

Zurückkehrend zur grundlegenden Hypothese Vattimos, nämlich dass der Nihilismus die Auflösung des Gebrauchswerts im Tauschwert ist, kann man dieses Themas im Sinne Vattimos weiter entfalten. Das Bedürfnis, über den Tauschwert in Richtung des Gebrauchswerts fortzuschreiten und somit einen „Ort“ zu finden, „wo die Auflösung von Sein in Wert nicht gilt“, eine Denkperspektive, die man nach Vattimos Angaben in der Phänomenologie, im frühen Existenzialismus, im humanistischen Marxismus und in der Theoretisierung der „Geisteswissenschaften“ findet, sind „Erscheinungen eines roten Fadens, der einen großen Teil der europäischen Kultur durchzieht, den wir auch als durch das »Pathos der Eigentlichkeit« charakterisiert bestimmen können; d.h., von Nietzsche aus gesehen, durch den Widerstand gegen die Vollendung des Nihilismus⁴⁴⁰.

Folgt man Vattimo weiter, dann ist die Vollendung des Nihilismus, die in eine Überflüssigkeit der letzten Werte mündet, erst möglich unter den neuen Existenzbedingungen, in denen einerseits die uralten Abhängigkeiten (von metaphysischen Vorstellungen) wegfallen bzw. „die Ketten-Krankheit“⁴⁴¹, wie Nietzsche sie nennt, überwunden sind und gleichzeitig eine Wiederversöhnung des Subjekts mit der Totalität – ein Subjekt, das von der Entfremdung befreit wäre–, wird dabei ausgeschlossen. Die verschiedenen Perspektiven der Wiederaneignung, „sei es in Form der Verteidigung eines vom Tauschwert freien Bereiches, sei es in der ambitionierteren Form der »Neugründung« der Existenz in einem dem Tauschwert entzogenen und im Gebrauchswert zentrierten Horizont“⁴⁴², haben nach Meinung des Turiner Philosophen den Prozess des Nihilismus und somit die Auflösung des Seins im Tauschwert nur außer Spiel gesetzt. Der philosophische Nihilismus, radikal gedacht, verabschiedet sich von der Logik des Fortschritts der geschichtlichen Entwicklung, die sich in einer Perspektive der Aneignung und Wiederaneignung des Grundes legitimiert, und versucht die Idee einer Überwindung, die das Überwundene neu begründet, außerhalb dieser Logik des Fortschritts zu denken. In seinem berühmten Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, fragt sich Vattimo, ob man den Nihilismus als Wahrheit der Erkenntnis predigen kann. Bei der Antwort auf diese Frage wird Heidegger zu Hilfe gerufen: „Der heideggersche Begriff der

⁴³⁹ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 27.

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Vgl. Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches II*. Zweite Abtheilung: Der Wanderer und sein Schatten, Aphorismus 350 [KSA II].

⁴⁴² Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 28-29.

Verwindung ist die radikalste Anstrengung, das Sein in Begriffen einer »Kenntnisnahme« zu denken, die immer auch ein »Abschiednehmen« ist, weil man es weder als stabile Struktur antrifft, noch als logische Notwendigkeit eines Prozesses registriert und akzeptiert. *Verwindung* ist die Weise, in der das Denken die Wahrheit des Seins denkt, indem sie es als *Über-lieferung* und *Ge-schick* versteht.⁴⁴³ Um diese Gedanken weiter zu führen appelliert Vattimo an Heideggers Binom *Überwindung-Verwindung*, zwei Begriffe, die man noch zu behandeln hat.

Das „Pathos der Eigentlichkeit“ der verschiedenen philosophischen Strömungen, das sich durch die Neigung zu einer Neubegründung der Vollendung der Nihilismus entgegengesetzt hat, hat den Prozess der Auflösung der Gebrauchswerte nur vollständiger gemacht. Dieses Pathos schreibt sich auch noch in die Logik der Begründung einer „wahren Welt“ und somit in die Geschichte der Metaphysik, die Nietzsche in *Götzen-Dämmerung* als „Geschichte eines Irrtums“ beschrieben hat, ein.

6.6. Die Welt des vollkommenen Nihilisten

Für den vollkommenen Nihilisten bedeutet auch die Auflösung der höchsten Werte nicht die Herstellung oder Wiederherstellung einer Situation des »Wertes« im starken Sinne; es gibt keine Wiederaneignung, da das, was überflüssig geworden ist, gerade jede Art von »Eigenem« (auch im wörtlichen Sinne dieses Ausdrucks) ist.⁴⁴⁴

Die Welt, in der der vollkommene Nihilist lebt, „ist in der Tat ein Ort einer Erfahrung, die nicht »authentischer« ist als diejenige, welche von der Metaphysik eröffnet wurde. Diese Erfahrung ist nicht authentischer, weil die Authentizität selbst – das Eigene, die Wiederaneignung – mit dem Tode Gottes untergegangen ist“⁴⁴⁵. In dieser Welt erlebt man Vattimo zufolge „die Erfahrung der Verallgemeinerung des Tauscherts in unserer Gesellschaft“⁴⁴⁶. Es ist eine Welt, in welcher die lebensbestimmende Macht der „wahren Welt“ der Metaphysik, des Übersinnlichen, des Szientismus an Kraft verliert. Man kann dazu

⁴⁴³ Vattimo G., *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 90.

⁴⁴⁴ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 29.

⁴⁴⁵ Ebd. 30.

⁴⁴⁶ Ebd.

den aufschlussreichen Text Nietzsches „Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde“ vergleichen.⁴⁴⁷

Diese „Fabel“ Nietzsches als „Geschichte eines Irrtums“ beweist nicht, dass man bis jetzt betrogen worden ist und dass man jetzt endlich die Wahrheit erreicht, sondern dass die Wahrheit ein *Ereignis* ist. Was sowohl Nietzsche als auch Heidegger jenseits all ihrer theoretischen Differenzen in thematischer Kontinuität mit einbeziehen, „ist die Tatsache, dass die beiden erwähnten Denker Vattimo zufolge „das Sein nicht als Struktur oder Grund, sondern als Ereignis denken“⁴⁴⁸. Dass das Sein nichts anderes als sein Ereignis ist, bedeutet für Vattimo, „dass das Sein nicht denkbar ist als eine feste Struktur, die die Metaphysik bloß vergessen hätte und die es wiederzufinden gälte“.⁴⁴⁹ Vattimo setzt fort und entfaltet seinen Gedankengang: „Denkt man das konsequent zu Ende, haben wir genau das vor uns, was man meiner Meinung nach den »Nihilismus« Heideggers nennen kann. Die Überschreitung der Metaphysik kann, wie Heidegger über den Nihilismus Nietzsches schreibt, nur in dem Maße verwirklicht werden, wie »es mit dem Sein selbst nichts mehr ist«. (Heidegger M., *Nietzsche* Bd. II, 338) Die Überschreitung der Metaphysik ist nicht die Umkehrung der metaphysischen Seinsvergessenheit, es ist vielmehr diese Vergessenheit selbst, die in ihre extremen Konsequenzen getrieben wird. Heidegger kann sich diesem Schluß nicht entziehen, will er sich nicht dabei wiederfinden, das Sein als *arché*, Grund, feste Struktur zu denken. Wenn Heidegger Nietzsche Sinn verleiht, indem er zeigt, daß der Wille zur Macht sozusagen »Seinsgeschick« ist (und nicht bloßes Spiel von Kräften, die mit Hilfe der Ideologiekritik zu entlarven sind), dann gibt umgekehrt Nietzsche Heidegger Sinn, indem er klarstellt, dass das Seinsgeschick (wenn es außerhalb der Metaphysik gedacht werden soll) der Nihilismus ist; d.h. das Sein nimmt Abschied von seiner metaphysischen Gestalt nicht (nur), wenn es die

⁴⁴⁷ Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, 80-81: „1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, er ist sie. (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes: „Ich, Plato, bin die Wahrheit.“) 2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften („für den Sünder, der Busse thut“). (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, – sie wird Weib, sie wird christlich...) 3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.) 4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? (Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus). 5. Die »wahre Welt« – eine Idee, die zu Nichts mehr nützlich ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnützlich, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.) 6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“

⁴⁴⁸ Vattimo G., *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 149 und 152.

⁴⁴⁹ Ebd. 152.

archai als Masken, als Ereignisse enthüllt, sondern wenn es in der Form dessen *geschieht*, was nicht *ist*, sondern (immer schon) *gewesen ist*; und es besteht nur als Gedächtnis, in einer verblassten und »schwachen Form«. ⁴⁵⁰ Das Sein ist nicht Grund, ⁴⁵¹ Prinzip, *arché*, sondern im Sinne Heideggers gedacht *Geschick*, Sendung, Überlieferung. ⁴⁵²

Die Beseitigung des Gegensatzes übersinnliche/sinnliche Welt, so wie Nietzsche sie in der *Geschichte eines Irrtums* schildert, führt zur Auflösung der Metaphysik. Die Metaphysik, die Religion, die Moral, die Wissenschaft haben alle dazu gedient, aus dem »ersten Nihilismus« (von dem Unsinn, durch Wissen das Chaos zu erobern) herauszukommen. Teil der Moral war auch der Imperativ der Wahrhaftigkeit. Nietzsche, der, wie Gadamer meinte, „tiefer und gründlicher zu zweifeln als Descartes“ wagte, dass der Moral die Gründe der Wahrhaftigkeit fehlen, aber dass sie den lebensdienlichen Zwecken weiter zu dienen hat. Diese Entdeckung war Vattimo zufolge möglich, weil das Leben inzwischen weniger unsicher geworden ist. „Nachdem aber über Jahrhunderte die christliche Moral als die einzige Deutung der Welt erschienen war, stürzte mit ihrem Zusammenbruch der europäische Mensch in einen »zweiten Nihilismus«. Kein Wert schien mehr dem Misstrauen Widerstand leisten zu können, das gerade die Moral die Menschen gelehrt hatte.“ ⁴⁵³ Die Moral hat dem Leben gedient und nützliche Werte durchgesetzt und das Zusammenleben selbst hat gefordert, Werte auf der Wahrheit zu begründen. Doch Nietzsches tieferer und grundsätzlicherer Zweifel hat auf den verborgenen Sinn der Werte hingewiesen, nämlich dass Werte „im Willen zur Macht von einzelnen oder ganzen Gruppen verwurzelt sind“ ⁴⁵⁴. Ist dieser Mechanismus erst einmal entlarvt, werden die Werte in ihrer „wahren Natur“ der Wandelbarkeit erfasst. Der vollkommene Nihilismus (der weder ein passiver noch ein reaktiver Nihilismus ist) bedeutet für Vattimo die Auflösung des Seins im Tauschwert; das Fabelwerden der wahren Welt ist Nihilismus, „insofern es eine Schwächung der zwangsausübenden Macht der »Wirklichkeit« bedingt“ ⁴⁵⁵.

In der Welt des verallgemeinerten Tauschwerts ist alles – wie immer, aber in einer evidenteren und demütigenderen Weise – als Bericht bzw. Erzählung gegeben (im wesentlichen von den Medien, die sich auf unentwirrbare Weise mit der Überlieferung der

⁴⁵⁰ Ebd.

⁴⁵¹ Grund versteht Vattimo als eine ideale Gleichzeitigkeit, die jede Geschichtlichkeit ausklammert (vgl. Vattimo G., *Die Säkularisierung der Philosophie*, in: Vattimo G., Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute Turin und Kant, Wien 2003, 55.

⁴⁵² Vgl. ebd. 49.

⁴⁵³ Vattimo G., *Nietzsche: eine Einführung*, 79-80.

⁴⁵⁴ Ebd. 80.

⁴⁵⁵ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 32.

Mitteilungen verknüpfen, die die Sprache aus der Vergangenheit und aus den anderen Kulturen überbringt: die Medien sind also nicht nur ideologische Perversionen, sondern eher ein schwindelerregender Niedergang dieser Tradition selbst).⁴⁵⁶

In dieser Welt kündigt sich dem Turiner Philosophen zufolge eine Epoche der »Schwächung« des Seins an, „in der die »Aneignung« der Seienden explizit als Übereignung gegeben ist“⁴⁵⁷. Was versteht Vattimo unter dem Begriff der Übereignung? „Die Übereignung, in der sich das Ereignis des Seins vollzieht, ist schließlich die Auflösung von Sein in Tauschwert: Das bedeutet vor allem, in Sprache, in Überlieferung als Übertragung und Interpretation von Mitteilungen.“⁴⁵⁸ Das bedeutet eigentlich, dass der Nihilismus von Vattimo als *Chance* angesehen wird, die zwei Perspektiven eröffnet. Einerseits und zuerst wird diese *Chance* des Nihilismus in einem effektiven politischen Sinn beleuchtet und das bedeutet, dass die „Vermassung und »Mediatisierung« – aber auch die Säkularisierung, Entwurzelung usw. – der spätmodernen Existenz ... nicht notwendigerweise eine Akzentuierung der Entfremdung bzw. der Enteignung im Sinne der total organisierten Gesellschaft“⁴⁵⁹ ist. Die Technik, die Säkularisierung, die »Schwächung« der Wirklichkeit, welche die Existenz in den spätkapitalistischen Gesellschaften prägen, stellen neue Möglichkeiten des Symbolischen vor, die man in dem Begriff Mediatisierung zusammenfassen kann, Möglichkeiten, die nicht in eine Entfremdung oder Enthumanisierung münden, sondern erneut den Bezug des Menschen zur Welt der Symbole außerhalb der Metaphysik (metaphysischen Bestimmungen) ermöglichen. Vattimo interpretiert die neuen »Produkte« der industrialisierten Welt als Appelle, die auf eine mögliche neue menschliche Erfahrung hinweisen. In einer ähnlichen Weise hat auch Nietzsche in seiner *Geschichte eines Irrtums* „Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde“ versucht, den Bezug der Menschen zur Welt der Symbole außerhalb der metaphysischen Bestimmungen wiederherzustellen. Die »Entwicklung« der Welt kann nach Vattimos Angaben „nicht nur in die Richtung der Starrheit des Imaginären, der Etablierung neuer »höchster Werte« gehen, sondern sich statt dessen auch der Beweglichkeit des Symbolischen zuwenden“⁴⁶⁰. Die zweite *Chance* des Nihilismus hängt von der Art und Weise

⁴⁵⁶ Ebd.

⁴⁵⁷ Ebd. 33.

⁴⁵⁸ Ebd. 31.

⁴⁵⁹ Ebd. 33.

⁴⁶⁰ Ebd.

ab, wie man die Beweglichkeit des Symbolischen in der Epoche der Mediatisierung „individuell und kollektiv zu leben versteht“⁴⁶¹.

⁴⁶¹ Ebd.

7. Die Motive, die Gianni Vattimo zu einer Radikalisierung der hermeneutischen Ontologie geführt haben.

7.1. Erneuerung des Wahrheitsanspruchs in der Philosophie

Das Problem der Interpretation und ihre Abhängigkeit von der Sprache öffnet der Hermeneutik nach Vattimos Meinung den Weg für eine positive Betrachtung des Nihilismus. Wenn man den Gedanken des Turiner Philosophen weiter folgt, dann ist die ontologische und nihilistische Radikalisierung der Hermeneutik nichts anderes als eine legitime Entwicklung der Gadammerschen Philosophie (hermeneutischen Ontologie).⁴⁶²

Gadammers Absicht in *Wahrheit und Methode*, nämlich die Wahrheitsfähigkeit jeder Erfahrungsform geltend zu machen, wurde in der philosophischen Rezeption bestätigt. Durch diese Konzeption wird die Hermeneutik aus den engen Grenzen einer Methodologie der Geisteswissenschaften befreit – „Technik des Verstehens“ – und zu einer allgemeinen Kultursprache zugespitzt. Dieses Verständnis ermöglicht auch eine Erneuerung des Wahrheitsanspruchs der Philosophie. Somit zeigt sich die Chance, die Kluft zwischen metaphysischem und modernem Weltverständnis zu überbrücken, eine Aufgabe, die die philosophische Hermeneutik zu erfüllen hat. Vattimo wird diese Aufgabe in seiner Philosophie übernehmen. In dieser Hinsicht wird er erneut die Frage stellen: welche Aufgaben sind in der von Gadamer skizzierten hermeneutischen Ontologie angekündigt?

In einem 1962 in Paris gehaltenen Vortrag *Die Philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*,⁴⁶³ in dem, nach Meinung des Turiner Philosophen, die Bedeutung der hermeneutischen Ontologie für die heutigen philosophischen Problemstellungen erläutert wird, stellt Gadamer fest, dass Hegels Philosophie den letzten mächtigen Versuch darstellt, Wissenschaft und Philosophie als eine Einheit zu begreifen.⁴⁶⁴ Gadamer bezweckt nicht, in irgendeiner Weise, die Hegelsche Perspektive zu erneuern, sondern – grob ausgedrückt – von Hegel etwas zu lernen.⁴⁶⁵

⁴⁶² Vgl. Vattimo G., *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere*, in: *Iride*, 13 (2000) 323-336, hier 323.

⁴⁶³ Vgl. Gadamer H.-G., *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, in: Gadamer H.-G.; Kleine Schriften I, Mohr, Tübingen 1976², 131-148.

⁴⁶⁴ Vgl. Gadamer H.-G., *Kleine Schriften I*, 133.

⁴⁶⁵ Vgl. Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 39.

Von dieser Bemerkung ausgehend, im Kontext des Vormarsches der funktionierenden Verwaltung einer veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeit, die vom technischen Können geprägt ist, stellt sich erneut die Frage – und Gadamer geht es dieser *Quaestio* nach –, ob und wenn ja wie, die persönliche Existenz noch bewusst von der eigenen Entscheidung lebt. Anders ausgedrückt stellt sich die Frage: wie sind die ehemaligen Konstanten gesellschaftlicher Wirklichkeit – in der Gestalt der christlicher Kirche, des Nationalbewusstseins des modernen Staates, der Moral des privaten Gewissens⁴⁶⁶ – in einer von der Wissenschaft beherrschten gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verstehen? Besteht nicht die Gefahr, dass man unsere eigenen denkerischen Aufgaben der Gemeinschaft der „technisch-wissenschaftlichen“ Spezialisten in die Hände gibt und erwartet, dass diese die Lösungen auch im sozialen Bereich hervorbringen, weil es sich ja erwiesen hat, dass das technisch angewendete Können auf der „Natur“-Ebene die Lebensbedingungen simplifiziert und erleichtert hat? Nach Gadamers Meinung kann für die heutigen philosophischen Debatten die Philosophie Hegels ein Ausgangspunkt sein, eine Philosophie Hegels, in welcher der dominante Begriff nicht der der *Versöhnung*, der Selbsttransparenz des absoluten Geistes ist, sondern der des objektiven Geistes. Der politische Hintergrund dieser Lehre Hegels war von dem Konflikt zwischen den politischen und religiösen Zuständen seiner Zeit getragen. Das große Ereignis von Hegels Epoche war die Französische Revolution. „Durch sie wurden die unverständenen und unwirksam gewordenen Verfassungs- und Lebensformen von einem neuen Freiheitspathos überwunden.“⁴⁶⁷ Diese These gilt auch für Hegel. Die Idee der bürgerlichen Freiheit und damit der Freiheit aller ist das Anliegen der Hegelschen Philosophie des objektiven Geistes. Wie sich die Freiheit in der Geschichte und – genauer gesagt – im Bereich des Sozialen verwirklicht, ist Hegels Ausdruck dieses Anliegens.

In einer Welt der ständigen Sozialisierung des modernen Menschen, sind, von dem Standpunkt der individuellen und gesellschaftlichen Freiheit aus betrachtet, die ethischen Fragen erneut aktuell, und nicht zuletzt gewinnt die von Hegel an Kants Moralphilosophie gerichtete Kritik in diesem Kontext erneut an Aktualität. Hegel hat „die Grenzen des Moralismus im gesellschaftlichen Leben gezeigt, die Unhaltbarkeit einer rein innerlichen Moralität, die sich nicht in den objektiven Formen des Lebens, die die Menschen zusammenfassen, manifestiert“⁴⁶⁸. Eine Moralphilosophie, die sich nur auf die moralische Selbstgewissheit und damit auf die Anerkennung der eigenen Pflicht (kategorischer

⁴⁶⁶ Vgl. Gadamer H.-G., *Kleine Schriften I*, 134.

⁴⁶⁷ Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 43.

⁴⁶⁸ Ebd. 44.

Imperativ) gründet, unabhängig von natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen (Sitten, Erziehung, Lohn und Strafe), ist eine philosophische Perspektive, die noch auf einer im Grunde genommen abstrakten Idee des Selbstbewusstseins beruht. Aus der Sicht der heutigen pluralen Erfahrungen identifiziert sich das Phänomen der Moral mit der Zugehörigkeit des Menschen zu Sitten und Institutionen – im Grunde genommen mit dem, was Hegel den objektiven Geist nennt. Durch die Kritik des abstrakten Moralismus, so Gadamer, zeigt Hegel in seiner Theorie des objektiven Geistes, „dass nicht das Bewusstsein des einzelnen, sondern eine über das Bewusstsein des einzelnen hinausgehende, gemeinsame und verbindende Wirklichkeit die Grundlage unseres menschlichen Lebens in Staat und Gesellschaft ist“⁴⁶⁹. Hegels Auffassung der menschlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit hat den Weg geöffnet, das subjektive Bewusstsein unter Kritik zu stellen. Hegel hat der abstrakten Auffassung des menschlichen Selbstbewusstseins (von Descartes bis Kant) die Realität des Anderen konkret entgegengesetzt (dialektische Bewegung des Selbstbewusstseins, die in der Anerkennung des Anderen zur Einheit führt)⁴⁷⁰.

Trotz der Kritik am abstrakten Selbstbewusstsein bleibt für Gadamers hermeneutische Ontologie der Bezug zwischen dem subjektiven Bewusstsein und der geschichtlichen Welt, innerhalb derer es entsteht und sich behauptet, eine offene Frage. Die bekannte Hegelsche Lösung (hier zur Erinnerung in der Gadamerschen Interpretation): „Der Geist der Sittlichkeit, der Begriff des Volksgeistes, die ganze Rechtsphilosophie Hegels beruht auf der Übersteigerung des subjektiven Geistes, die in der Ordnung der menschlichen Gesellschaft gelegen ist.“⁴⁷¹ In den Formen des objektiven Geistes (Sitten eines Landes, Rechtsordnung eines Landes, Staatsverfassung eines Landes) handelt es sich um einen bestimmten Geist, „der dennoch in keinem einzelnen subjektiven Bewusstsein seine adäquate Spiegelung hat. Insofern ist er in der Tat objektiver Geist; Geist der uns alle umfängt und demgegenüber keiner von uns eine überlegene Freiheit besitzt“⁴⁷². Dieser Begriff des Geistes, von dem Hegel spricht, ist aus der christlichen Tradition übernommen und bedeutet – knapp gesagt – Folgendes: „über die einzelnen Individualitäten hinausgehende Gemeinsamkeit“⁴⁷³. Der Begriff des objektiven Geistes wird von dem, was Hegel absoluten Geist nennt, überstiegen –

⁴⁶⁹ Ebd. 45.

⁴⁷⁰ Einer der größten Verdienste Hegels, so Gadamer, ist, „dass er Familie, Gesellschaft und Staat aus dieser einen Wurzel, der Überwindung und Überschreitung des subjektiven Geistes, des Einzelbewusstseins, nach der Richtung eines gemeinsamen Bewusstseins gedanklich überzeugend gemacht hat“ (Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 48).

⁴⁷¹ Gadamer H.-G., *Kleine Schriften I*, 136.

⁴⁷² Ebd.

⁴⁷³ Ebd.

eine Form des Geistes, die keine Fremdheit, Andersheit enthält (die Sitten können beschränken, die Staatsgesetze verbieten). Kunst, Religion und Philosophie, die Gestalten des absoluten Geistes bei Hegel, leiden dagegen nicht unter diesem entfremdeten Konflikt. „In diesen Gestalten haben wir eine letzte adäquate Weise, in der sich der Geist als Geist erkennt, in der das subjektive Bewusstsein und die objektive Wirklichkeit, die uns trägt, einander gleichsam durchdringen, so dass uns nichts Fremdes mehr begegnet, weil wir alles Begegnende als unser Eigenes erkennen und anerkennen“⁴⁷⁴.

7.2. Der Verdacht gegenüber Maskierungen und Mystifizierungen des Denkens. Denken als Interpretation

Selbst wenn man, je nach Ansicht, Zweifel an Hegels Lösung des absoluten Wissens und damit an der vorgeschlagenen Übereinstimmung von subjektivem Bewusstsein und objektiver Wirklichkeit hat, bleibt für Gadamer und somit für die hermeneutische Ontologie der Hegelsche Begriff des Geistes (als Standpunkt des objektiven Geistes) aktuell. Auch Marx' Vorschlag einer Veränderung der Verfassung der Gesellschaft, die als Lösung zu dieser Problemstellung gedacht war, hat an Aktualität eingebüßt. Und bezüglich Nietzsche stellt Gadamer fest: „Dass das Bewusstsein und Selbstbewusstsein kein unzweideutiges Zeugnis gibt, dass das, was sich ihm als sein Gemeintes zeigt, vielleicht maskiert, vielleicht verkehrt, was wirklich in ihm ist, wurde durch Nietzsche in einer Weise dem modernen Denken eingehämmert, dass wir es nun überall wiedererkennen, nicht nur in jener exzessiven, selbstzerstörerischen Desillusionierung, mit der Nietzsche eine Maske nach der anderen von dem Ich herunterreißt, bis am Ende keine Maske, aber auch kein Ich mehr übrig ist.“⁴⁷⁵

Nietzsches Verdacht ist nicht nur auf das Selbstbewusstsein gerichtet, sondern er bringt auch zur Kenntnis, dass das Leben des Bewusstseins selbst aus Maskierungen und Mystifikationen besteht. Oder anders ausgedrückt: Hegels Kritik des subjektiven Geistes und der Vorschlag einer adäquaten Weise, in der das subjektive Bewusstsein und die objektive Wirklichkeit miteinander versöhnt sind, ist letzten Endes, trotz aller Komplexität von Hegels System, ein Werk der Subjektivität und entzieht sich damit nicht dem Verdacht der Maskierungen und Mystifizierungen. Das Verhältnis des subjektiven Bewusstseins zur

⁴⁷⁴ Ebd. 136-137.

⁴⁷⁵ Ebd. 138.

geschichtlichen Welt, innerhalb derer es entsteht und sich behauptet, verlangt neue Interpretationsschemata.⁴⁷⁶

Der Begriff der *Interpretation*, „ein philosophisch-humanistischer Begriff“, wie Gadamer ihn nennt, und welcher in den Anfängen der Neuzeit noch ganz naiv auf die Naturwissenschaften als *interpretatio naturae* angewendet worden war, bekommt mit Nietzsche eine hochreflektierte Bedeutung.⁴⁷⁷ Interpretation wird Anspruch auf Erkenntnis und Deutungsabsicht erheben. „Es gilt, hinter die Oberfläche des Gemeinten zurückzugehen zu lernen. Das Unbewusste (bei Freud), die Produktionsverhältnisse und ihre bestimmende Bedeutung für die wahre gesellschaftliche Wirklichkeit (bei Marx), der Begriff des Lebens und seiner ‚gedankenbildenden Arbeit‘ (bei Dilthey und im Historismus), der Begriff der Existenz, wie er einst gegen Hegel durch Kierkegaard entwickelt worden war – das alles sind Interpretationsgesichtspunkte, d.h. Weisen der Hinterfragung des im subjektiven Bewusstsein Gemeinten, die unser Jahrhundert entwickelt hat.“⁴⁷⁸

Doch sind diese posthegelianischen Perspektiven eine Lösung? Gadamer geht auf seinem eigenen Weg. Er fragt sich: „Wie unterscheidet sich die philosophische Situation unseres Jahrhunderts, die derart zuletzt auf die Kritik am Bewusstseinsbegriff zurückgeht, wie sie durch Nietzsche wirksam geworden ist, von der Kritik des subjektiven Geistes, wie sie Hegel vollzog?“⁴⁷⁹ Wenn man, wie angedeutet wurde, das Hegelsche Vorbild der Versöhnung ablehnt, bleibt die Frage offen, wie man den subjektiven Geist des Einzelnen und den objektiven Geist denken soll, der sich in der Weltgeschichte jeweils manifestiert. Die Thematisierung der Sprache, die im 20. Jahrhundert durch Heidegger und Wittgenstein eine zentrale Rolle bekommen hat, wird von Gadamer als mögliche Lösung vorgebracht. „Im philosophischen Thema der Sprache begegnen sich heute Wissenschaft und Welterfahrung des menschlichen Lebens.“⁴⁸⁰ Gemeinsam mit Gadamer kommt man zu folgender provisorischen Konklusion: „Denn der Begriff des Geistes, wie ihn Hegel aus der christlichen Tradition des Spiritualismus übernommen und zu neuem Leben erweckt hat, liegt aller Kritik des subjektiven Geistes, wie sie uns durch die Erfahrung der nachhegelianischen Epoche als Aufgabe gestellt ist, noch immer zugrunde. Dieser Begriff des Geistes, der die Subjektivität des Ego transzendiert, hat im Phänomen der Sprache, wie es heute mehr und mehr ins

⁴⁷⁶ Vgl. Vattimo G., *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, XXX.

⁴⁷⁷ Vgl. Gadamer H.-G., *Kleine Schriften* 1, 139.

⁴⁷⁸ Ebd.

⁴⁷⁹ Ebd. 141.

⁴⁸⁰ Ebd. 147.

Zentrum der zeitgenössischen Philosophie gerückt ist, seine wahre Entsprechung, und zwar so, dass das Phänomen der Sprache gegenüber jenem Begriff des Geistes, den Hegel aus der christlichen Tradition schöpfte, den unserer Endlichkeit angemessenen Vorzug besitzt, unendlich wie der Geist und dennoch endlich wie jedes Geschehen zu sein.⁴⁸¹

Über zentrale Rolle der Sprache bei Gadamer sollte man noch kurz reflektieren. Der Übergang von der kritischen Analyse des ästhetischen Bewusstseins über das Problem des historischen Bewusstseins zur Hermeneutik, dieser Übergang und damit die Behandlung der Sprache bilden einen wesentlichen Teil von Gadamers hermeneutischer Ontologie in *Wahrheit und Methode*. Es wird in diesem Werk konstatiert, dass alle Charaktere der hermeneutischen Erfahrung (in der Kritik des ästhetischen wie in der des historischen Bewusstseins) nur innerhalb der Sprache gegeben sind. Die Gesamtheit, in die jede spezifische hermeneutische Erfahrung integriert ist, ist die der Sprache. Jede Wahrheitserfahrung ist in der Geschichte und in konkreten Beziehungen verwurzelt, hat eine praktische Funktion, eine symbolische Bedeutung usw., und ist durch die allgemeine Sprache vermittelt – auf der auch die formalen Sprachen (Mathematik, Physik usw.) beruhen. Jede eigentliche hermeneutische Eingliederung, jegliche Sinnanerkennung eines Textes oder eines Ereignisses impliziert und verlangt gleichzeitig die Einfügung der jeweiligen Perspektive in den Allgemeinsinn, der je geschichtlich-sprachlich ist. Hier entsteht der hermeneutische Zirkel, dass der Teil eines Textes nur im Hinblick auf das Ganze zu verstehen ist und gleichzeitig dass das Ganze nur aufgrund seiner Teile greifbar ist.

Gemäß Heideggers Deutung ist jeder Erkenntnisakt nur eine Artikulation, eine Interpretation eines Vorverständnisses (einer vorgängigen Vertrautheit mit der Welt). Die totale Vermittlung (jede eigentliche Vermittlung stellt die Frage nach einer totalen Vermittlung) kann nach Gadamers Meinung weder als ständige Annäherung des Interpreten an die Sache (in Hegels absolutem Wissen herrscht die vollkommene Vermittlung – Übereinstimmung von Gegenstand und Bewusstsein)⁴⁸², noch als teleologische Unterordnung des subjektiven Bewusstseins an die Ordnung des Seins der traditionellen Metaphysik gedacht werden. Beide Auffassungsweisen der totalen Vermittlung ignorieren den offenen und endlichen Charakter der Erfahrung, und, grundsätzlicher, wie Vattimo in der Einführung zu

⁴⁸¹ Ebd. 148.

⁴⁸² „Hegels ‚Phänomenologie‘ beruht in ihrem dramatischen Geschehen geradezu darauf, sich bewusst zu werden, wie jedes Bewusstsein, das einen Gegenstand denkt, sich selbst verändert und damit auch seinen Gegenstand wieder notwendigerweise mitverändert, so dass nur in der vollen Aufhebung der Gegenständlichkeit des Gedachten im ‚absolutem‘ Wissen die Wahrheit gewusst ist“ (Gadamer H.-G., *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, in: *Kleine Schriften I*, 141).

der italienischen Ausgabe von Gadamer's *Wahrheit und Methode* betont, den wesentlichen Charakter der Sprachlichkeit, der in ihrer Endlichkeit besteht.⁴⁸³ Das, was im dritten Abschnitt von Gadamer's Werk zur Erscheinung kommt, ist nicht nur, dass alle hermeneutische Erfahrungen, die in Betracht gezogen worden sind, Sprachereignisse sind, sondern dass ihre konstitutiven Wesenszüge, seinsmäßig in der Sprache gründen (vor allem die Endlichkeit). In diesem Sinn spricht Gadamer, Vattimo zufolge, von der ontologischen Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache.⁴⁸⁴ Ontologie ist damit letzten Endes nichts anderes als Überlegung über die Sprache. Die Sprache, die Hegel's Begriff des Geistes ersetzt, konstituiert die vollkommene Vermittlung von subjektivem Bewusstsein und objektivem Geist, sie ist das, was Gadamer eigentlich gesucht hatte. Die Vollkommenheit der Sprache widerspricht nicht, sondern verbindet eher die Endlichkeit und die Geschichtlichkeit der Erfahrung.⁴⁸⁵

Nach Vattimo's Meinung hat Gadamer's Theorie der Endlichkeit und Geschichtlichkeit der Existenz nicht nur zu einer „Renaissance“ der praktischen Philosophie geführt, sondern auch die Rahmenbedingungen des Denkens des Seins geändert.⁴⁸⁶ Man kann also von einer ontologischen Tragweite der Hermeneutik sprechen. Gleichzeitig stellen sich auch Möglichkeiten heraus, anhand der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Verstehens, die gegen die Vorherrschaft des Szientismus gewirkt hat, einen philosophischen Diskurs zu entwickeln, der irgendwie in eine Weisheit-Predigt mit einer geringen Relevanz für die Ontologie mündet. Die Tendenz zu einer nihilistischen Radikalisierung der Hermeneutik, dem Kernproblem, das die Debatte dieses Abschnittes geöffnet hat, und deren Inhalte noch zu besprechen sind, soll dieser Gefahr der Weisheit-Predigt gegensteuern.

Die Rezeption von Gadamer's Werk *Wahrheit und Methode* bestätigt einerseits eine Anwesenheit von Heidegger's Philosophie in den philosophischen Debatten. Sie notiert andererseits auch die Differenzen, welche Gadamer von Heidegger unterscheidet. Wie Habermas resümiert, kontrastiert Gadamer's Auffassung in *Wahrheit und Methode* „mit Heidegger's herrischer Destruktion des abendländischen Denkens, mit jenem Entwurf, der die Philosophiegeschichte von Plato über Thomas bis Descartes und Hegel als ein Drama

⁴⁸³ Vgl. Vattimo G., *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, L.

⁴⁸⁴ Vgl. Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, 3. erweiterte Auflage Tübingen 1972, 361-466.

⁴⁸⁵ Vgl. Vattimo G., *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, L.

⁴⁸⁶ Vgl. Vattimo G., *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere*. 325.

zunehmender Seinsvergessenheit entwertet⁴⁸⁷. Doch trotz dieser Tatsache ist Gadamer Heidegger in Vielem weiterhin gefolgt (z.B. hinsichtlich des Bezugs von Sein und Sprache). Habermas erinnert an einen Disput, den Gadamer mit Löwith hatte, „als sie während der 50er Jahre ein gemeinsames Seminar über Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit« abhielten. Löwith »hatte den jungen Heidegger für sich entdeckt und selbstverständlich auch den Rang von »Sein und Zeit« nicht verkannt. Aber die »Kehre« und die Rede vom Sein, das nicht das Sein des Seienden sein soll – das hielt er für Mythologie oder Pseudopoesie. Aber – so verteidigt nun Gadamer den Lehrer – „es ist nicht Mythologie und nicht Poesie, sondern *Denken*“.⁴⁸⁸

Auch wenn Gadamer *grosso modo* seinem Lehrer treu geblieben ist, hat sich trotzdem nach Vattimos Ansicht eine Kluft in der philosophischen Rezeptionsgeschichte geöffnet. Von den zwei Schlüsselbausteinen der Philosophie Heideggers – und zwar die Aufmerksamkeit auf die ontologische Tragweite der Sprache einerseits und die Überlegungen über die Geschichte des Seins als Seinsvergessenheit andererseits – scheint doch, dass in Gadamers philosophischem Entwurf der Akzent quasi exklusiv auf das erste Element fällt. Um die nihilistische Radikalisierung der Hermeneutik zu rechtfertigen, wird Vattimo die Akzente auf das metaphysische „Drama zunehmender Seinsvergessenheit“ setzen.

Diese Akzentsetzung ist gleichzeitig ein Beweis dafür, dass Gianni Vattimos philosophisches Projekt auf einer Auffassung der Hermeneutik fußt, die näher dem Heideggerschen Ursprung steht. Diese Nähe der Hermeneutik Vattimos zur Philosophie Heideggers und ihre impliziten Wirkungen auf die nihilistische Radikalisierung der Hermeneutik bildet weiteres Anliegen der vorliegenden Arbeit.

7.3 Die nihilistischen Implikationen von Heideggers Ontologie

Im dritten Teil des Werkes *Das Ende der Moderne* meint Vattimo, dass Gadamer, anhand der Kritik des „ästhetischen Bewusstseins“, mit welchem das Werk von 1960 eröffnet wird, im Keime „alle ‚nihilistischen‘ Bedeutungen der Ontologie Heideggers außer Kraft“ setzt⁴⁸⁹ und bereitet damit das Risiko für die Hermeneutik vor, „eine Geschichtsphilosophie

⁴⁸⁷ Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998³, 397.

⁴⁸⁸ Ebd. 398.

⁴⁸⁹ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 122.

im wesentlichen humanistischen und letztlich neukantianischen Zuschnitt zu werden⁴⁹⁰. Wie lässt sich diese Arbeitshypothese argumentieren?

Weil diese Ausgangslage einerseits die Originalität der Philosophie Vattimos ausmacht und andererseits Differenzen zu Gadammers hermeneutischer Ontologie aufweist, bekommt diese Arbeitshypothese eine zentrale Rolle in vorliegender Recherche. Man bezweckt, in einem ersten Schritt auf die Frage zu antworten: Wo findet man die nihilistischen Implikationen von Heideggers Ontologie? Als zweiter Schritt, nach dem Gewinn der Antwort auf diese Frage, wird das mit Gadammers Kritik des Subjektivismus der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts verbundene „ästhetische Bewusstsein“ und das Ergebnis der Wahrheitserfahrung als Interpretationserfahrung im Lichte einer nihilistischen Erfahrung gedeutet.

Zuerst einige Indizien zu der Frage: Wo findet man die nihilistischen Bedeutungen von Heideggers Ontologie? Gadammers Hermeneutik, die die Akzente auf die ontologische Tragweite der Sprache und somit auf den Zusammenhang von Sein und Sprache⁴⁹¹ setzt, obwohl sie die Grundlagen der hermeneutischen Ontologie Heideggerschen Erbes bereit stellt und erweitert – „Gadamer urbanisiert die Heidegger Provinz“⁴⁹² –, beantwortet diese Frage nicht. Wenn man, so wie Vattimo es macht, den Akzent auf Heideggers Überlegungen über die Metaphysik als Geschick und Geschichte des Seins setzt, dann zeigt sich, und das ohne große Mühe, dass, außer dem Zusammenhang von Sein und Sprache, zwei andere Aspekte der Philosophie Heideggers grundlegende Bedeutung für die Hermeneutik haben. Es geht um eine spezifische Erklärung, wie die Analyse des Daseins als »hermeneutischer Totalität«

⁴⁹⁰ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 122.

⁴⁹¹ „Die zeitgenössische Philosophie – nicht jedoch Gadamer – hat die Heideggersche ‚Identifikation‘ von Sein und Sprache als Behauptung einer unüberwindlichen ‚Abwesenheit‘ von Sein interpretiert, das es immer nur als *Spur* geben könnte. Diese Behauptung der Abwesenheit und der Spur kann entweder durch eine als Rest noch vorhandene, tiefe Sehnsucht nach der Abwesenheit, wie bei Derrida und Lacan, gemacht werden oder aus dem Blickwinkel der Befreiung des Simulakrums von allen Bezügen zum Original, von aller Sehnsucht nach diesem (wie bei Deleuze). In beiden Fällen jedoch wird die These der ‚Identität‘ von Sein und Sprache als Auslöschung aller Bezugsmöglichkeiten zu einem ‚Ursprünglichen‘ gedeutet zugunsten einer Konzeption von Erfahrung, die sich nur an den Oberflächen bewegt oder dem Original nachtrauert und sich selbst als gefallen und entfremdet betrachtet oder aber die Freiheit genießt, die ihr in einer Art Rausch des Simulakrums zugestanden wird“ (Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 100). Der Turiner Philosoph ist der Meinung, dass Heidegger dem Satz Gadammers „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, zustimme, jedoch auf einen Zugang zum Ursprünglichen nicht verzichte. Wahr ist, um den Gedanken Vattimos weiter zu folgen, dass „in Heideggers Verständnis von Gründung auch ein besonderes Spiel der Aufhebung vorhanden ist, aber nicht im Sinne eines endgültigen Verzichts auf jede Möglichkeit einer Beziehung zum Ursprünglichen. Die Dichter stiften das, was bleibt, aber sie sind ihrerseits ‚gestiftet‘. Die Gründung ist eine solche ‚nicht nur im Sinne der freien Schenkung (der Dichter), sondern zugleich im Sinne der festen Gründung des menschlichen Daseins auf seinen Grund““ (Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 101). Vattimo zitiert unter Anführungszeichen aus Heidegger M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1951, 39.

⁴⁹² Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, 393.

einerseits und ein Denken jenseits der Metaphysik als *An-denken* andererseits, beides konstitutive Aspekte von Heideggers Philosophie, unter einer neuen Perspektive gefasst werden. Diese neue Perspektive soll Hermeneutik und Nihilismus verbinden.

Das erste nihilistische Element der hermeneutischen Theorie Heideggers wird der Vertreter des *schwachen Denkens* aus der Analyse des Daseins als hermeneutischer Ganzheit ableiten. Um diese Ableitung vollständiger zu machen, ist es nötig, sich mit Heideggers Terminologie von *Sein und Zeit* vertraut zu machen.

Dasein bedeutet im Wesentlichen, wie man weiß, In-der-Welt-Sein; dieses aber artikuliert sich seinerseits in der dreifachen Struktur der „Existenzialien“, d.h. Befindlichkeit, Verstehen und Auslegung, Rede. Der Zirkel von Verstehen und Auslegung konstituiert die zentrale Struktur des In-der-Welt-Seins, welche das Dasein charakterisiert. In-der-Welt-Sein bedeutet keineswegs, Kontakt zu haben mit allen Dingen, welche die Welt ausmachen, sondern das Immer-schon-Vertrautsein mit einer Bedeutungsganzheit, d.h. mit einem Referenz-Kontext. In Heideggers Analyse der „Weltlichkeit der Welt“ sind die Dinge für das Dasein lediglich innerhalb eines Entwurfs gegeben, oder, so Heidegger, als Zeug. Das Dasein existiert in der Weise eines Entwurfs, in dem die Dinge nur sind, sofern sie diesem Entwurf angehören bzw. sofern sie einen Sinn in diesem Kontext haben. Diese vorgängige Vertrautheit mit der Welt, die mit der Existenz des Daseins selbst identisch ist, nennt Heidegger Verstehen oder Vorverständnis. Jeder Erkenntnisakt ist nur eine Artikulation, eine Interpretation dieser vorgängigen Vertrautheit mit der Welt.⁴⁹³

Die hermeneutische Ganzheit, welche das Dasein ist, lässt sich nicht mit irgendeiner apriorischen Struktur gleichsetzen. Heidegger versucht in *Sein und Zeit* dieses Missverständnis auszuschließen. Die Welt, mit der das Dasein immer schon vertraut ist, ist kein transzendentaler bzw. kategorialer Schirm,⁴⁹⁴ die Welt ist für das Dasein immer schon in einer geschichtlich-kulturellen „Geworfenheit“ gegeben, die tief mit seiner Sterblichkeit

⁴⁹³ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 123-124.

⁴⁹⁴ Die Bedeutung des Daseins als In-der-Welt-Sein hat nichts mit dem Subjekt der modernen Philosophie zu tun. Der Subjektbegriff der modernen Philosophie setzt voraus, dass dem „Subjekt“ sich das „Objekt“ als Anwesend-Sein entgegensetzt. Dasein ist nicht etwas Geschlossenes, aus dem heraus man aufgrund der Erkenntnisneigung in die Welt hineinspringen muss. Dasein befindet sich immer schon im Bezug mit der Vertrautheit der Welt (mit einem Bereich von Bedeutsamkeit), woraus auch eine Differenz zwischen Subjekt und Objekt möglich ist (es gibt kein bloßes Subjekt ohne Welt und ebenso wenig ein isoliertes Ich (rein) ohne die Anderen (vgl. Heidegger M., *Sein und Zeit*, 155). Erkenntnis heißt weder von dem Subjekt in Richtung eines anwesenden „Objekts“ zu gehen, noch umgekehrt die Verinnerlichung eines ursprünglich getrennten Objekts durch ein ursprüngliches leeres Subjekt (tabula rasa). Erkenntnis ist Interpretation der Vertrautheit mit der Welt.

zusammenhängt.⁴⁹⁵ Nur in einem qualifizierten Entwurf erscheinen die Dinge in ihrem Wesen. „Zu den Sachen selbst!“ heißt in der hermeneutischen Begründung des Daseins – dem ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* –, „dass man die Dinge nur dann wirklich erreichen kann, wenn man auf irgendeine Weise Zutritt zu den Horizonten erhält, in denen es etwas als etwas gibt. Diese Horizonte sind *ungefähr* ‚die regionalen Ontologien‘ und zunächst die Fundamentalontologie. Letztere antwortet auf die Frage nach dem Sinn von Sein. Nun, den Sinn von Sein entdeckt man in *Sein und Zeit* – durch die Analyse der In-der-Welt-Sein – in seiner Verbindung mit dem Entwurf, der die Existenz konstituiert. Das Seiende gibt sich dem Dasein, das heißt es kommt zum Sein nur im Horizont eines Entwurfes; dieser Entwurf-Horizont konstituiert sich für das Dasein nur, wenn es als Ganzheit entworfen ist (es gibt kein Sichgeben eines Seienden, wenn nicht als Moment eines Verweisungszusammenhangs, der mit der Welt zusammenfällt; die Welt ist ontologisch ‚vor‘ den einzelnen Seienden, die an ihr teilhaben)⁴⁹⁶.

Von einer Begründung der hermeneutischen Konstruktion-Konstitution zu sprechen, so Vattimo, „heißt zu fragen, wie eine solche *Ganzheit* möglich sei, die zugleich Ganzheit der Welt als Verkettung von Verweisungen und Ganzheit des Daseins selbst ist. Die Entwicklung des Begriffs Sein zum Tode beantwortet diese Frage⁴⁹⁷. Das Dasein kann nur dadurch eine Totalität (*Ganzheit*) sein, indem es den Tod vorwegnimmt. Man erkennt in dieser Perspektive die wesentliche Ab-gründigkeit der Existenz. Das Dasein konstituiert sich als Ganzheit nur, sofern es sich im Vorlaufen auf seinen eigenen Tod bestimmt. Wie Heidegger den Menschen als Sein-Können beschreibt, ist die Möglichkeit zu sterben von allen Möglichkeiten, die den Entwurf des Daseins bilden, die einzige, der sich das Dasein als In-der-Welt-Sein nicht entziehen kann.⁴⁹⁸ Der eigene Tod ist einerseits die Möglichkeit, welche, solange man lebt, reine Möglichkeit bleibt, und andererseits, indem man sie auf alle unsere Möglichkeiten bezieht (einige, die man schon konkretisiert hat, andere die man noch zukünftig konkretisieren kann), die Möglichkeiten in ihrer Eigenschaft als Möglichkeiten enthüllt. Das Sein zum Tode als Vorlaufen öffnet dem Dasein die Möglichkeit eigentlicher Existenz.⁴⁹⁹ Das Sein zum Tode als Möglichkeit verleiht der Existenz, Vattimo zufolge, „den beweglichen Rhythmus eines *dis-*

⁴⁹⁵ Vgl. Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 124.

⁴⁹⁶ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 140.

⁴⁹⁷ Ebd. 141.

⁴⁹⁸ „Das ‚Ende‘ des In-der-Welt-Sein ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Dasein“ (Heidegger M., *Sein und Zeit*, GA 2, 310-311).

⁴⁹⁹ Vgl. Heidegger M., *Sein und Zeit*, 348-349.

cursus, d.h. eines Kontextes, in dem der Sinn sich konstituiert, wie bei einem musikalischen Ganzen, das niemals auf einer einzelnen Note verweilt“⁵⁰⁰.

Das Dasein als hermeneutische Ganzheit gründet in der „Un-gegründetheit“ des Daseins. Der Zusammenhang von Gründung (die Begründung des Daseins als hermeneutischer Ganzheit) und Aufhebung des Grundes (Sein zum Tode), die in *Sein und Zeit* zur Sprache kommt, charakterisiert nach Vattimos Angaben die Hermeneutik in philosophischer Hinsicht.⁵⁰¹ Die Vereinigung von Begründung und Auflösung des Grundes charakterisiert, und das wird sich im Laufe dieses Abschnitts weiter klären, Heideggers Philosophie (Ontologie) von Anfang bis Ende.

Die hermeneutische Ganzheit des Daseins ist nur in Bezug auf ihre konstitutive Möglichkeit des Nicht-mehr-Daseins gegründet, was in Vattimos Sprache heißt, dass „die Begründung [fondazione] des Daseins mit der ‚Auflösung‘ seines ‚Grundes‘ [sfondamento] übereinstimmt“⁵⁰².

Dieser Zusammenhang zwischen Begründung und Auflösung des Grundes, der in *Sein und Zeit* bei der Analyse des Seins zum Tode eingeführt wird, ist eine Konstante der ganzen nachfolgenden Entwicklung von Heideggers Denken, auch wenn das Todesthema in den späteren Werken fast zu verschwinden scheint. Begründung und Auflösung des Grundes bilden die Basis des Begriffs „Ereignis“, d.h. des Ereignisses des Seins, eines Begriffs, auf den beim späten Heidegger die Gesamtheit der Probleme, die in *Sein und Zeit* mit dem Begriff der Eigentlichkeit zusammenhängen, übertragen werden.⁵⁰³

Das Hin-und-Her-Pendeln zwischen Begründung und Auflösung des Grundes, das die hermeneutische Struktur des Daseins in *Sein und Zeit* definiert, wird von Vattimo in einer nihilistischen Perspektive beleuchtet. So meint er, Heidegger an Nietzsche anzunähern. Wenn also Nietzsche den Nihilismus als Zustand beschreibt, in dem „der Mensch von Zentrum ins X rollt“, so bedeutet das nichts anderes als zu erkennen, dass für den Menschen die Abwesenheit eines Grundes konstitutiv ist.⁵⁰⁴ Vattimo neigt dazu, Nietzsches Beschreibung des Nihilismus als einer Situation, in welcher „der Mensch von Zentrum ins X rollt“, in einer Weise zu deuten, die mit der Beschreibung einer Nicht-Identifizierung von Sein und Grund

⁵⁰⁰ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*

⁵⁰¹ Vgl. Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 139.

⁵⁰² Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 125.

⁵⁰³ Ebd.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd. 126.

einhergeht. Hier folgt Vattimo Heidegger in seiner Nietzsche-Interpretation nicht. In Vattimos Perspektive wird auch Heideggers Beschreibung: „das Sein ist nicht Grund, jedes Verhältnis der Begründung ergibt sich immer schon innerhalb einer bestimmte Epoche des Seins, aber die Epochen als solche sind vom Sein *geöffnet*, nicht begründet,“⁵⁰⁵ in einer nihilistischen Perspektive ausgelegt. So wird die Vereinigung von Begründung und Auflösung des Grundes, die die Ontologie Heideggers charakterisiert und die auch die hermeneutische Begründung des Daseins von *Sein und Zeit* animiert, in der Philosophie Vattimos nihilistische Züge annehmen. Somit gewinnt Gianni Vattimo das erste nihilistische Element der hermeneutischen Theorie Heideggers für das *pensiero debole*.

Man kommt jetzt zu der Thematisierung des zweiten schon erwähnten Elements von Heideggers Philosophie, nämlich der Auffassung des Denkens als *Andenkens*⁵⁰⁶. Es geht um ein Denken jenseits der Metaphysik, das nicht nur grundlegende Bedeutung für die Hermeneutik hat, sondern auch – und das ist Vattimos These – nihilistische Züge aufweist.

Es stellt sich hiermit die Frage: Wie kann man Heideggers Auffassung des Denkens als *Andenkens* – also einer Denkweise, die die Überwindung der Metaphysik übt – in einem nihilistischen Sinn, so wie es Vattimo tut, deuten? Dass das schwierig ist, gibt auch Gianni Vattimo zu. Wenn Nihilismus nicht nur die Identifizierung von Sein mit Grund ist, eine Identifizierung, durch welche das Problem des Seins – wenn auch in „geschwächer“ Form – in der Geschichte des Denkens (Unterscheidung Sein-Seiendes) doch überdauert, sondern auch das Vergessen des Seins schlechthin bedeutet, wie kann dann Heideggers *Andenken*, das das Sein in Erinnerung ruft, in das Bild des Nihilismus eingerahmt werden?

An-denken ist jene Weise des Denkens, die Heidegger dem metaphysischen, von der Seinsvergessenheit beherrschten Denken, entgegensetzt. Nach Vattimos Überzeugung entspricht An-denken „dem, was *Sein und Zeit* als das Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes beschrieben hat und was die Grundlage der eigentlichen Existenz bilden müsste. [...] Die Übung der Sterblichkeit, welche die hermeneutische Totalität der Existenz begründet,

⁵⁰⁵ Ebd.

⁵⁰⁶ Nach Habermas' Ansicht kann Gadamer das *Andenken* Heideggers, das in seinem eigenen Sinn gefasst „die Sprachlosigkeit des Mystiker auszeichnet“, als Denken verteidigen (und in dieser Hinsicht folgt Vattimo den Lehrer Gadamer, worüber bereits hier referiert wurde), „weil er [Gadamer] sich das Sein als Tradition zurechtlegt, weil er sich dem gestaltlosen Sog des schwerelosen Seins nicht überlässt, sondern, den Blick zu Hegel zurückwendet, dem massiven Traditionsstrom der objektiv gewordenen, der konkreten, an ihrem Ort und zu ihrer Zeit tatsächlich gesprochenen Worte Rechnung trägt“ (Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, 398).

erhellte sich in den Werken des späten Heidegger als An-denken, d.h. als sich erinnerndes Denken⁵⁰⁷.

Wenn man auf einer Seite als Mensch die Neigung besitzt (aber man weiß ja nicht, von wo es kommt), von jedem Phänomen den Grund zu erklären und damit im Spiel von Ursache und Wirkung die Welt dank Erkenntnisgewinn ordnungsgemäß zu errichten und zu beherrschen (Seinsvergessenheit), und wenn man dieser Neigung des Denkens als Denken des Grundes die Zugehörigkeit eigentliches Lebens von Geburt zu Tod anvertraut, dann, und nur dann, zeigt sich, dass Begründung und Aufhebung des Grundes je konstitutiv für den Menschen sind und der Sprung in den Abgrund, wie Heidegger es nennt (Frage nach dem Sein), unser eigentliches Dasein ausmacht.

Springen in den Abgrund, in dem wir Sterbliche immer schon – wie Heidegger es sagt – verwurzelt sind, ist nach Vattimos Ansicht „nichts anderes als das An-denken: d.h. es bedeutet, seinsgeschicklich zu denken, und d.h. uns an-denkend der lösenden Bindung in die Überlieferung des Denkens anzuvertrauen“. Auch wenn Heidegger den Bezug nicht ausdrücklich herstellt, darf man annehmen, dass das Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes in *Sein und Zeit* in den späten Werken zum Denken als Andenken geworden ist, das sich realisiert, insofern das Dasein sich der lösenden Bindung anvertraut, die es in die Überlieferung setzt. Das An-denken, d.h. die Erinnerung im Gegensatz zur Seinsvergessenheit, welche die Metaphysik charakterisiert, bestimmt sich so als ein Springen in den Abgrund der Sterblichkeit oder, was dasselbe ist, als ein Sichanvertrauen der lösenden Bindung der Überlieferung. Das Denken, welches sich der metaphysischen Vergessenheit entzieht, ist also nicht ein Denken, das beim Sein persönlich, es vor-stellend, d.h. es (erneut) anwesend machend, ankommt: dies ist vielmehr eigentlich das, was das metaphysische Denken der Objektivität ausmacht. Das Sein ist aber nun nicht mehr denkbar als Anwesenheit; das Denken, das es nicht vergisst, ist nur dasjenige, welche es in Erinnerung bringt, d.h. welches es als immer schon entschwunden, weggegangen, abwesend, denkt⁵⁰⁸. Diese Beschreibung und Analyse Vattimos von Heideggers *An-denken* ermöglicht es dem Turiner Philosophen zu dem Schluss zu kommen – und das kontrastiert auf den ersten Blick mit Heideggers Absichten – dass, „in einem gewissen Sinne also auch in Bezug auf das andenkende Denken

⁵⁰⁷ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 127.

⁵⁰⁸ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 128.

wahr [ist], was Heidegger vom Nihilismus sagt; dass es nämlich in diesem Denken »mit dem Sein als solchem nichts 'ist'«⁵⁰⁹.

In dieser These werden Nietzsche und Heidegger durch die gleiche nihilistische Perspektive verbunden. In einem Aufsatz zu Heideggers 100. Geburtstag in der Gedächtnisschrift mit dem Titel *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, stellt sich der Turiner Philosoph die Frage, ob das post-metaphysische Denken als *An-denken* Heideggers so weit von Nietzsches „Gedächtnisfesten“ entfernt ist. „Die beiden Gedanken sind sich in Wahrheit sehr ähnlich. Sie sind dadurch miteinander verbunden, dass sie das Sein nicht als Struktur oder Grund, sondern als Ereignis denken.“⁵¹⁰ Heidegger nimmt diese Nähe zu Nietzsche nicht wahr, weil er die nihilistischen Implikationen dieser „Konzeption“ des Seins ablehnt. Nun beharrt der Turiner Philosoph weiter auf dem Hinweis, dass sowohl für Nietzsche wie auch für Heidegger das Denken ein *An-denken* und nicht Repräsentation oder Begründung ist. Dieser Hinweis wird deutlich auch durch Vattimos Gedanken zu Heidegger: *An-denken* „weil es kein anderes Sein als die geschichtlich-geschicklichen Öffnungen gibt, von denen aus je und je die Erfahrung einer geschichtlichen Menschheit ermöglicht wird; und der Umstand, dass diese geschicklichen Öffnungen keine Manifestation einer festen Struktur sind, sondern Ereignisse, verurteilt sie nicht zur Beseitigung; er verleiht ihnen im Gegenteil die Würde, die die Metaphysik dem festen und ewigen Sein gegeben hatte; wie bei den „Gedächtnisfesten“ Nietzsches“⁵¹¹.

Sein als Ereignis zu denken, ist das Ergebnis – so interpretiert es Schürmann und dieser Interpretation nähert sich Vattimo an – der Destruktion der Geschichte der Metaphysik durch Heidegger.⁵¹² Wie soll man deuten, dass das Sein nichts anderes als sein Sich-Ereignen ist? Wenn man entdeckt hat, dass die *archai*, die je und je die Metaphysik beherrscht haben, all das, was in der Geschichte der Metaphysik geschehen ist (und Nietzsches Beschreibung *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde* in der Götzendämmerung erleuchtet glänzend dieses Geschehen) nur Ereignisse des Seins sind, gibt es dann einen Modus, das Sein außerhalb dieser Ereignisse, different von der Metaphysik zu denken? Das *An-denken* Heideggers, das das Sein im Verhältnis zu der Tradition (sprachlich-geschicklich-geschichtlich) denkt, doch jenseits der Metaphysik, kann nicht als ein Wiedererinnern

⁵⁰⁹ Ebd. Vattimo zitiert hier Heideggers Werk *Der Satz vom Grund*, Klett-Cotta, Pfullingen 1957, 186.

⁵¹⁰ Vattimo G., *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 149.

⁵¹¹ Ebd.

⁵¹² Vgl. ebd. 151. Das Werk Schürmann, auf das sich Vattimo bezieht: Schürmann R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question del' agir*. Paris, Seuil 1982.

verstanden werden, welches das Sein „zurückgewinnt“. Wenn man doch auf der Tatsache beharrt, dass das Sein nicht denkbar ist als eine feste Struktur, die die Metaphysik bloß vergessen hat, dann kommt man zu dem, was Vattimo den „Nihilismus“ Heideggers nennt. „Die Überschreitung der Metaphysik kann, wie Heidegger über den Nihilismus Nietzsches schreibt, nur in dem Maße verwirklicht werden, wie ‚es mit dem Sein selbst nichts mehr ist‘. Die Überschreitung der Metaphysik ist nicht die Umkehrung der metaphysischen Seinsvergessenheit, es ist vielmehr diese Vergessenheit selbst, die in ihre extremen Konsequenzen getrieben wird. Heidegger kann sich diesem Schluss nicht entziehen, will er sich nicht dabei wiederfinden, das Sein als *arché*, als Grund, als feste Struktur zu denken. Wenn Heidegger Nietzsche Sinn verleiht, indem er zeigt, dass der Wille zur Macht sozusagen ‚Seinsgeschick‘ ist (und nicht bloßes Spiel von Kräften, die mit Hilfe der Ideologiekritik zu entlarven sind), dann gibt Nietzsche Heidegger Sinn, indem er klärt, dass das Seinsgeschick (wenn es außerhalb der Metaphysik gedacht werden soll) der Nihilismus ist; d.h. das Sein nimmt Abschied von seiner metaphysischen Gestalt nicht (nur), wenn es die *archai* als Masken, als Ereignisse enthüllt, sondern wenn es in der Form dessen *geschieht*, was nicht *ist*, sondern (immer schon) *gewesen ist*; und es besteht nur als Gedächtnis, in einer verblassten und ‚schwachen‘ Form.“⁵¹³

7.4. Wahrheitserfahrung als Interpretationserfahrung im Lichte einer nihilistischen Erfahrung

Wenn man nach der Destruktion der Metaphysik das Sein als Ereignis denkt und wenn man im Dialog mit der Denktradition des Abendlands nicht nur die sprachlichen Mitteilungen, in denen das Sein sich ankündigt, akzentuiert (in der Sprache (*logos*) – Gadamer – ist die Welt mitgeteilt und artikuliert – Rationalität der Natur bei den antiken Griechen; Rationalität der Geschichte bei Hegel usw.), sondern diesen Sinn des Seins in Verbindung mit der Sterblichkeit annähert, dann hat die hermeneutische Konstitution des Daseins einen nihilistischen Charakter, „nicht nur weil der Mensch sich bloß darauf gründet, dass er vom Zentrum ins X rollt, sondern auch weil das Sein, dessen Sinn wiedergewonnen werden soll, ein Sein ist, das dazu neigt, sich mit dem Nichts, mit den vergänglichen

⁵¹³Vattimo G., *Heidegger Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, 152.

Eigenschaften des Existierens, zu identifizieren, gleichsam eingeschlossen in den Grenzen von Geburt und Tod⁵¹⁴.

Die Nähe Vattimos zu Heideggers hermeneutischer Ontologie wird durch diese Ausführungen deutlich und es wird auch klarer, wo die nihilistischen Aspekte der Hermeneutik liegen. Unter diesen neu gewonnenen Perspektiven kann man erneut zu der Frage kommen, welche durch die Arbeitshypothese dieses Abschnittes eröffnet wurde, nämlich warum es Gründe dafür geben könnte, anhand Gadamer's Kritik des Subjektivismus und der damit verbundenen „Kritik am ästhetischen Bewusstseins“, die in dem Werk von 1960 ausgearbeitet worden ist, die „nihilistischen Bedeutungen von Heideggers Ontologie“ außer Kraft zu setzen.

Zu der Kritik Gadamer des „ästhetischen Bewusstseins“ sei kurz angemerkt. Der Ausdruck fasst die ästhetische Erfahrung zusammen so wie sie die neukantianische Philosophie zu Anfang des 20. Jahrhunderts bedachte. Die ästhetische Qualität eines menschlichen Werkes oder eines Naturding's ist das Korrelat einer vom Bewusstsein eingenommenen Haltung. Dabei bringt sich das Bewusstsein gegenüber dem Ding in eine nicht-theoretische, nicht-praktische, sondern bloß kontemplative Position. So verstanden hat die ästhetische Qualität keine Relevanz für den erkenntnis-praktischen Bereich. Ihr Ort ist das Museum, „wo sich die ästhetische Qualität in dieser abstrakten und geschichtlich entwurzelten Weise“⁵¹⁵ versammelt. „Die so abstrakt definierte ästhetische Qualität vermittelt sich dem einzelnen in einer Erfahrung, welche die Eigenschaften des ‚Erlebnisses‘, d.h. der visuellen, punktuellen, augenblicklichen, letztlich epiphanischen Erfahrung hat.“⁵¹⁶ Diese romantische Bedeutung des Erlebnisses war noch an die pantheistische Betrachtung des Universums gebunden. „Das Erlebnis der Kultur des 20. Jahrhunderts und Diltheys selbst ist ganz subjektiv, ohne jede ontologische Legitimation: in einem Gedicht, in einem natürlichen Panorama, in einem Musikstück destilliert das souveräne Subjekt auf ganz zufällige und willkürliche Weise eine Sinntonalität, die ohne jeden organischen Bezug bleibt zu ihrer geschichtlich-existenziellen Situation sowie zur ‚Realität‘, in der sie lebt.“⁵¹⁷

Die Grundlegung der Ästhetik im Erlebnis führt zur absoluten Punktualität. So verstanden wird das ästhetische Bewusstsein negativ definiert und in diesem Sinn übernimmt

⁵¹⁴ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 130.

⁵¹⁵ Ebd. 131.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Ebd. 132.

es sowohl die negativen Charaktere, die Platon zuerst anerkannte und deretwegen er den Tragikern misstraute (wegen Vortäuschung bis hin zur Identitätsverlust), als auch die nihilistischen und selbstzerstörerischen Eigenschaften, die Kierkegaard dem ästhetischen Stadium der Existenz zueignete. Gadamer wird diesem negativ definierten ästhetischen Bewusstsein eine durch geschichtliche Kontinuität charakterisierte Kunsterfahrung entgegensetzen. „Gadamers Ziel ist die Wiedergewinnung der Kunst als Wahrheitserfahrung, gegen die moderne szientistische Mentalität, welche die Wahrheit auf dem Bereich der mathematischen Wissenschaften der Natur beschränken will und alle anderen Erfahrungen, mehr oder weniger ausdrücklich, in den Bereich der Dichtung, der ästhetischen Punktualität, des Erlebnisses verbannt hat.“⁵¹⁸ Um dieses Ziel zu erreichen, wird er gegenüber dem Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung von Aussage und Sache einen umfassenden Wahrheitsbegriff entwerfen, welcher auf einem umfassend dialektisch-hermeneutischen Begriff der Erfahrung gründet.

Man kann sagen, dass die Kunst Wahrheitserfahrung ist, wenn sie echte Erfahrung ist, mit anderen Worten, die Begegnung mit dem Werk den Beobachter tatsächlich verändert. „Dieser Erfahrungsbegriff ist, wie sich zeigt, Hegelschen Ursprungs: sein Modell ist der Weg der *Phänomenologie des Geistes*. Das Hegelsche Erbe ist deutlich spürbar: um als Wahrheitserfahrung gelebt zu werden, muss die Begegnung mit dem Kunstwerk in eine dialektische Kontinuität des Subjekts mit sich selbst und mit der eigenen Geschichte eingebettet werden; das Werk spricht uns nicht in der abstrakten Punktualität des Erlebnisses an, es ist, so wie auch unsere Begegnung mit ihm, geschichtliches Ereignis, woraus wir verändert hervorgehen, wobei auch das Werk, in der neuen Interpretation, die wir von ihm geben, ein Zunahme von Sein erfährt. All dies gestaltet die ästhetische Erfahrung als eine echte geschichtliche Erfahrung.“⁵¹⁹

Vattimo fragt sich, ob dieser Auffassung der ästhetischen Erfahrung als geschichtlicher Erfahrung nicht letzten Ende das Risiko innenwohnt, die Kunsterfahrung mit der geschichtlichen Erfahrung zu identifizieren, sodass das Spezifikum verschwindet.⁵²⁰ Es ist kein Zufall, meint Vattimo weiter, dass der Begriff „klassisch“ eine zentrale Rolle in Gadamers Hermeneutik spielt. „Das klassische Kunstwerk ist in der Tat dasjenige, dessen

⁵¹⁸ Ebd.

⁵¹⁹ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 133.

⁵²⁰ „Gadamers Kritik des ästhetischen Bewusstseins ist darauf gerichtet, den geschichtlichen relevanten Charakter des Kunstwerkes aufzuzeigen, und zwar in einer Weise, die die ästhetische Erfahrung auf die geschichtliche Erfahrung zu reduzieren scheint“ (Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 121).

ästhetische Qualität als geschichtlich gegründet anerkannt wird, also jeder Punktualität des Erlebnisses entgegengesetzt ist.“⁵²¹ Die ästhetische Qualität ist die Kraft geschichtlicher Begründung, die fähig ist, Wirkungen auszuüben, nicht nur auf den Geschmack, sondern auf die Sprache und damit auf die Existenz der anwesenden und der folgenden Generationen. In der Perspektive von Gadamer's Hermeneutik ist die Begegnung mit dem Kunstwerk ein geschichtliches Ereignis, das in die wirkungsgeschichtliche Kontinuität eingefügt ist, die eigentlich die Gewebe der Geschichte gründet.

Für Vattimo ist Wahrheitserfahrung nicht nur die Begegnung mit dem Kunstwerk in einer dialektischen Kontinuität des Subjekts mit sich selbst und mit der eigenen Geschichte, sondern auch Auflösung des Grundes und der Geschichtlichkeit. Um dieses zweite Element heraus zu stellen, ein Element, welches die nihilistischen Züge der Hermeneutik rechtfertigt, bezieht sich Vattimo erneut auf Heideggers hermeneutische Ontologie. Er beruft sich in dieser Hinsicht auf ein Distichon Hölderlin, das Heidegger ständig präsentiert und kommentiert hat: »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / der Mensch auf dieser Erde.«

Es geht um das warum von „doch“, der Konjunktion, welche einen Gegensatz zu dem Vorausgegangenen einleitet und die Teile des Satzes miteinander verbindet. Hält man sich an Gadamer's Sichtweise, so Vattimo, wonach „das Kunstwerk und die Begegnung mit ihm geschichtliche Ereignisse sind, vollständig eingebettet in die Kontinuität der Wirkungen, welche die Handlung der Geschichte darstellen, so sieht man nicht ein, warum ein Gegensatz zwischen dem Verdienst – d.h. der Arbeit, der Produktion der geschichtlichen Wirkungen – und der dichterischen Art des menschlichen Wohnens auf der Erde bestehen sollte“.⁵²² In Heideggers Hermeneutik – und das ist der Angelpunkt des Turiner Philosophen – reduziert sich die Auffassung der Wahrheit der Kunst nicht auf die geschichtlich-konstruktive Kontinuität der Wirkungen wie bei Gadamer. Daher kann man eine provisorische Konklusion formulieren, nämlich: „die Punktualität und Vergänglichkeit des ästhetischen Bewusstseins, die Gadamer so stark kritisiert hat, drücken recht eigentlich den Sinn des ‚doch‘ in Hölderlin's Vers aus: das, was im Kunstwerk geschieht, ist ein besonderes Moment der Auflösung des Grundes [sfondamento] der Geschichtlichkeit, die sich als eine Unterbrechung der

⁵²¹ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 133.

⁵²² Ebd. 134.

hermeneutischen Kontinuität des Subjekts mit sich selbst und mit der Geschichte ankündigt“.⁵²³

In der Auffassung der Erfahrung der Kunst als Ort des Wahrheitsgeschehens zeigt sich sowohl die geschichtliche Kontinuität als auch eine Diskontinuität, die sich begrifflich nicht vermitteln lässt. Der Konflikt zwischen Welt und Erde, die Heidegger in „Der Ursprung des Kunstwerks“⁵²⁴ entfaltet, gibt dafür reichliche Hinweise. Heidegger spricht von dem Kunstwerk als „Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“, insofern es „eine Welt aufstellt“ und „die Erde her-stellt“. Vattimos Interpretation⁵²⁵ dazu lautet: Die Aufstellung einer Welt ist die Bedeutung der geschichtlichen Öffnungen, die das Werk hat (z.B. utopische oder theologische Bedeutungen); Aufstellung einer Welt ist auch die Wahrheit der Kunst, so wie sie Gadamer in *Wahrheit und Methode* denkt. Nun was heißt „Her-stellung der Erde“? „Nach Heidegger ist es das Faktum, dass die Erde hervortritt als dunkles Element, in dem jede Welt wurzelt, aus dem sie ihre eigene Lebenskraft erhält, ohne je ihre Dunkelheit erschöpfen zu können.“⁵²⁶ Auf der Erde, so Heidegger, wohnen die Sterblichen als Sterbliche.⁵²⁷ Die Erde weist wesentlich auf den Charakter der Sterblichkeit hin. Aus Heideggers Sterblichkeit in *Sein und Zeit* hat Vattimo den ersten nihilistischen Grünzug der Hermeneutik abgeleitet. Dass das Kunstwerk geschichtliche Welten aufstellt, eröffnet oder wegnimmt, als ursprüngliches sprachliches Ereignis, als Möglichkeit geschichtlicher Existenz, ist jedoch noch nicht „Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“; um dahin zu gelangen, ist der Bezug zu dem erdhaften Element der Sterblichkeit erforderlich. Im Kunstwerk, mit anderen Worten: in dem Bezug, den es zwischen Welt und Erde konstituiert, vollzieht sich nach Vattimo „jene Vereinigung von Begründung [fondazione] und Auflösung des Grundes [sfondament], welche die gesamte Heideggersche Ontologie durchzieht“⁵²⁸.

In der Interpretation des Kunstwerkes gibt es ein Element, welches sich nicht begrifflich vermitteln lässt, welches nicht Diskurs, Welt, wird, aber doch auch von den materiellen Grundlagen aus betrachtet (Patina der Zeit, Zerstörung) auf die Sterblichkeit (Wechsel von Geburt und Tod) hinweist. Vattimo sieht in diesem „Mehr an Bedeutung“ des Kunstwerkes, das nicht Diskurs wird, das Korrelat der Punktualität des ästhetischen Erlebnisses. „Dieses erdhafte Element vermittelt sich, da es kein Gegenstand eines möglichen

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Heidegger M., *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: Heidegger M., *Holzwege*.

⁵²⁵ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 134.

⁵²⁶ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 135.

⁵²⁷ Vgl., Heidegger M., *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*.

⁵²⁸ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 135.

discursus ist, einer punktuellen Erfahrung, die nur als Erlebnis beschreibbar ist.“⁵²⁹ Es stimmt aber nicht, um der Interpretation des Turiner Philosophen weiter zu folgen, dass das Erlebnis, wenn es einmal von der romantischen Metaphysik des Genies und seiner ontologischen Begründung in der Natur befreit ist, notwendigerweise wieder in den Horizont des Subjektivismus gerät. Die Heideggersche Analyse des Daseins als hermeneutischer Ganzheit ermöglicht es, menschliches Dasein außerhalb des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität zu erkennen.⁵³⁰

Die Punktualität des ästhetischen Bewusstseins, wie sie auch aus dem Distichon Hölderlins gedeutet wurde, ist die Weise, in der das Subjekt von der Metaphysik befreit den Sprung in den Abgrund (un-gegründet, weil die Frage nach dem Sein bei keinem festen Grund ankommen kann) erlebt. Das einzige Modell nach Vattimos Angaben, das uns zur Verfügung steht, um die Erfahrung der Auflösung des Grundes, „diesen Sprung in den Abgrund der Sterblichkeit, wo wir immer schon sind, jetzt auf der subjektiven Ebene zu beschreiben, ist das des Erlebnisses, des ästhetischen Bewusstseins in seiner Punktualität, Ungeschichtlichkeit, Diskontinuität; d.h. in den Eigenschaften, in denen diese Erfahrung sich als Erfahrung von Sterblichkeit zeigt“⁵³¹. Diese nihilistische Erfahrung, die Vattimo anhand Heideggers Ontologie ans Licht bringt, ist in Gadammers Kritik des Subjektivismus, die zu der Begründung der Wahrheitserfahrung als Interpretationserfahrung geführt hat, nicht thematisiert.

Kann es sein, dass die Heideggersche *Seinsvergessenheit* und das *An-denken* als Denken des Seins jenseits der Metaphysik in der Sprache der Dichter und Philosophen der Vergangenheit, in denen das Ereignis des Seins anklingt, auf die Chance hinweist, kritisch gegenüber den Gegenwart zu bleiben – und aus der Perspektive dieser Frage heraus wird der Turiner Philosoph bei der Hypothese der Postmoderne in der Philosophie ankommen (mehr dazu in den nächsten Kapiteln) –, ein Weg, der vielen verschlossen bleibt? Aber wenn man der Hermeneutik nicht nur eine reorganisierende und rekonstruktive Funktion zuweist, so wie es sich der Turiner Philosoph wünscht, dann rüstet die ursprüngliche kritische Kraft der Ontologie Heideggers, die die Vereinigung von Begründung und Auflösung des Grundes zur Sprache bringt, die Hermeneutik mit Inhalten, die das Risiko einer „Apologie des Bestehens“ beseitigt. Hier ist eine ontologische Radikalisierung der Gadammerschen Hermeneutik am

⁵²⁹ Ebd. 137.

⁵³⁰ Vgl. ebd.

⁵³¹ Ebd. 137-138.

Werk, die in der Philosophie Vattimos in Richtung einer ontologischen und nihilistischen Radikalisierung der Hermeneutik weiter entwickelt wird.

8. Das Problem der Überwindung-Verwindung der Metaphysik. Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie⁵³²

8.1. Das Problem des Seins im Projekt der Philosophie der Postmoderne

Die Philosophie der Postmoderne⁵³³ konstituiert sich im Grunde als Kritik der Moderne⁵³⁴. Die Kritik der Moderne, welche sich nicht als eine hegemoniale Perspektive

⁵³² Ein Teil dieses Kapitels habe ich in der Zeitschrift *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis* veröffentlicht. Vgl. Tuptea D.C., Gianni Vattimo. Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 1/2012, Cluj University Press, 167-176.

⁵³³ Vattimos Aufsatz *Nihilismo e postmoderno in filosofia* wurde zuerst in dem Zeitschrift *Aut-Aut* (1984, Nr. 202) publiziert. Derselbe Aufsatz beendet ein Jahr später das Buch *Ende der Moderne* (Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985). Im diesem Buch handelt es sich um eine Sammlung von Beiträgen, die zwischen 1980 und 1984 veröffentlicht wurden. Der letzte Aufsatz *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie* wird von Wolfgang Welsch in seinem Werk *Unsere postmoderne Moderne* analysiert. Vgl. Welsch W., *Unsere postmoderne Moderne*, VCH-Verlag, Weinheim 1991³, 136-139. Eine kritische Bearbeitung dieses Aufsatzes, der mit anderen veröffentlichten Recherchen Vattimos in Verbindung gebracht wird, ist das Verdienst von Wolfgang Müller-Lauter (vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimos »postmodernistischer« Deutung*, in: *Nietzsche Studien*, 27, 1998 52-81).

⁵³⁴ Die *Postmoderne* als Begriff lässt sich nicht eigenständig beschreiben, sondern impliziert eine Beschreibung per Differenz zu dem Begriff *Moderne*. Die *Postmoderne* in der Philosophie ist, kurz ausgedrückt, eine Interpretation der *Moderne*. Die Philosophie der *Moderne* ist dementsprechend von verschiedenen Merkmalen gekennzeichnet und wird je nach Interesse und Perspektive unterschiedlich interpretiert. In der Philosophie Vattimos tauchen einige Merkmale der *Moderne* auf, die er selbst in seinen Werken identifiziert hat und nur diesen Merkmalen gegenüber rechtfertigt sich ein Diskurs über die *Postmoderne* oder – und in der Sprache der *Turiner Philosophen* ist es das Selbe – über „Das Ende der *Moderne*“.

Zu der Moderne 1. Die Behauptung des Denkens als Begründung und Zugang zum Grund (deduktiver Zwang des „starken“ Denkens) erscheint in der Philosophie des *Turiner Philosophen* als wesentlicher Grundzug der *Moderne*. 2. Die Auffassung des Zeitbegriffs in Termini der Linearität und Überwindung (Fortschrittsgedanke) und somit die Fortsetzung des Kults des Neuen kennzeichnet ebenso die Epoche der *Moderne*. In philosophischer Hinsicht handelt es sich um die Reduktion des Seins auf das *novum*. Der Wert des Neuen – das Neue als das Wertvollere gegenüber dem Vorliegenden, das veraltet ist und welches durch das Neue überholt wird. Das Neue (*novum*) ist niemals ein Neues, welches sich dem Prozess der Veraltung radikal entgegensetzen kann. Das Neue verliert in gleicher Weise an Wert so wie das vorher (Neue und danach Veraltete und damit reif um ersetzt zu werden) Ersetzte. Für die *Moderne* ist Neuheit nicht ein Ereignis, sondern „ein konstitutives Element seines Wesens“ (Ciancio C., *Il paradosso del nuovo*, in: *Annuario filosofico* 11, (1995); vgl. Dotolo C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del ‚pensiero debole‘ di G. Vattimo*, Las, Roma 1999, 48). 3. Die „Verwirklichung authentischer Menschheit“ (Ideologien) als gewichtigstes Interpretament der „Geschichte“ ist ein anderer Wesenszug der *Moderne*. Die Idee des Fortschritts, nämlich die ständige Verbesserung und Entwicklung des Wissens, die als „Kategorie“ erstmals mit dem Aufbruch der methodisch geleiteten Wissenschaften Geschichte gemacht hat, wird auf der religiös-sozial-wirtschaftlichen und politischen Ebene als Resultat der Säkularisierung der theologischen Idee der Heilsgeschichte gedeutet: Aus dem christlichen Erbe als „Erlösungsgeschichte“ der Menschen hin zu dem Zustand innerweltlicher Perfektion und daraus der Neigung zu der Verwirklichung authentischer Menschheit mit allen damit verbundenen Ideologien. Die Ideale einer neuen Menschheit bezwecken die Verwirklichung neuer Freiheit, die zu Gleichberechtigung und Wohlstand zu führen hat, mittels fortschreitender Aufklärung (Reform, technisch-soziale Revolution). Diese Aufklärung wird von dem *Turiner Philosophen* als „Entfaltung der Kraft des Grundes in der Geschichte“ interpretiert. 4. Die

Geschichte als einheitlichen Prozess zu verstehen ist ein anderes Merkmal der Moderne. Das Wissen und die geschichtlichen Ereignisse werden in den Rahmen eines Denkens der Einheit und der Totalität eingeordnet um damit einen zentralen Sinnhorizont (wissenschaftlicher-geschichtlicher usw.) zu gewinnen.

Zu der Postmoderne 1. Die Postmoderne ist keine Folge einer „Überwindung“ – der Begriff der „Überwindung“ kennzeichnet die Epoche, in der das Sein unter dem Zeichen des *novum* gedacht ist – der Moderne, sondern für den Turiner Philosophen ein Abschiednehmen von den begründeten „Mythen“ der Moderne (Fortschrittsgedanken, Verwirklichung authentischer Menschheit usw.) und er beginnt in seinem Werk *Das Ende der Moderne* (1985) sich von dem Begriff der „Überwindung“ zu verabschieden. Der Unterschied zwischen *Verwindung* (welche als Begriff weder im Sinne einer dialektischen Aufhebung noch in dem Sinne von *etwas* „hinter sich lassen“ zu interpretieren ist) und *Überwindung* wird das „post“ der postmodernen Philosophie bestimmen und somit einen Diskurs über die Postmoderne rechtfertigen. Der Begriff der Überwindung „fasst den Verlauf des Denkens als eine allmähliche Entwicklung auf, in der sich das Neue durch die Vermittlung der Wiedergewinnung und der Aneignung des ursprünglichen Grundes mit dem Wert identifiziert. Aber gerade der Begriff des Grundes und des Denkens wird als Begründung und Zugang zum Grund von Nietzsche und Heidegger radikal in Frage gestellt“ (Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 6). In diesem Sinn bezeichnet Vattimo Heidegger und Nietzsche als postmoderne Philosophen. Im Wesentlichen lernt Vattimo von diesen Autoren, das Problem des Seins in Richtung eines *schwachen Denkens* zu formulieren. Zur Erläuterung: das Problem des Seins wird weder vom Standpunkt einer harten metaphysischen Formulierung das Problem des Anfangs, die von den ersten Prinzipien des Seins ausgeht, noch von einem metaphysisch-geschichtlichen Konzept *à la* Hegel (das Sein hat keine erste Prinzipien, aber einen vorherbestimmten Prozess: denken heißt, sich auf die Höhe der Zeit zu erheben), sondern im Rahmen der hermeneutischen Stiftung formuliert (vgl. Vattimo G., *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*). Die „Auflösung der Kategorie des Neuen“ und damit die Erfahrung von dem Ende der Geschichte kennzeichnet die Postmoderne. Nur aufgrund der Auflösung der Kategorie des Neuen ist es möglich, von der Postmoderne als von jener Epoche zu sprechen, die keine radikale Neuheit gegenüber der Moderne darstellt. Damit ist das „Ende der Geschichte“ keine neue Vorstellung der Geschichte selbst (fortschreitende oder rückschreitende Phase), sondern ihre Auflösung. Auch hier erklärt sich das postmoderne Denken als Interpretation der Moderne. Die Moderne wird als „Epoche (Zeitalter) der Geschichte“ gekennzeichnet. Gegenüber der naturalistischen und zyklischen Betrachtungsweise des Weltganges in der Antike triumphiert in der Neuzeit die Idee der Geschichte mit ihren Korrelaten von Fortschritt und Überwindung, geprägt von der Gleichung neu = besser. (Das jüdisch-christliche Erbe – Geschichte als Erlösungsgeschichte – wird in weltlichen und säkularen Begriffen weiter ausgearbeitet.) Die sich innerhalb der Geschichte abzeichnende Gleichung neu = besser gestattet es dem Turiner Philosophen zu behaupten, dass die Moderne jene Epoche ist „in der die Tatsache modern zu sein zu einem bestimmenden Wert wurde“ (Vattimo G., *Die transparente Gesellschaft*, 11). Diese Haltung tritt am Ende des 15. Jahrhunderts „zum Beispiel in der neuen Art, den Künstler als schöpferisches Genie zu betrachten, ein immer intensiverer Kult für das Neue und Authentische durchsetzt, der in den vorgegangenen Epochen, wo gerade die Nachahmung der Modelle ein Element von größter Bedeutung war, nicht vorhanden war. Im Laufe der Jahrhunderte wird die Tatsache, dass sich der Kult für das Neue und Authentische in der Kunst an eine immer allgemeinere Perspektive bindet, welche – wie es für das Zeitalter der Aufklärung zutreffend ist – die Geschichte der Menschheit als einen fortschreitenden Emanzipationsprozess, als die immer vollkommenere Verwirklichung des idealen Menschen betrachtet, immer mehr in den Vordergrund treten. [...] Wenn Geschichte also diese progressive Bedeutung hat, dann ist es naheliegend, dass das mehr Wert haben wird, was auf dem Weg zur Vollendung weiter ‚fortgeschritten‘ ist, was dem Ende des Prozesses näher ist. Die Geschichte als fortschreitende Verwirklichung authentischer Menschheit zu konzipieren setzt allerdings voraus, sie als einheitlichen Prozess zu verstehen. Nur im Hinblick auf die Geschichte können wir von Fortschritt sprechen“ (Vattimo G., *Die transparente Gesellschaft*, 12). Die Erfahrung des „Endes der Geschichte“ heißt anzuerkennen, dass die Idee eines einheitlichen Sinns der Geschichte nur ein „Mittel der Disziplinierung“, ein starkes metaphysisches Konzept ist, das angesichts der Disposition der Technik (Fortschritt, der zur Routine wird) nicht mehr nötig ist. Vattimo beschreibt unsere gegenwärtige Erfahrung als Postgeschichtlichkeit. Die Auflösung der Geschichte in der gegenwärtigen Praxis bedeutet „vor allem Zerbrechen der Einheit und nicht schlichtweg das Ende der Geschichte“ (Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 13). Ende der „Geschichte der Sieger“ (W. Benjamin). Nur von dem Gesichtspunkt der Sieger (die die Geschichte lenken) aus wird der geschichtliche Prozess „als ein einheitlicher Gang, ausgestattet mit Folgerichtigkeit und Rationalität“ erscheinen. Die Besiegten sehen denselben Prozess nicht so. Die postmoderne Epoche ist auch von der Tatsache gekennzeichnet, dass es nicht eine Geschichte gibt, „sondern Bilder der Vergangenheit, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfen werden, und ist illusorisch zu glauben, es gäbe einen erhabenen, umfassenden Standpunkt, der all die anderen vereinen könnte“ (Vattimo G., *Die transparente Gesellschaft*, 14). Es handelt sich plastisch ausgedrückt um eine Passage, die den Diskurs von einem einheitlichen Gesichtspunkt zu einer Vielfalt von Gesichtspunkten hinüber führt. Man könnte die Postmoderne als jene Epoche bezeichnen, die sich langsam von dem Prinzip *reductio ad unum* verabschiedet. Die Auflösung der Kategorie der Einheit und der Totalität heißt anzuerkennen, dass die Vielfalt (Pluralität) sich

charakterisieren lässt, unterstreicht trotzdem, besonders durch Heideggers Thematisierung und Wiedergewinnung des Problems des Sinns des Seins, das gemeinsame Gebiet im Sinne einer Zusammengehörigkeit und zwar dem der Geschichtlichkeit (Zeit-Sein), welche in Vattimos Recherchen auf die Philosophie Nietzsches zurückführt. Auf dieser Ebene der Geschichtlichkeit⁵³⁵ werden das Sein und der Mensch erneut gedacht. Von diesem Punkt aus werden auch die Kriterien und die Kritik an der Idee des Fortschritts und des Grundes – Merkmale der Moderne – ausgearbeitet. Obwohl die Moderne eine blühende Art des Denkens vertritt, die sowohl im Bereich der Naturwissenschaften als auch der Geisteswissenschaften ihren Fortschritt unter Beweis gestellt hat, der einen „Enthusiasmus“ in der Epoche der Aufklärung auf der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ebene mit einbezogen hat, bleibt sie an eine Art des Denkens gebunden, aus der sie ihre eigene Konsistenz bezieht. Es ist das Denken des Grundes⁵³⁶ mit all seinen „bedrohenden“ Wirkungen in der Epoche der Entwicklung und Herrschaft durch Technik. Das Problem des Seins in der Epoche der Technik wird eine Konstante der Philosophie Vattimos auf den Spuren Heideggers sein. Aus dieser Problematik heraus wird der Vertreter des *schwachen Denkens* die Beziehung von Modernen und Postmodernen Philosophie betrachten, um seine eigene philosophische Perspektive zu entwickeln. Die Philosophie der Moderne wird Vattimo mit dem Merkmal des „Begriffs der *Überwindung*“, der sich in enger Beziehung zum Grund (als Letztbegründung) erklären lässt, charakterisieren; die Philosophie der Postmoderne dagegen charakterisiert er durch den Heideggerschen Begriff der *Verwindung*⁵³⁷ (im Zusammenhang mit weiteren

nicht in einer dialektischen Synthese (neue Einheit) aufhebt. Das bedeutet, dass Pluralität kein provisorisches Moment, sondern „permanente Bedingung“ in der Epoche der Postmoderne ist. Man verabschiedet sich von der alten metaphysischen Hoffnung, dass es einen Augenblick der Identifikation von Ereignis und Sinn, von Dasein und Ideal gibt. Aber dieser Abschied des Menschen von der Kategorie der Versöhnung (Aneignung und Wiederaneignung mit der Totalität und sich selbst) ist auch deswegen möglich, weil es heutzutage keine strenge Trennung von Ideal und Realität mehr gibt (vgl. Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*).

Das „Ende der Moderne“ verdankt sich nicht nur theoretischen Veränderungen bestimmter Ereignisse, die die Moderne kennzeichnen und die unter Kritik – „Ideologieverdacht“ – geraten sind, wie zum Beispiel: 1. Aufklärung (Emanzipation aus der Ignoranz und Knechtschaft mittels Erkenntnis und Gleichberechtigung); 2. Idealismus (Verwirklichung der Universalidee mittels der Dialektik des Konkreten); 3. Marxismus (Emanzipation von der Ausbeutung und Entfremdung mittels der Sozialisierung der Arbeit); 4. Kapitalismus (Emanzipation aus der Armut mittels der industriell-technischen Entwicklung), die Lyotard große Erzählungen nennt, sondern auch – auf der nichttheoretischen Ebene – einerseits durch die Entkolonialisierung der so genannten „primitiven Völker“ – diese Tatsache hat „die Vorstellung einer einheitlichen, zentralisierten Geschichte problematisch erscheinen lassen“ – und andererseits parallel zu dem Ende des Kommunismus dem Ausbruch der Kommunikationsgesellschaft (Vattimo G., *Die transparente Gesellschaft*, 15)

⁵³⁵ Im Horizont der Geschichtlichkeit fallen die Akzente nicht nur auf das Vergehen der Vergangenheit als „veraltet“, sondern auch auf das Gewesene, das in der Geschichte sich konstituiert hat und auch heute noch zu denken gibt. Die Geschichte als Schichten unseres Bodens.

⁵³⁶ In der metaphysischen Perspektive entdeckt Vattimo den Charakter der Gewalt des Denkens des Grundes. Der Grund als Letztbegründung schließt jede weitere Frage aus. Es gibt keinen weiteren Dialog von Fragen und Antworten. Der Grund als letzte und souveräne Antwort (vgl. Vattimo G., *Nihilismo ed emancipazione*).

⁵³⁷ Auf die Wichtigkeit dieses Begriffes hat Vattimo im Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* hingewiesen. Hier nur eine kurze Erinnerung: „Heidegger benutzt das Wort *Verwindung* [...] um etwas der

konstitutiven Bedeutungen wie *Genesung* und *Verdrehung*⁵³⁸), die sich in strenger Beziehung zur »Auflösung des Grundes« beschreiben lässt. Nur auf der Grundlage einer intensiven Erklärung dieser beiden „Begriffe“ wird es nach Vattimos Ansichten überhaupt möglich sein, über eine Philosophie der Postmoderne sprechen zu können.

8.2. Nietzsches Begriff der Genesung als Lösung des Problems der Überwindung der „Philosophie der Moderne“

Der erste Philosoph, der nach Vattimos Ansicht von der *Verwindung* gesprochen hat, war Nietzsche (obwohl er den Begriff der *Genesung* verwendet hat). Der Nachfolger Pareyson an der Universität von Turin will die These beweisen, dass Nietzsche der erste Philosoph der Postmoderne ist. Nietzsche ist der Philosoph, der die Kritik an der Moderne radikalisiert hat und einen Ausweg aus der „Dekadenz“ mit Hilfe neuer „Kategorien“ gedacht hat. In Vattimos Interpretation haben diese in der Philosophie zur Auflösung des Denkens des Grundes und gleichzeitig zur Auflösung des Begriffs der Überwindung – als Merkmale der Moderne – geführt.

Historische Krankheit ist die Diagnose, die Nietzsche der Kultur der Menschen des 19. Jahrhunderts – Dekadenz der Moderne – stellt. Ein Heilmittel für diese »Krankheit« findet Nietzsche noch in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen II* (UB II) in den äternisierenden Mächten der Kunst und der Religion. Mit *Menschliches Allzumenschliches* (MaM) hat Nietzsche diese „Hoffnung“ auf eine Wiederherstellung des „verlorenen Paradieses“, die in seiner ersten Schaffensperiode durch das tragische Denken (Dionysos-Apollo) noch zu spüren war, aufgegeben. In dieser neuen Perspektive (MaM) wird sich die Einstellung zur *historischen Krankheit* ändern und gleichlaufend den freien Raum für die Auflösung der Moderne schaffen (eine Periode der Dekonstruktion). Diese Hypothese wird Vattimo folgendermaßen bekräftigen: „Wenn sich die Moderne als das Zeitalter der Überwindung

Überwindung, also dem Überschreiten oder Übersteigen Analoges zu bezeichnen, was sich davon aber insofern unterscheidet, als es weder von der dialektischen Aufhebung noch von dem Hinter-sich-Lassen etwas an sich hat, wie es das Verhältnis zu einer Vergangenheit charakterisiert, die uns nichts mehr zu sagen hat. Es ist nun genau der Unterschied zwischen Verwindung und Überwindung, der uns helfen kann, das >post< der Postmoderne philosophisch zu bestimmen.“ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 178. Nachfolgend ein weiterer Text von Heidegger, um den Begriff der Verwindung verständlicher zu machen: „Dass der Mensch als animal rationale, d.h. jetzt als das arbeitende Lebewesen die Wüste der Verwüstung der Erde durchirren muss, könnte ein Zeichen dafür sein, dass die Metaphysik aus dem Sein selbst und die Überwindung der Metaphysik als Verwindung des Seins sich ereignet“ (Heidegger M., *Überwindung der Metaphysik*, 72).

⁵³⁸ Auf diese Bedeutungen hat Heidegger anlässlich der französischen Übersetzung von *Vorträge und Aufsätze* hingewiesen.

definiert, als Zeitalter des Neuen, das veraltet und umgehend von einer neueren Neuigkeit ersetzt wird, und zwar in einer unaufhaltsamen Bewegung, die jegliche Kreativität im gleichen Moment entmutigt, indem sie sie als einzige Lebensform verlangt und auferlegt – wenn dem so ist, dann kann man die Moderne nicht verlassen, indem man sie zu *überwinden* gedenkt. [...] Nietzsche sieht – bereits in der Abhandlung von 1874 – ganz klar, dass die Überwindung eine typische moderne Kategorie und daher gänzlich ungeeignet ist, einen Ausweg aus der Moderne anzugeben⁵³⁹.

In Nietzsches Begriff der Überwindung identifiziert Vattimo zwei konstitutive Elemente: die zeitliche und die kritische Überwindung. Diese sind schon in Nietzsches UB II im Keime enthalten. Einerseits geht es um den relativistischen *Historismus*⁵⁴⁰ und andererseits um die Hegelsche Geschichtsmetaphysik⁵⁴¹. Nach Vattimos Interpretation ist Nietzsche schon ab UB II bewusst geworden, dass die Überwindung, auch die kritische Überwindung, ein Begriff ist, der die Moderne charakterisiert. Deswegen wird Nietzsche den Ausweg aus der Moderne durch die äternisierenden Kräfte⁵⁴² der Religion und der Kunst in seinem ersten Schritt als merkwürdige Alternative behalten. Doch nachdem Nietzsche die Kulturkritik tiefer bedenkt (zweiter Schritt) – *Menschlichens Allzumenschliches* – wird auch der Appell an die überhistorischen „Kräfte“ (Kunst-Religion) als unzugänglich angesehen. Durch die Radikalisierung der Kulturkritik – Kritik der höchsten Werte – mithilfe von Erkenntnisbegriffen wie „chemische Analyse“ (MaM), wird Nietzsche zu einem erstaunlichen Ergebnis kommen, und zwar, dass seine »Methode« der Forschung selbst ein Resultat der Dekadenz ist. Der Grund, auf dem Nietzsche seine Kritik fundiert, nämlich der Glaube an die Wahrheit, um zur Wahrheit zu gelangen (letzte Wahrheit, Grund), erweist sich letzten Endes als unbegründet.⁵⁴³ Für Vattimo ist dies eine nihilistische Schlussfolgerung, weil „die Wahrheit, in deren Namen die chemische Analyse sich legitimierte, selbst ein Wert ist, der

⁵³⁹ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 180.

⁵⁴⁰ Dieser ist die Form der Übertragung des metaphysischen Optimismus (Sokrates) auf die Behandlung der geschichtlichen Ereignisse und ihre Unterordnung unter die „Logik“ der Verkettung von Ursache und Wirkung. Präsent ist eine Kette dieser Verkettung. Die Beziehung zur Vergangenheit der Historiker ist für Nietzsche durch das *Historische Bewusstsein* definiert – das lähmt jede Kreativität. Bei den Griechen der Tragödie war die Vergangenheit durch die Beziehung zum *Mythos* definiert (vgl. Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* [KSA I]; vgl. Vattimo G. - Martinengo A., *Nietzsche*, in: *Enciclopedia filosofica*, VIII, 7902-7913). Historischer Relativismus heißt, es gibt keinen Grund, keine letzte Wahrheit. Daher ist historischer Relativismus nicht mit relativistischem Historismus gleichzusetzen.

⁵⁴¹ „Die den historischen Prozess als Prozess der Aufklärung begreift, als zunehmende Erhellung des Bewusstseins und Absolutwerdung des Geistes“ (Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 180-181).

⁵⁴² Diese sollten als Alternative zu der zeitlichen Überwindung zur Geltung kommen.

⁵⁴³ Er findet Überzeugungen, Vorstellungen, Metaphern, Herrschaftsbeziehungen usw., auf welche sich die Wahrheit, das Gute usw. gründen.

sich auflöst“⁵⁴⁴. Der auflösende Charakter der Wahrheit unterliegt dem Mechanismus der Erfahrung der Wahrheit selbst, den die Epoche der Moderne zu ihrer Vollendung gebracht hat.

Man möchte einem Verweis nachgehen, der auf den ersten Blick banal erscheint (im Sinne von: erstaunlich wahr), um die Differenz zwischen den Merkmalen der Moderne und der Philosophie Nietzsches zu betonen. Ohne Religion gibt es keinen Gott, ohne Gott keine Wahrheit, ohne Wahrheit keinen Grund, ohne Grund keine Auflösung des Grundes. Kurz: ohne Moderne keine Postmoderne (einige Beispiele der logischen Folgerung: ohne Ursache keine Wirkung). Nun gibt es einen entscheidenden Unterschied: Wenn das Denken des Grundes einer progressiven Entwicklung von Erkennen und Handeln im Allgemeinen zeitlich seine Legitimität auf einem unbezweifelbaren Grund begründet, dem der Wahrheit selbst, welche durch eine überhistorische Geltung gewährleistet wird, dann wird mit Nietzsche – als Auflöser der Idee der Wahrheit⁵⁴⁵ – diese Wahrheit in seiner Geschichtlichkeit⁵⁴⁶ gedacht. Nach Vattimo ist dies der Beginn der Epoche der Wahrheit in ihrem nihilistisch-hermeneutischen Charakter – der Epoche der Interpretation. „Da der Begriff der Wahrheit keine Gültigkeit mehr besitzt und das Fundament nicht mehr tragfähig ist – denn es gibt kein Fundament des Glaubens an ein Fundament und demzufolge an eine Begründungsaufgabe des Denkens mehr –, kann man die Moderne nicht durch eine kritische Überwindung hinter sich lassen, denn dies wäre ein noch gänzlich innerhalb der Moderne selbst verbleibender Schritt. Daraus wird deutlich, dass man einen anderen Weg suchen muss. Dies ist der Moment, den man als Geburt der Postmoderne in der Philosophie bezeichnen kann.“⁵⁴⁷ Die Ankündigung des Todes Gottes in Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft*, welche in Vattimos Interpretation auf die Auflösung des Denkens des Grundes verweist, legitimiert eine Lektüre, welche den „Begriff der Überwindung“, auch im Sinne einer kritischen Überwindung, ungeeignet macht, die neu entstehende „Realität“ widerzuspiegeln. Deutlicher wird Vattimo die Lehre der ewigen Wiederkehr Nietzsches als „Ende des Zeitalters der Überwindung“⁵⁴⁸ interpretieren. In diesem Sinn wird Nietzsche in der Turiner Interpretation Schluss mit dem Zeitalter

⁵⁴⁴ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 181.

⁵⁴⁵ Eine Perspektive der Dekonstruktion, welche auch in Heideggers *Sein und Zeit* thematisiert wurde (§6 – Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie). „Der jüngere Heidegger redet [...] von Destruktion, und im Rückblick auf sein Gesamtwerk kann die Destruktion sogar als Weg, gleichsam als Methode der Verwindung angesehen werden“ (Gubatz Th., *Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule*, Ergon Verlag, Würzburg 2009, 12).

⁵⁴⁶ Auch die a-historischen Kategorien der Wissenschaft wurden geschichtlich geboren (generiert).

⁵⁴⁷ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 182.

⁵⁴⁸ „Wesen der Moderne als Zeitalter der Reduktion des Seins auf das *novum*“ (Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 182).

machen, welches das Sein auf das *novum* reduziert. Demgemäß „wird sich das Denken nicht mehr nur auf das Fundament (Ursprung, Denken des Grundes) konzentrieren, sondern es wird auch bereit sein, in dem Um-uns und In-uns allmählich Farbe und Schönheiten und Rätsel und Reichtümer von Bedeutung“⁵⁴⁹ aufzuzeigen zu beginnen. Von einem begründeten Denken, das in den ahistorischen Kategorien der Wahrheit ihre Legitimität findet (Metaphysik, Moral und Religion), zur Geschichtlichkeit, und von diesen Ebene und Erbe heraus (Geschichte als Geschichte unserer Spiel der Interpretation) unzählige Inhalte, das für Irrelevant in einen Denken des Grundes behalten waren, an Bedeutung zu gewinnen machen. „Die Aufgabe des Denkens besteht nicht mehr, wie die Moderne stets angenommen hat, darin, zum Grund zurückzugehen und *auf diesem Weg* den Komplex von *novum*, Sein und Wert wiederzufinden“⁵⁵⁰, sondern, mit Nietzsches »Philosophie des Vormittags«⁵⁵¹ außerhalb der Logik, der Überwindung und des begründeten Subjekts einen neuen Beginn des Denkens zu üben. Die »Philosophie des Vormittags« Nietzsches hat nach Vattimo folgenden Zweck: die „Irrwege der Metaphysik und der Moral“ *geschichtlich* zu durchlaufen. In diesem Durchlauf bleibt, wie in MaM erwähnt wurde, das Ziel einer „dekonstruktiven Absicht“⁵⁵², und nicht das einer „kritischen Auflösung“⁵⁵³. Die »Philosophie des Vormittags« Nietzsches ist die Philosophie, welche mit dem Denken des Grundes Schluss gemacht hat und sich von den „Ketten“⁵⁵⁴ älterer Gewohnheiten befreit hat, aber die Spuren dieser Abhängigkeit mit sich bringt. Eine Art *Genesung* des Menschen, der die Wunde nicht ohne Schmerz und Spuren verwunden kann. Wir wissen durch Vattimo „dass der Inhalt des Denkens des Vormittages gar nichts anderes ist als eben das Irren der Metaphysik, nur dass es jetzt aus einem anderen Blickwinkel betrachtet wird, nämlich aus dem des Menschen von »gutem Temperament«“⁵⁵⁵.

⁵⁴⁹ Nietzsche F., *Morgenröte*, KSA 3, Aphorismus 44.

⁵⁵⁰ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 183. Zum Verständnis dieser neuen Aufgabe des Denkens bring Vattimo als Argument den Nietzsche Aphorismus 44 von *Morgenröte*, [KSA 3]: „Ursprung und Bedeutung. [...] dass man stets voraussetzte, von der Einsicht in den Ursprung der Dinge müsse des Menschen Heil abhängen: dass wir jetzt hingegen, je weiter wir dem Ursprunge nachgehen, um so weniger mit unseren Interessen beteiligt sind; ja, dass alle unsere Werthschätzungen und „Interessirtheiten“, die wir in die Dinge gelegt haben, anfangen ihren Sinn zu verlieren, je mehr wir mit unserer Erkenntnis zurück und an die Dinge selbst heran gelangen. Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu: während das Nächste, das Um-uns und In-uns allmählich Farbe und Schönheiten und Rätsel und Reichtümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nichts träumen liess.“

⁵⁵¹ Nietzsches Philosophie des Vormittags umfasst die Werke, die mit *Menschliches Allzumenschliches* beginnen und bis zu *Die fröhliche Wissenschaft* reichen.

⁵⁵² Eine dekonstruktive Absicht wird Vattimo in der Philosophie Heideggers nach der *Kehre* erkennen. Nach der Kehre wird in die Geschichte der Metaphysik auch die Seinsvergessenheit eingeschrieben. Seinsvergessenheit ist kein Irrtum des Menschen.

⁵⁵³ Vgl. Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 185.

⁵⁵⁴ Vgl. Nietzsche F., *Menschliches Allzumenschliches*, Aph. 34.

⁵⁵⁵ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 186. Temperament kommt von der Genesung.

Es geht um einen Ausweg aus der Metaphysik durch die Dekonstruktion des Begriffes der Überwindung.

8.3. Heidegger - Meister der Postmoderne

In ähnlicher Weise wird auch der Heideggersche Begriff der *Verwindung* auf einen Ausweg aus der Metaphysik verweisen. Das Wesen der Technik als *Ge-stell* ist nicht nur die Vollendung der Denkart der Metaphysik, sondern zugleich auch die Denkart, welche den Ausweg aus der Metaphysik ermöglicht. In der Vollendung der Metaphysik als Denken des Seins als Anwesend-Sein (*Ge-stell*) wird sich die *Geschichtlichkeit* auflösen. Die Ereignisse werden a-historisch gedacht, sie haben keine Wurzeln, sondern nur noch Gründe, berechenbare Bedingungen.⁵⁵⁶ Die Geschichte der Metaphysik als Seinsvergessenheit vollendet sich in Heideggers Interpretation in der Epoche der Herrschaft der Technik. Damit schließt sich der Kreis eines Denkens, das mit Aristoteles begonnen hat und demzufolge die Erkenntnis im Erkennen des Grundes besteht. Nietzsche ist in diesem Kreis jener Autor, welcher das Denken des Grundes zu seiner Vollendung gebracht hat und andererseits auch die Bedingungen in seinem Werk geschaffen hat, um eine neue Art des Denkens in der Epoche der Herrschaft durch Technik zu üben.⁵⁵⁷ Für Heidegger ist die Philosophie Nietzsches dazu geeignet, in der Epoche der Vollendung der Metaphysik das Denken weiter zu führen,⁵⁵⁸ aber er hat nicht den Bruch mit dem Denken des Seins als "Anwesend-Sein" vollzogen.

Um die Aufgabe des Denkens in der Epoche der Vollendung der Metaphysik besser zu verstehen, ist es nötig, auf Heideggers *Ge-stell* zurückzukommen. Auf welche Art und Weise muss sich das Denken am Ende der Metaphysik entfalten? Wenn die Inhalte der Geschichte der Metaphysik nicht bloße Irrungen sind, welche sich durch eine korrekte Methode des Denken beseitigen lassen – wie man es schon bei Nietzsche erfahren hat –, dann stellt sich die Frage, wie wird es möglich sein, weiter zu denken? Für Vattimo wird diese Aufgabe des Denkens, welche sich schon in die Werken Nietzsches zeigt, deutlicher werden, wenn man den Diskurs zurück auf den von Heidegger geöffneten Weg der *Verwindung* der Metaphysik führt. In Heideggers Thematisierung des Wesens der Technik als *Ge-stell* zeigt sich einerseits der Ausweg aus der vollendeten Metaphysik und andererseits die Art, wie Sein und Menschen

⁵⁵⁶ Vgl. Vattimo G., *Introduzione*, in: Heidegger M., *Che cosa significa pensare*, (traduzione di Ugo Ugazi und Gianni Vattimo), Sugarco, Milano 1988, 21.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd. 26.

⁵⁵⁸ So interpretiert Heidegger zum Beispiel Nietzsches Übermenschen als denjenigen, welcher fähig ist, in der neu geschaffenen Welt der Herrschaft durch Technik mit den Dingen umzugehen.

sich „befreit“ von den metaphysischen Bestimmungen er-eignen, eine Befreiung, welche weiter zu denken gibt. Diese Art des Denkens lässt sich mit Heideggers Begriff der Verwindung einleiten. „Was wir im Ge-stell als der Konstellation von Sein und Mensch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt. [...] Denn im Er-eignis spricht die Möglichkeit an, dass es das bloße Walten des Ge-stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet. [...] Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat.“⁵⁵⁹ Vattimo findet einen Parallelismus zwischen Heidegger und Nietzsche in dem, was die Aufgabe des Denkens am Ende der Epoche der Metaphysik betrifft, und zwar dass „das Denken, [...] keinen anderen »Gegenstand« als die Irrungen der Metaphysik hat, die in einer Einstellung erinnert werden, die weder die der kritischen Überschreitung noch die der wiederaufnehmenden und fortführenden Hinnahe ist“⁵⁶⁰. Die Konvergenz beider Autoren als post-metaphysischen Denker lassen sich durch die Begriffe: *Andenken* (Heidegger) und *Philosophie des Vormittags* (Nietzsche) charakterisieren.

Heideggers Rückgang in die Geschichte der Metaphysik und durch Etymologien erneut den Sinn des Seins in Erinnerung (Andenken) zu bringen, wird für Vattimo als ein Sein, „von dem wir immer schon Abschied genommen haben“⁵⁶¹, interpretiert werden. „Das Sein gibt sich hier in der Form des Geschicks (des Ganzen der Schickung) und der Überlieferung (der Trans-mission). Mit Nietzsches Ausdrücken gesagt: Das Denken geht nicht zum Ursprung zurück, um sich desselben zu bemächtigen; es tut vielmehr nichts anderes, als die Bahnen des Irrs noch einmal zu durchlaufen, in denen der einzige Reichtum und das einzige uns gegebene Sein liegt.“⁵⁶²

Sowohl die Philosophie Nietzsches als auch die Philosophie Heideggers werden in der Interpretation Vattimos auf dasselbe Resultat zurückgeführt und zwar auf „die nihilistische Wirkung der Selbstauflösung der Begriffe der Wahrheit und des Grundes“⁵⁶³. Bei Heidegger eröffnet das Sein die Epoche, wo jene Begründung möglich ist. Sein gründet nicht, es eröffnet Epochen. In dieser Perspektive wird die Verwindung der Metaphysik geschichtlich gedacht auf die Bedeutung der Verdrehung verweisen. In diesem Sinn wird auch die Geschichte der Metaphysik außerhalb des Denkens des Grundes zusammengefasst. Ein Rückgang in die

⁵⁵⁹ Heidegger M., *Identität und Differenz*, 29-30.

⁵⁶⁰ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: *Das Ende der Moderne*, 188-189.

⁵⁶¹ Ebd. 190.

⁵⁶² Ebd. 190.

⁵⁶³ Ebd.

Geschichte der Metaphysik außerhalb des Denkens des Grundes kann nicht auf die Herausforderung einer objektiven Beschreibung eines Inhaltes Anspruch erheben (z.B. Plotins Lehre von Nous als »Wiederholung der Metaphysik«), sondern nur auf einen interpretativen Charakter des Denkens, welcher auf die Spuren der Wahrheit verweist. Das gibt zu denken. „Das Sein ist nicht anderes als die Überlieferung der geschichtlich-schicksalhaften Öffnungen, die für jede einzelne geschichtliche Menschheit, »je und je«, ihre ureigenste Möglichkeit des Weltzugangs konstituiert. Die Erfahrung des Seins – als Erfahrung von Empfang und Antwort dieser Überlieferungen – ist immer Andenken und Verwindung.“⁵⁶⁴

8.4. Vattimos Vorwürfe zu der Philosophie der Postmoderne

Die Überwindung der Metaphysik wird sich in der Philosophie Vattimos als ein Weg des Denkens erweisen, der in der „Wiederholung und Verdrehung“ der Geschichte der Metaphysik ihre Konsistenz nachvollzieht. Vattimo identifiziert auf den Grundlagen der Kritik der Moderne, die besonders fruchtbar Nietzsche und Heidegger durchgeführt haben, drei mögliche Merkmale der Philosophie der Postmoderne und zwar: a) *Ein Denken des Genusses*; b) *Ein Denken der Kontamination*; c) *Ein Denken des Ge-stells*⁵⁶⁵.

a) Bezüglich des ersten Merkmals des postmodernen Denkens als emanzipatorischen Projekts wird Vattimo zum Schluss kommen, dass eine Wiederholung der metaphysischen Tradition außerhalb des Denkens des Grundes, also eine hermeneutische Ontologie, eine Ethik impliziert. Die Ethik der Imperative, die im Denken der Metaphysik eine funktionale Aufgabe (auch in Sinne einer Logik der Herrschaftsmechanismen) erfüllt hat, wird in dieser neuen Perspektive des Denkens ihren Abschied erfahren. Die neue Ethik soll nach Vattimos Angaben „im Gegensatz zu einer Ethik der Imperative“ als „Ethik der Güter“ bestimmt sein und so die Einstellung auf und den Zugang zur Praxis nicht verlieren.⁵⁶⁶

b) Das Denken im Gefolge Heideggers, das als postmetaphysisches Denken die Aufgabe des Denkens jenseits der Metaphysik weiter zu führen hat und sich als Besinnung ausübt, bewirkt nach dem Abschied des Denkens des Grundes – in der Interpretation Vattimos – mindestens zwei weitere Interpretationen. Einerseits kann das Denken zu einer Wiederkehr der „mystischen Ergebnisse“ führen und andererseits in der Perspektive der Geschichte des Seins als Seinsvergessenheit, die bei Nietzsche als die Geschichte des Irrs gedeutet ist, zu

⁵⁶⁴ Ebd. 192.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd. 192-197.

⁵⁶⁶ Ebd. 193.

der »Philosophie des Vormittags« und so zu dem nihilistischen Zug der hermeneutischen Ontologie führen. Vattimo wird auf der zweiten Interpretation insistieren und im Rückblick auf die Gadammersche Hermeneutik fordern, „das hermeneutische Bestreben nicht mehr nur auf die Vergangenheit und ihre Mitteilungen zu richten, sondern sie auch auf die vielfältigen Inhalte des zeitgenössischen Wissens anzuwenden, angefangen von der Wissenschaft über die Technik und die Kunst bis zu jenem »Wissen«, das in den Massenmedien zum Ausdruck kommt, um sie immer wieder von neuem in eine Einheit zu bringen“⁵⁶⁷. Es geht nicht um eine dogmatische Einheit, sondern darum, in der Kontinuität des Fragens und des Antworten ihre Wahrheit zum Sprechen zu bringen.

c) Dank Heideggers Verweis auf das Wesen der Technik als *Ge-stell* und damit auf die Vollendung der Metaphysik in der Epoche der Herrschaft durch Technik wird in Vattimos Interpretation die Verwindung der Metaphysik auch als Verwindung des *Ge-stells* gedeutet. So verstanden wird die Hermeneutik nicht nur auf die Vergangenheit und auf die Tradition verweisen (für Vattimo ein noch zu humanistisches Ideal der Hermeneutik), sondern die Aufmerksamkeit auf die Welt der Wissenschaft und der Technologie hin orientieren. Dank der Interpretation Heideggers, die gezeigt hat, dass das Wesen der Technik *Ge-stell* ist, wird sich eine Kontinuität des Denkens des Grundes beweisen lassen, die in der Welt der organisierten Gesellschaft einen Dialog jenseits der Entgegensetzung von Humanwissenschaften und Naturwissenschaften ermöglicht. Beide Perspektiven sind das Produkt des „Denkens des Grundes“ und das ist Grund genug, wenn man das „Denken des Grundes“ (Metaphysik) zu verwinden versucht, zu einer „erleichterten« Wirklichkeit“ kommen. „Erleichtert, weil hier die Trennung zwischen dem Wahren und der Fiktion, der Information, dem Bild weniger scharf geworden ist: es handelt sich um die Welt der totalen Medialisierung [mediatizzazione] unserer Erfahrung, in der wir uns schon weitgehend befinden. Und in dieser Welt wird die Ontologie *tatsächlich* zur Hermeneutik, und die metaphysischen Begriffe von Subjekt und Objekt und darüber hinaus von Wirklichkeit und Wahrheit als Fundament verlieren an Gewicht. In dieser Situation sollte man m.E. von einer »schwachen Ontologie« als einziger Möglichkeit eines Auswegs aus der Metaphysik sprechen.“⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ Ebd. 195.

⁵⁶⁸ Ebd. 197.

9. Hermeneutische Ontologie als Theorie der christlichen Moderne

9.1. Metaphysik und das Problem der Gewalt

Ist die von Friedrich Nietzsche durchgeführte Entmythologisierung der Metaphysik, der Religion und der Moral eine Bestätigung der Tatsache, dass das kulturelle Leben aus rohen Machtverhältnissen besteht? Ist Macht die Kraft der Selbstbehauptung? Ist Macht die Kraft der Verfolgung von Zwecken und Bedürfnisbefriedigungen? Ist die Bewertung-Entwertung von Werten nur ein sozialer Effekt von Machtverhältnissen? Ist das soziale Leben, das erst durch eine Autoritätsinstanz als solches ermöglicht wird, die „Waffe“ der Zähmung menschlicher Triebe und individueller Interessen und damit der Ort des vernünftigen Ausgleichs verschiedener Perspektiven zu Gunsten der Bewahrung des allgemein-sozialen Lebens? Auch wenn das Allgemeine (Vorgaben und Wertevermittlungen) oft mit der Selbstbehauptung von Interesse und Triebe kontrastiert? Ist die Flucht des Einzelnen aus dem „Eigentlichen“ in das sozial-akzeptierte Allgemeine eine Begrenzung der Freiheit zugunsten der sozialen Sicherheit? Opfert man Interesse und Triebe, um von der Gemeinschaft akzeptiert zu werden? Kommt man zu einem oft unreflektierten sozialen Mimetismus? Für Nietzsche⁵⁶⁹ scheint der Bezug des Menschen zu den letzten Gründen der traditionellen Metaphysik (Gott, Unsterblichkeit der Seele, das Ganze der Welt, Freiheit), – Gründe, die unüberwindbar sind und welche erklären, rechtfertigen und letztlich das Subjekt in die Lage versetzen, Situationen zu beherrschen –, in der Neigung nach Sicherheit angesiedelt. Die Neigung (Suche) nach Sicherheit ist von der Unsicherheit und der Todesangst getrieben. In dem Kampf ums Leben „entdeckt“ der Mensch die Nützlichkeit der allgemeinen Begriffe, die die Beherrschung einer praktischen Situation vereinfachen. Dank metaphysischer Denkweisen gelang es den Menschen, das Ganze auf Prinzipien und zuletzt auf das erste Prinzip zu reduzieren. Die Metaphysik ist eine angemessene Antwort auf das Problem der Angst und Unsicherheit, weil die Universalisierung, die auf Prinzipien beruht, den Menschen ein Wissen schenkt, das die Neigung zur Beherrschung seiner selbst und der Natur erfüllt. Die Metaphysik erfüllt die Sicherheitsbedürfnisse der Menschen. Die Metaphysik kommt her aus einer primitiven „Begründungsnot“.

⁵⁶⁹ Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, hier insbesondere das Kapitel »Metafisica e violenza«, 111-130.

Die Neigung, eine „wahre Welt“ zu erschaffen, ist von der Begründungsnot getrieben, das Ganze der Welt als einen einzigen Zusammenhang, aus einem einzigen Prinzip zu begreifen, einem Prinzip, das auch das Phänomen des Werdens und die Welt des Scheins fundiert (Bewältigung von Ängsten und Bedrohungen mittels symbolischer Produktionen). In Nietzsches *Götzendämmerung* wird die „wahre Welt“ je nach Epoche eine verschiedene Gestalt annehmen; Platos Ideen, das Jenseits des Christentums, Kants Apriori, usw. Die Verwandlungslogik der Idee der Wahrheit, die letztlich durch ihre innere Logik am Ende dieses Verwandlungsprozesses die Idee der Wahrheit als Fabel zur Erscheinung bringt, stellt das Problem der Begründung in Frage. Für uns heißt das, dass die „wahre Welt“ ihre Begründungsfunktion nicht mehr ausüben kann, weil sie gegenüber der Kritik nicht mehr widerstandsfähig ist, und infolgedessen ihre Fähigkeit zu begründen verliert. Nur weil die „wahre Welt“ nicht mehr in der Lage ist zu begründen, gelangen die Menschen zu der Idee der Wahrheit als nützlicher Fiktion (Nietzsche), die von bestimmten Lebensbedingungen abhängt. Die neuen Lebensbedingungen erlauben es, die Wahrheit als Fiktion zu begreifen. Dieses Ereignis eröffnet die Epoche des Nihilismus, die die Krise der Begründung mit sich bringt. Nihilismus, so Professor *Günther Pöltner*, „ist einerseits der Name für den latenten *Grundzug* der abendländischen Geschichte insgesamt, (für deren, »innere Logik«), und er bezeichnet andererseits die *Endphase* dieser Geschichte, in welcher ihr latenter Grundzug offen zutage tritt. In diesem engeren Wortsinn ist »Nihilismus« der Name für eine Erscheinung des 19. und des 20. Jahrhunderts, auf die das Wort vom »Tod Gottes« zutrifft“.⁵⁷⁰

Der Ausdruck „Gott“ von Nietzsches Ankündigung „Tod Gottes“ „steht nicht nur für den christlichen Gott, d.h. für den Gott des Christentums, sondern für die platonisch verstandene übersinnliche Welt, zu der Gott und die göttlichen Ideen als Grund und Ziel der irdischen Welt gehören. Diese übersinnliche Welt ist für Nietzsche die Welt der Werte und Ideale, die die sinnliche Welt repressiv bestimmen. Der Platonismus unterscheidet eine übersinnliche, meta-physische und eine sinnliche, physische Welt. Die meta-physische Welt ist die jenseitige Welt der göttlichen Ideen, des wahrhaft wirklichen, weil zeitenthobenen Seins im Unterschied zur diesseitigen, sinnlichen Welt des uneigentlichen, weil dem zeitlichen Wandel unterworfenen Seins. Die übersinnliche Welt enthält den Grund und das Ziel der sinnlichen Welt. Sie bestimmt [...] das irdisch-vergängliche Leben. »Tod Gottes«

⁵⁷⁰ Pöltner G., *Nihilismus – Grundzug der abendländischen Metaphysik?*, in: Baier K., Mühlberger S., Schelkshorn H., Wucherer-Huldenfeld A. K. (Hg.), *Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel*, Leipzig 2001, 121.

bedeutet, dass die metaphysische Welt – ehemals der tragende Zielgrund des Lebens – ihre lebensorientierende Kraft verloren hat, und demnach der Platonismus am Ende ist⁵⁷¹.

Das Problem der Ende der Metaphysik (Platonismus) stellt, so Vattimo, die Möglichkeit des Philosophierens überhaupt in Frage.⁵⁷² Wenn der Glaube an den Grund und an den Verlauf der Dinge als einer Entwicklung in Richtung eines letzten Zustands schwindet, was begrenzt die Konfliktsituation der Existenz? Ist der Kampf aller gegen alle das Einzige, was es in einer Welt ohne Illusionen gibt, und ist das Resultat dieses Kampfes eine „Dominanzergreifung“ (zum Beispiel von einer humanistischen Hegemonie zu einer naturwissenschaftlichen Hegemonie oder noch schlechter zur Hegemonie der Hedgefonds), die außerhalb dieser Logik des Kampfes nicht mehr begründbar ist, weil die göttlichen oder die natürlichen Gesetze so wie auch die Ideale entmystifiziert worden sind? Hat die Metaphysik die Gewalt nur symbolisch maskiert, nämlich durch die Verschiebung einer Versöhnung von Sinn und Existenz, Endlichkeit-Unendlichkeit usw. in eine „wahre Welt“ (des Übersinnlichen)? Bedeutet Ende der Metaphysik (Platonismus) nur Entzauberung der Welt, einer Welt, wo rohe Gewalt herrscht? Für Nietzsche sind die symbolischen Produktionen Ideologien, metaphysische, ethische oder religiöse Fiktionen keine oberflächlichen Masken, deren Beseitigung zu der rohen Gewalt (einen neuen wahren Welt) führen. So gesehen wäre die rohe Gewalt nur eine neue metaphysische Realität. Mit dem Ereignis, dass die „wahre Welt“ (die Prinzipien) zur Fabel wurde, wurde auch die Fabel zerstört. Für Vattimo heißt Nihilismus die Auflösung von Prinzipien (Tod Gottes heißt, wie schon erwähnt wurde, Ende des Gründungsdenkens) und nicht der Übergang von einem falschen zu einem wahren „Grund“ der Dinge. Ende der Metaphysik heißt für Vattimo Ende dieser Begründungsprozeduren, nicht weil diese sich als falsch erwiesen haben, sondern weil diese Prozeduren nach dem Entmythologisierungprozess eine Verwandtschaft mit Autorität, Herrschaft und Gewalt aufweisen.

Die „Nietzsche-Renaissance“ versucht das Ende der Metaphysik und das Problem der Gewalt in Verbindung zu bringen und Erklärungen dazu zu liefern. Diese problematische Verbindung zwischen Metaphysik und Gewalt wird in Vattimos Aufsatz *Metafisica e violenza. Questione di Metodo*,⁵⁷³ unter historischen und systematischen Gesichtspunkten untersucht.

⁵⁷¹ Pöltner G., *Nihilismus – Grundzug der abendländischen Metaphysik?*, 121-122.

⁵⁷² Vattimo G., *Della realtà. Fini della filosofia*, 151.

⁵⁷³ Vattimo G., *Dalla realtà. Fini della filosofia*, 141-170.

Das Ende der Metaphysik und die neuen Probleme, die die wissenschaftlich-technische Herrschaftsrationalität auf den Ebene des sozialen Leben mit sich bringen, ermöglichen es erst, das Problem der Gewalt zu thematisieren. Zuerst zwei historiographische Beispiele.

1. Die kulturelle Avantgarde thematisiert, auch wenn in dieser Epoche die Rede von Gewalt nicht ausgesprochen ist, diese Verbindung. Die kulturelle Avantgarde beansprucht die Irreduzibilität des Geistes gegenüber der Herrschaft der wissenschaftlich-technologischen Rationalität, die nicht nur ein Traum ist, sondern inzwischen soziale Wirklichkeit wurde.

2. Auch Heideggers Revidierung des Seins-Begriffes von *Sein und Zeit* ist ein „Protest“ gegen die Herrschaft der wissenschaftlich-technischen Rationalität. Der Seinsbegriff, der von der europäischen metaphysischen Tradition übermittelt wurde, ist adäquat nur als das Sein desjenigen Seienden, welches Gegenstand (ermittelt, abgemessen und manipuliert) der positiven Wissenschaften wird, zu beschreiben. Ein Gegenstand, der ermittelt, gemessen und von den positiven Wissenschaften manipuliert ist.

Nietzsche hat uns gelehrt, der Idee eines wahren Grundes zu misstrauen, weil diese Prozedur der Begründung oft nicht nur ein beschränkender Vorgang ist, sondern auch mit Herrschaft und Gewalt verbunden bleibt. Nietzsches Ankündigung des Todes Gottes ist keine Theorie, sondern weist in Richtung einer Erfahrung des Endes der Metaphysik (systematischen Gesichtspunkt). Hinsichtlich dieser Erfahrung des Endes der Metaphysik findet Vattimo auch in Adornos Schriften Denkanstöße. „Die Verbrennungsöfen von Auschwitz sind nach Adorno nicht nur die Folge einer gewissen rationalistischen Sicht der Welt. Sie sind auch und vor allem das vorweggenommene Bild dessen, was die administrative Welt ist und in ihrem normalen Lauf macht, indem sie die »absolute Gleichgültigkeit des Lebens jedes Einzelnen« behauptet und verallgemeinert. Die Grausamkeit von Auschwitz macht es unmöglich, immer noch zu behaupten, dass »das Unveränderliche Wahrheit und das Bewegte vergänglicher Schein« sei; nicht nur, insofern die Fähigkeit zur Metaphysik gelähmt ist, »weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug«. Die Metaphysik wird auch und vor allem deshalb ungläubwürdig, weil die Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben des Einzelnen, gegenüber den Rechten des Zufälligen und Hinfälligen das ist, was immer schon ihren wesentlichen

Inhalt ausmachte. Auschwitz macht in gewisser Weise nichts anderes, als all das zum Vorschein zu bringen, indem es dessen unerträgliche Gewalt offenbart.“⁵⁷⁴

Die Missachtung, der Metaphysik gegenüber dem Leben des Einzelnen in seiner spezifischen und akzidentellen Einzigartigkeit bereitet „objektiv“ die Massenvernichtung von Menschen in Namen einer Theorie oder/auch die Unterwerfung von Menschen unter einen umfassenden rationalistischen Entwurf der Existenz (die totale Organisation der Gesellschaft) vor. In der totalen Organisation der Gesellschaft verwirklicht sich die Metaphysik, aber in dieser Verwirklichung entlarvt sich das metaphysische Denken als Denken der Gewalt. In Adornos Philosophie findet sich eine doppelte Deutung der Metaphysik. Einerseits bedeutet Metaphysik eine gewaltige Verdrängung gegenüber den Rechten des Hinfälligen, andererseits ist Metaphysik auch der einzige Ort, in welchem diese Rechte behauptet werden können. Das Glücksversprechen (*promesse de bonheur*), das jeder kritische und ethische Abstand gegenüber dem anwesenden Sachverhalt (Übermaß einer Rationalisierung des sozialen Lebens) beinhaltet, ist metaphysisch transzendent. Also nicht jede Überschreitung vom Schein zum Wahren, vom Akzidentellen zum Wesentlichen ist metaphysische Gewalt. Das, was die Metaphysik unglaublich macht, ist ihre Entfaltung in die technisch-wissenschaftlich rationalisierte Welt (darin ist Adornos Position derjenigen Heideggers sehr nahe). Im Unterschied zu Heidegger scheint es bei Adorno eine Unterscheidung zwischen einer Metaphysik als *Glücksversprechen*, als utopischer Bezug auf eine transzendente Authentizität, die den anwesenden Sachverhalt überwindet, und einer Metaphysik, die sich als eine totalisierende Rationalität und Gewalt erweist, zu geben. Adorno ist sehr schwer zu systematisieren, aber man kann sich von einem seiner Leitgedanken leiten lassen, nämlich, dass das, was die Philosophie nicht kann (zum Beispiel die Aporie von Metaphysik und Gewalt aufzulösen), sich der Kunst zutrauen lässt. (Ist die Überwindung der Metaphysik eine ästhetische Erfahrung?)

Die Überwindung der Metaphysik und somit die Erledigung des ihr innenwohnenden Gewaltproblems, die Adorno vorschlägt, so Vattimo, setzt einen Zugang des Subjekts zu einer ursprünglich-ungefährdeten Erfahrung voraus, die noch metaphysisch gekennzeichnet bleibt. Sie fungiert weiter als Zugang zum *Grund* und nur insofern kann das Denken zu einem Horizont der Authentizität wechseln.⁵⁷⁵ Vattimo rezipiert Adornos Denkanstöße, beruft sich aber weiterhin auf Heidegger. Die Metaphysik hat als orientierendes Ideal die Begrenzung der

⁵⁷⁴ Vattimo G., *Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung*, 84. Die drei Texte in Anführungszeichen sind von Adorno Th.W. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997 (erster Text s. 355; zweiter und dritter Text s. 354.)

⁵⁷⁵ Vgl. Vattimo G., *Dalla realtà. Fini della filosofia*, 157.

Realität innerhalb des Prinzips des zureichenden Grundes entfaltet. Jedes Ding wird auf Begründungsverhältnisse zurückgeführt und aus diesen erklärt (Kausalitätsprinzip). In diesem Sinne vollendet sich in der technisch-wissenschaftlichen Herrschaft die Metaphysik. Die Vollendung der Metaphysik in der Epoche der technisch-wissenschaftlichen Herrschaft macht es unmöglich, das Sein des Seienden noch als Grund zu denken. Warum? Weil sich der Grund in der Epoche der Herrschaft der Technik zum Prinzip des zureichenden Grundes verwandelt hat. Der Satz von dem zureichenden Grund, dessen begründende Kraft von dem Willen des Subjekts untrennbar ist, ist ein vom Subjekt aus gerechneter, entdeckter, manipulierter und benutzter. In diesem Sinn erhebt Vattimo den Anspruch einer Auflösung des Grundes, der implizit eine Reduktion der Gewalt mit sich bringt. Damit löst sich eine begründete Beziehung zwischen der „wahren Welt“ (die Normen des Geschicks des Seins) und der „scheinbaren Welt“ (Geschichte, Gesellschaft und Daseinsexistenz)⁵⁷⁶ auf. Es bleibt zu erfahren, in welche Richtung diese Auflösung der begründeten Beziehung zwischen der „wahren Welt“ und der „scheinbaren Welt“ in Vattimos Philosophie führt.

Das Begründungsstreben (die Suche nach ersten Prinzipien, nicht als Erkenntnis eines gewissen Bereiches, sondern als das, was Erkenntnis in jedem Bereich gründet) beherrscht seit seinem Ursprung bei den Griechen die abendländische Philosophie. Hat sich das Begründungsstreben und damit der Begriff des Grundes abgenützt?

Es stellt sich die Frage, ob es überhaupt möglich ist, einen Diskurs zu rechtfertigen, der sich nicht auf „Prinzipien“ stützt. Es handelt sich um eine Begründung auf der Basis von Prinzipien – letzten stabilen, anerkannten, intuitiv erfassten Fundamenten –, die nicht nur das logische Denken garantieren, sondern auch das praktische Handeln regeln. Die Begründung auf der Basis von Prinzipien und insbesondere die Anwendung dieser Prinzipien auf den sozial-ethischen Bereich funktionieren nicht mehr reibungslos⁵⁷⁷. Wir erleben heutzutage – so Vattimo – den Misskredit, „in den die Begründung „aus Prinzipien“ geraten ist, die sie durch den Bezug zu den Fundamenten universaler Gültigkeit legitimiert“.⁵⁷⁸ Die Annahme Vattimos ist, dass Universalität und Letztgültigkeit der Prinzipien dasselbe sind.

„Ein letztes Fundament ist ein solches, für das man keine Bedingungen angeben kann, die es ihrerseits begründen; wenn es keine Bedingungen besitzt, ist es bedingungslos, kann es

⁵⁷⁶ Vgl. ebd. 167.

⁵⁷⁷ Vgl. Vattimo G., *Gedanken zur Ethik*, in: Schönherr-Mann H.-M. (Hg.), *Hermeneutik als Ethik*, München 2004, 169.

⁵⁷⁸ Ebd. 170.

sich nur als eine absolute Wahrheit präsentieren, die niemand zurückweisen darf.⁵⁷⁹ Die „Schulen des Verdachts“ (Marx, Nietzsche und Freud) haben gezeigt, dass oft „die ersten Prinzipien“ als die zweiten erscheinen und somit durch etwas anderes bedingt sind; „durch die ideologischen Mechanismen des falschen Bewusstseins, durch den Willen zur Macht, durch das Spiel der Verdrängung im Unbewussten“⁵⁸⁰. Die verschiedenen Theorien über Mensch, Gott, Welt wurden damit entzaubert. Gleichzeitig haben die „Meister des Verdachts“ den Anspruch auf Universalität diskreditiert. Misskreditieren und Diskreditieren ist kein „Beweis“ für die Ablehnung von Prinzipien. Der Verdacht, der das Denken treibt, begleitet die sozialen Umwandlungen einer von Naturwissenschaften und Informationstechnik tiefgeprägten Realität und ist gleichzeitig nichts anderes als ein Versuch, auf diese umgewandelte Realität eine vernünftige Antwort zu geben. Der Misskredit gegenüber den ersten Prinzipien (der „wahren Welt“ bei Nietzsche – Platonismus, Christentum, Positivismus) führt nicht, so Vattimo, „in die Übernahme unserer historischen Bedingtheit und unserer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft als verbleibendes Absolutes“⁵⁸¹. Die spezifische Zugehörigkeit als (letzten) Bezugspunkt zu nehmen, heißt für den Turiner Philosophen nichts anderes als die eigene Perspektive zu limitieren. Durch diese Begrenzung wird das metaphysische Spiel der ersten Prinzipien unter den Gesichtspunkt der „Demaskierung der Demaskierung“ wiederholt. Auf diese Weise ist es möglich, rationale Normen zu fordern und zu formulieren, die „jene Gewalt aufgeben, welche letzte Prinzipien charakterisiert (und die Autoritäten, die sich als deren Bewahrer fühlen)“⁵⁸². Gewalt heißt für Vattimo „Unterbrechen des Fragens [...] mit dem autoritären Schweigen des Anderen im Namen erster Prinzipien“⁵⁸³.

Wenn Metaphysik nicht nur die Gewalt der Unterordnung vor allem unter ein Universales ist, sondern auch die Gleichsetzung dieses Universalen mit einem Seienden (Grund, *arché*, ersten Prinzip, Autorität), also Onto-Theologie⁵⁸⁴ ist, dann wird in Gianni

⁵⁷⁹ Vattimo G., *Gedanken zur Ethik*, , 170.

⁵⁸⁰ Ebd.

⁵⁸¹ Ebd. 173.

⁵⁸² Ebd.

⁵⁸³ Ebd. 177-178.

⁵⁸⁴ „Bei der Ausgestaltung des (seinsgeschichtlich verstandenen) Nihilismus der Metaphysik spielt für Heidegger der Schöpfungsglaube eine wesentliche Rolle. Die abendländische Metaphysik ist platonische Onto-Theologie. Die »abendländische Metaphysik <ist> seit ihrem Beginn bei den Griechen ... zumal Ontologie und Theologie«, besitzt also eine „onto-theologische Struktur“. Die später, Metaphysik' genannte, Erste Philosophie' des Aristoteles ist sowohl Frage nach dem Seiendem als solchem (später, Ontologie' genannt) als auch Frage nach dem höchsten, d.i. göttlich Seienden (Theologie). Das führt dazu, dass das Sein – der Grund des Seienden als eines solchen – in ein höchstes Seiendes verlegt wird. Auf diese Weise wird die Gründung des Seienden durch das Sein umgedeutet zu einer Verursachung des Seienden durch ein höchstes Seiendes (ontische Erklärung). Diese Umdeutung ist dadurch erleichtert, dass sie sich bereits im Horizont eines technomorphen, d.i. am Herstellen (Machen) orientierten Seins-verständnisses vollzieht, wie die Grundworte MORPHE (EIDOS) und HYLE, forma-materia, essentia-existentia zeigen. Die lateinische ‚essentia' – nach Heidegger nicht das

Vattimos Philosophie „der Herr der Bibel“ nicht als Grund oder Prinzip, sondern als Autor einer Botschaft interpretiert, und all das bedeutet, sich für einen Seinsbegriff zu öffnen, der sich von der Metaphysik (der Gewalt) verabschiedet – und all das heißt für der Turiner Philosophen nichts anderes als die Erfahrung der Säkularisierung.

Vom begründenden zum nicht begründenden Denken gelangt man nicht, indem man das begründende Denken wie ein altes Kleid ablegt, sondern für Vattimo findet eine »Säkularisierung« statt. „In ihrer klassisch aristotelischen Form wollte sich die metaphysische Begründung die Realität in ihrer Totalität dadurch aneignen, dass sie die Ursachen und Prinzipien erfasste, auf die sich alles zurückführen ließ; sie dachte also an ein Moment der Einheit, an die Aneignung des Einen in der Erfahrung eines Augenblicks (die dann auch das Modell für dieselbe »Evidenz« ist, in der sich für die Metaphysik die Wahrheit offenbart). Das säkularisierte Denken hält an der Notwendigkeit einer Einheit fest, die es zugleich verwindet, indem es sie als eine (»genealogische«, um es mit Nietzsche zu sagen) Kontinuität von Familienähnlichkeiten, von geschichtlich-geschicklichen Verkettungen, von Interpretationen der Mitteilungen zu begreifen sucht.“⁵⁸⁵

9.2. Die Erfahrung der Säkularisierung

Die Interpretation der *Säkularisierung* im Rahmen der ontologischen *Radikalisierung* der Hermeneutik erlaubt es dem Turiner Philosophen, die Epoche der Moderne⁵⁸⁶ als Ergebnis des Wirkens der christlichen Botschaft anschaulich zu machen.

Gegenwort zu ‚esse‘, sondern zu ‚existentia‘ – weist zurück auf MORPHE und EIDOS. Dieses besitzt den Vorgang vor jener – das Gepräge (Morphe) gründet im Aussehen (Eidos) –, weil diese Begriffe »im Hinblick auf das Herstellen« (GA 24/110) gewonnen worden sind. Denn bei der Herstellung wird das Aussehen des Dinges vorweggenommen, und das Hergestellte erhält im Hinblick auf das zuvor gesichtete Aussehen (EIDOS) sein Gepräge (MORPHE). Von daher rührt auch die zentrale Stellung des Begriffspaares Form-Materie. Was *vor* allem Herstellen *schon* vorliegt, ist der Stoff, das Material, auf dessen Verwendung das Herstellen angewiesen bleibt, weil etwas *aus etwa* hergestellt wird. Indem nämlich das von Natur aus Wirkliche, das ohne Zutun des Menschen schon Vorliegende, als »Stoff, Material« (GA 24/163) verstanden wird, ist es bereits aus dem Herstellungshorizont begriffen. Es ist das herstellungsbedürftige Seiende, »das an sich vorhanden ist vor aller und für alle weitere Herstellung« (GA 24/163). ‚An-sich-sein‘ heißt ‚herstellungsunbedürftig sein‘. Auf etwas *Herstellungsunbedürftiges* kann man nur im Horizont von Herstellung stoßen (GA 24/163). Der Aufweis des technomorphen Ursprung der ontologischen Grundbegriffe beinhaltet also nicht die Behauptung, wirklich sei nur das vom Menschen Hergestellte, sondern er besagt, das Wirkliche insgesamt werde *vom* Herstellen *her* und *auf* es *hin* verstanden. Für diese herstellungsanaloge Auslegung des Seienden steht der Name *Onto-Theologie*“.

Pöltner G., *Nihilismus – Grundzug der abendländischen Metaphysik?* 126-127.

⁵⁸⁵ Vattimo G., *Abschied*, 54.

⁵⁸⁶ Nur kurz sei an die Merkmale der Moderne erinnert, die in dem vorigen Kapitel debattiert wurden. Ein wesentliches Merkmal der Moderne ist die Auffassung des Zeitbegriffs in Termini der Linearität und Überwindung (Fortschrittsgedanken) und somit die Fortsetzung des Kults des Neuen. „Die Moderne ist jene Epoche, durch die das moderne Sein ein Wert wird, ja sogar *der* grundlegende Wert, auf den alle anderen

Die Säkularisierung wird von Gianni Vattimo in *Glauben-Philosophieren* (1996) als Essenz der christlichen Botschaft gedeutet. In Gianni Vattimos Terminologie sollte man Säkularisierung als positive Entwicklung der Christentums in der Geschichte verstehen; nämlich als die „Auflösung der sakralen Strukturen der christlichen Gesellschaft – der Übergang zu einer Ethik der Autonomie, zur Weltlichkeit des Staates, zu einer weniger starren Wörtlichkeit in der Interpretation der Dogmen und der Vorschriften“⁵⁸⁷ –, die eigentlich gegen die Verabsolutierung bestimmter kontingenter geschichtlicher Horizonte der Kirche (weil von der Wahrheit der Offenbarung untrennbar) wirkt.⁵⁸⁸ Die Säkularisierung ist nicht als Phänomen der Geschichte zu verstehen, welche sich vom Christentum verabschiedet, sondern als Erfüllung der Wahrheit des Christentums.⁵⁸⁹ Nicht zuletzt, als *terminus technicus* bedeutet Säkularisierung die *Verwindung* der Metaphysik.⁵⁹⁰

Die Radikalisierung der Interpretation ist für Vattimo eine Methode des philosophischen Denkens, die synthetisch mit dem Satz „Demaskierung der Demaskierung“ ausgedrückt werden kann. Das heißt, dass die Entzauberung der Welt letztlich zu einer radikalen Entzauberung der Idee der Entzauberung führt. Die Liquidierung der Mythen, die

bezogen werden. Diese Formel kann verstärkt werden, indem man zeigt, dass sie mit der anderen, vageren Definition des Modernen im Sinne von Säkularisierung übereinstimmt. Der Ausdruck »Säkularisierung« beschreibt zugleich, ebenso wie der Ausdruck »modern«, sowohl das, was in einer bestimmte Epoche stattgefunden hat und als deren Charakterzug angesehen wird, als auch den »Wert«, der das Bewusstsein der jeweiligen Epoche beherrscht und leitet, vor allem in der Form des Glaubens an den Fortschritt (der zugleich ein säkularisierter Glaube und eine Glaube an die Säkularisierung ist). Gerade das ist es: der Glaube an den Fortschritt, der im Sinne des Glaubens an den geschichtlichen Prozess von providentiellen und metahistorischen Bezügen immer mehr befreit wird, identifiziert sich ganz einfach mit dem Glauben an den Wert des Neuen“.

(Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 109) Den Versuch, die eigentliche Epoche in Begriffe zu fassen, bringt eine Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft mit sich. Die Verbesserungshoffnung des Christentums (nennen wir es Fortschrittsgedanken), die durch den Jenseits begründet worden ist, und die kein Bruch mit dem diesseitigen Leben ist, sondern ihre Vollendung kennzeichnet, wird in der Epoche der Moderne schrittweise von dem Leitgedanken einer „wahren Welt“ befreit. Vattimo versucht synthetisch den Bezug zwischen Moderne, Säkularisierung und Wert des Neuen zu erklären: „(a) die Moderne ist als die Epoche der Diesseitigkeit, der Preisgabe der sakralen Betrachtungsweise der Existenz sowie der Bejahung der Sphären profaner Werte, d.h. insgesamt als die Epoche der Säkularisierung charakterisiert; (b) der Kernpunkt der Säkularisierung auf begrifflicher Ebene ist der Glaube an den Fortschritt (oder die Ideologie des Fortschrittes), der sich aufgrund einer Wiederaufnahme der jüdisch-christlichen Betrachtungsweise der Geschichte bildet, aus der alle Aspekte und transzendenten Bezüge »schrittweise« eliminiert werden; seitdem wird, gerade weil man das Risiko der Theoretisierung des Endes der Geschichte vermeiden will (denn es ist ein Risiko, wenn man nicht mehr an das Leben im Jenseits glaubt, wie es vom Christentum gepredigt worden ist), der Fortschritt immer mehr als ein Wert an sich charakterisiert; der Fortschritt ist ein solcher, wenn er auf einen Zustand der Dinge hinsteuert, bei dem weiterer Fortschritt möglich ist, und nichts anderes. (c) Diese extreme Säkularisierung der providentialistischen Betrachtungsweise der Geschichte bedeutet einfach die Bejahung des Neuen als eines Wertes, und zwar als eines grundlegenden Wertes“ (Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 110-111). In der Epoche der Postmoderne (Postmetaphysik) wird der Gedanken des Fortschritts selbst säkularisiert, weil Säkularisierung eine auflösende Tendenz beinhaltet.

⁵⁸⁷ Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, 44-45.

⁵⁸⁸ Vgl. ebd. 44- 53

⁵⁸⁹ Vgl. ebd. 44- 53

⁵⁹⁰ Vgl. Vattimo G., *Abschied*, 108.

durch die Entmythologisierung in Gang gesetzt worden ist, erwies sich letztlich selbst als Mythos. Die Bemühung, Wahrheit jenseits der Ideologien auf einen festen Grund zu gründen, erweist sich letztlich als nichts anderes als eine „neue Maske“. In dieser neu gewonnenen Perspektive heißt Denken nichts anderes als Interpretieren. Geschichte, Tradition-Überlieferung, die Ideologie und der Sinn der Wahrheit selbst, werden nicht nur in einem entmystifizierenden Sinn gedeutet (als tröstende Mittel, die die Sinnlosigkeit des Lebens erträglicher machten und heutzutage irrelevant erscheinen), sondern bekommen auch dank der „Demaskierung der Demaskierung“ neue Glaubwürdigkeit (als Wertevermittlung). Das Denken Vattimos endet nicht in einem billigen Nihilismus, welcher die Idee vertritt, hinter jeder Maske stehe eine andere Maske, jede Interpretation führe zu einer anderen, bis hin zu der Auflösung der Idee der Interpretation selbst. Im Aufsatz *Das Zeitalter der Interpretation* wird Gianni Vattimo von der Hypothese ausgehen, dass die Hermeneutik die „Wirklichkeit der Dinge verändert und die Philosophie gewandelt hat“. Gemäß dieser Arbeitshypothese wird der Turiner Philosoph das Geschäft des Denkens als Interpretation in vier Punkte zerlegen: 1. Heideggers existenzielle Analytik (erster Abschnitt von *Sein und Zeit*) macht uns bewusst, „dass Wissen immer und ausschließlich Interpretation und nichts anderes ist“. 2. Die Interpretation ist die einzige *Tatsache*, von der wir sprechen können. (In der Interpretation ist die Welt gegeben, es gibt nicht bloß »subjektive« Bilder. Allerdings ist das Sein der Dinge [die ontische Realität] untrennbar mit dem Dasein des Menschen verbunden). 3. Je mehr man versucht, die Interpretation in ihrer Authentizität, ihrer Eigentlichkeit zu begreifen, desto mehr manifestiert sie sich in ihrem ereignishaften, geschichtlichen Charakter. 4. „Wenn die Feststellung, dass es keine Tatsache, sondern nur Interpretationen gibt, ihrerseits auch eine Interpretation ist [...], dann kann diese nur als interessengeleitete Antwort auf eine bestimmte geschichtliche Situation verstanden werden – nicht als objektive Kenntnisnahme einer Tatsache, die ihr äußerlich bleibt, sondern ihrerseits als eine Tatsache, die konstituierend in ebenjene geschichtliche Situation eingeht, mit der sie korrespondiert, auf die sie antwortet.“⁵⁹¹

Wenn Denken – so wie der Turiner Philosoph es versteht – „Antwort auf Situation“ und nicht „Beweis“ von Aussagen ist, dann stellt sich die Frage, wie die These, die den Diskurs über die *Säkularisierung* eröffnet hat, nämlich dass die Moderne eine Epoche des Wirkens der christlichen Botschaft ist, sich behaupten lässt.

⁵⁹¹Vattimo G., *Das Zeitalter der Interpretation*, in: Zabala S. (Hg.), *Die Zukunft der Religion* Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, 50-51.

In der Epoche der Moderne setzt sich eine szientistische Wahrheitsauffassung „des zunehmenden Sich-zur-Geltung-Bringens der Aufklärung“⁵⁹² (*die Entfaltung der Kraft des Grundes in der Geschichte*⁵⁹³) durch und gleichzeitig reflektiert sich im sozial-religiösen und politischen Bewusstsein im Allgemeinen, dass die Wahrheit einen wesentlich interpretativen Charakter besitzt. Der zweite Aspekt der Wahrheit, welcher die Epoche der Moderne mitbestimmt und der mit der Reformation die Einheit der katholischen Kirche des Abendlandes spaltet, wird in den Hintergrund treten; oder anders ausgedrückt; wird in der Vergessenheit landen. Martin Heidegger wird einzigartig diesen zweiten Aspekt der Geschichte des Denkens des Abendlands erneut in Erinnerung rufen. Heideggers Vertiefung der Daseinsanalyse, in einer von der Wissenschaft und Technik geprägten Welt, erlaubt es ihm, auf die ontologische Differenz⁵⁹⁴ (Sein ist nicht Seiendes) erneut hinzuweisen. Die ontologische Differenz ist keine „Entdeckung“, die zu zeigen hat, wie die Sachen eigentlich stehen, sondern öffnet in einer Welt, welche von Wissenschaft und Technik geprägt ist, neue Denk-Wege zum Sein des Seienden. Die Wahrheit der ontologischen Differenz und damit das Denken des Seins behauptet sich als eine interpretative und nicht deskriptive Wahrheit. Nun, für Gianni Vattimo heißt die ontologische Radikalisierung der Hermeneutik nicht nur anzuerkennen, dass die Wahrheitserfahrung ein Geschäft der Interpretation ist, sondern auch, sich bewusst zu werden, dass Interpretation den Interpreten in einen Prozess der Geschichte des Seins miteinbezieht, wobei diese Geschichte *als* fortschreitende Auflösung der Objektivität (*Säkularisierung*⁵⁹⁵) verstanden wird.

Die Reifung der Hermeneutik, durch die Befreiung der Auslegung von Dogma (Dilthey) einerseits und mittels der Beseitigung des metaphysischen Ideals der Wahrheit als Übereinstimmung (Heidegger) andererseits, und nicht zuletzt durch die Verbreitung der Psychoanalyse (Freud), um nur einige Momente dieser Reifung in Erwähnung zu rufen, bieten und bereiten dem philosophischen und dem religiösen Diskurs neue Plausibilität. Die Anerkennung der interpretativen Dimension jenes Wissen führt implizit zu der Revidierung

⁵⁹² Vattimo G., *Jenseits der Interpretation*, 69

⁵⁹³ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 183.

⁵⁹⁴ „Zusammen mit dem Vergessen der ontologische Differenz ist die Maskierung und das Vergessen dieser Seinsvergessenheit selbst nach Heidegger für die Metaphysik konstitutiv; und diese Vergessenheit entfaltet sich genau als Bewahrung – in jeweils unterschiedlichen Formen, von der aristotelischen Theologie bis zur kantischen Vernunftkritik und der positivistischen Epistemologie – des Begründungsverhältnisses, das heißt als Verweis des Seienden auf ein höchstes, erstes beziehungsweise letztes Seiendes, in dem es »gründet«. Ein so gedachter Grund gehört der Metaphysik als Seinsvergessenheit an, insofern er – wie Heidegger vor allem in *Der Satz vom Grund* gezeigt hat – nur in dem Maße begründet, in dem er dem Subjekt »übergeben« wird, das ihn außer sich zu finden glaubt: der Satz vom zureichenden Grunde ist »*principium reddendae rationis*« (Vattimo G., *Abschied*, 91).

⁵⁹⁵ Vgl. Vattimo G., *Jenseits der Interpretation*, 67.

(Auflösung) verschiedener Denkströmungen wie zum Beispiel Szientismus, Humanismus, Atheismus, um nur einige populäre philosophische Strömungen zu erwähnen.

Die Hermeneutik, die zuerst in ihren aufklärerischen Anfängen eine demythologisierende und rationalistische Neigung zeigt und in ihrer Reifung danach zur Auflösung der Objektivitätsmythos führt (so die Grundthese des Turiner Philosophen), rehabilitiert nach Vattimos Meinung die Religion.⁵⁹⁶ Es handelt sich um eine Wiederkehr des religiösen Diskurses, welcher nicht in einer Ablehnung der Modernisierung, die die Wurzel der Existenz zerstört hat, endet. Weder die Angst des Verlusts des Sinnes menschlicher Existenz, noch apokalyptische Ängste vor den bedrohlichen Risiken einer fortgeschrittenen informations-technisch-industriellen Gesellschaft begründen die neue Vergegenwärtigung religiöser Erfahrung (auf der Ebene des Abendlandes) auch wenn die beiden erwähnten Phänomene als solche nicht geleugnet werden sollen. Religion ist nicht ein Ersatzmittel, das dort angewendet wird, wo das philosophische Denken bei seinem Unternehmen „Gott als unbewegliches Fundament der Geschichte“ zu deuten versucht und in diesem Unterfangen letztlich scheitert. Religion ist kein Ort der Tilgung-Wiedergewinnung-Erlösung eines letzten Grundes, dem die Aufgabe zugeschrieben wird, all das, was in anderen Wissensgebieten unlösbar bleibt, zu begründen. Eine Auffassung der Religion als Ort der Tilgung-Wiedergewinnung-Erlösung eines letzten Grundes (Gott) entgeht dem Risiko einer dogmatischen Religion nicht. Eine Vergegenwärtigung der Religion, die von dem religiösen Bedürfnis nach einem Fundament motiviert und gerechtfertigt wäre, würde weiter von der Neigung einer „metaphysischen Zählung“ begleitet sein und implizit in eine Ideologie münden. Deshalb ist das Christentum keine Ideologie.

Gianni Vattimo, der nicht nur Martin Heidegger, sondern auch seinem Lehrer Luigi Pareyson aus Turin folgt, einem Lehrmeister, welcher die Philosophie „als Hermeneutik der religiösen Erfahrung“⁵⁹⁷ verstand, betrachtet, um diese thematische Annäherung fortzusetzen, die Philosophie und die Geschichte des Denkens des Abendlandes als Säkularisierung (der religiösen Tradition). Säkularisierung deshalb, weil die Philosophie in ihrer Entwicklung „die Vorstellung eines Grundes zuerst entfaltet und dann abnutzt“⁵⁹⁸. Sowohl die hermeneutische Ontologie als auch das Ende der Metaphysik der Präsenz als Folge der modernen Wissenschaft-Technik sind für den Turiner Philosophen Ergebnisse „des Wirkens der

⁵⁹⁶ Vgl. ebd. 81.

⁵⁹⁷ Vattimo G., *Jenseits der Interpretation*, 84. Vgl. Pareyson L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 2000.

⁵⁹⁸ Vattimo G., *Abschied*, 52. Ein erhellendes Beispiel, wie sich die Vorstellung eines Grundes entfaltet und danach abnutzt, findet man in Nietzsches Text „*Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*“ von *Götzendämmerung*.

christlichen Botschaft in der Geschichte der abendländischen Kultur⁵⁹⁹ (säkularisierende Interpretationen dieser Botschaft). Das heißt in Vattimos Sprache, dass sowohl die hermeneutische Ontologie als auch das Ende der Metaphysik (gemäß der biblischen Botschaft, dass Gott den Menschen aufgegeben hat, die Erde zu beherrschen) sind positive „Säkularisierungsprozesse“ der christlichen Botschaft. Im Rahmen des Säkularisierungsprozesses ist die hermeneutische Ontologie sowohl Wirkung als auch Ursprung der Spätmoderne.⁶⁰⁰ Dies deshalb, weil einerseits – und so formuliert es Gianni Vattimo – „die Idee der Produktivität der Interpretation nur als »Wirkung« der jüdisch-christlichen Auffassung der Offenbarung- und Heilsgeschichte entstehen konnte“⁶⁰¹. Andererseits Ursprung, weil Säkularisierung nicht notwendigerweise Abschied von der religiösen Herkunft besagt, sondern der interpretative Prozess dieser Herkunft ist. Diese Elemente gestatten in Richtung einer Konklusion zu kommen: „Nur im Ausgang von der radikalen Anerkennung – die weder bei Heidegger noch bei seinen ersten und bedeutenden hermeneutischen Interpreten wie Gadamer explizit ist – des interpretatorischen und nicht deskriptiv-metaphysischen Charakters der hermeneutischen Ontologie ist es möglich und notwendig, das Verhältnis dieser Ontologie zur abendländischen Tradition zu untersuchen, das heißt zur Tatsache, dass die hermeneutische Ontologie nichts anderes als die Theorie der christlichen Moderne ist.“⁶⁰²

Die religionssoziologische These Max Webers, nämlich dass die Rationalisierung der modernen Gesellschaft außerhalb der Perspektive des jüdisch-christlichen Monotheismus undenkbar ist, ist in der ontologische Radikalisierung der Hermeneutik einerseits erkennbar.⁶⁰³ In dieser Hinsicht ist die Säkularisierung als Wesen der Moderne anerkannt. Andererseits ist die Hermeneutik als Philosophie nach Vattimos Meinung ein Ergebnis der Säkularisierung im Sinne „einer Wiederaufnahme, Fortführung, »Anwendung«, Interpretation der Inhalte der christlichen Offenbarung“⁶⁰⁴. Die *kenosis* (Fleischwerdung Gottes) bedeutet für Vattimo „Schwächung des Seins“. Schwächung der starken Strukturen des Seins, und all das geschieht, dem Turiner Philosoph zufolge, aufgrund eines »Gesetzes« der Religion⁶⁰⁵. Die Hermeneutik ist für Gianni Vattimo nichts anderes als die Entwicklung und die Ausreifung

⁵⁹⁹ Vattimo G., *Abschied*, 165.

⁶⁰⁰ Vgl. Dottolo C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del »pensiero debole«* di G. Vattimo, Roma, 1999, 427.

⁶⁰¹ Vattimo G., *Abschied*, 160.

⁶⁰² Ebd.163.

⁶⁰³ Vgl. Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, 37.

⁶⁰⁴ Vattimo G., *Jenseits der Interpretation*, 81.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd. 82.

der christlichen Botschaft.⁶⁰⁶ In der abendländischen Kultur ist die Erfahrung der Säkularisierung nichts anderes als die Begegnung zwischen Bibel und griechischem *logos*. Für den Turiner Philosophen ist die Moderne nicht das eine (Aufklärung, Demokratie usw.) und das Christentum das andere. Christentum ist für Gianni Vattimo nicht die hierarchische Kirche, sondern die Gemeinschaft (*authentische*), die dem Liebesgebot folgend die Verminderung der Gewalt verwirklicht.⁶⁰⁷ Säkularisierung ist die Verwirklichung des Christentums, eine Verwirklichung, die die Logik der Gewalt auflöst. Das christliche Erbe, das im schwachen Denken wiederkehrt, „ist auch und vor allem Erbe des christlichen Liebesgebots und der Ablehnung der Gewalt“⁶⁰⁸.

Die Metaphysik als Zeitalter des „Willens zur Macht“ wird von Heidegger abgelehnt und das Motiv dieser Ablehnung sieht Vattimo in „der Gewalt, mit der die Metaphysik das Sein – und besonders die menschliche Existenz auf eine quantifizierbare Objektivität und einen rationalisierten Mechanismus reduziert“⁶⁰⁹. Heideggers Denken über das Sein als *Ereignis* (das Sein nicht als Objekt oder letzte Grundlage zu betrachten, so wie es das Denken der metaphysischen Epochen erfahren hat), diese neue Denkweise Heideggers wird von Gianni Vattimo in Richtung der Verminderung der Gewalt ausgeführt. Es gibt eine Weise der Verminderung der Gewalt nämlich durch „die Verminderung der Macht unserer Argumente in Bezug auf Begriffe wie Natur, Sein, Wahrheit usw.“⁶¹⁰

Um die Ablehnung der Gewalt in philosophischer Sicht zu rechtfertigen, wird der Turiner Philosoph an die biblische Tradition appellieren, weil in dieser Tradition Hinweise vorliegen, in welchen das Sein als Ereignis gegeben ist, „als Mitteilung, überliefertes Wort, in das sich jedoch als konstitutives Moment auch die Geschichte der Metaphysik einschreibt. Die Metaphysik zu überwinden, oder wie Heidegger lieber sagt, zu *verwinden*, bedeutet, das Geschehen der Überlieferung bewusst zu durchlaufen, das heißt »dem *Ge-schick* zu entsprechen«⁶¹¹, indem man es in seinem Wesen als säkularisierenden Prozess erkennt.“⁶¹² Vattimos Denk-Unternehmen geht in eine Richtung der säkularisierenden Auflösung des Seins, in der sich das Sein auch „durch die Verschmelzung des »Herrn der Bibel« mit der

⁶⁰⁶ Vattimo G., *Das Zeitalter der Interpretation*, 53.

⁶⁰⁷ Vgl. Girard R., - Vattimo G., *Christentum und Relativismus*, insbesondere der Dialog zwischen Robert P. Harrison, René Girard, Van A. Harvey und Gianni Vattimo (63-75).

⁶⁰⁸ Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, 40. Liebesgebot, das nicht säkularisierbar ist (vgl. Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, 71).

⁶⁰⁹ Girard R., - Vattimo G., *Christentum und Relativismus*, 79.

⁶¹⁰ Ebd. 72.

⁶¹¹ „Das Sein ist nicht *Grund*, Prinzip, *arché* oder Grundlage, sondern *Geschick*, Sendung, Überlieferung, Mitteilung“. Vattimo G., *Abschied*, 49.

⁶¹² Ebd- 107.

abendländischen Metaphysik von seinem gewaltsamen Zuge befreit⁶¹³. Das Sein wird, so der Turiner Philosoph, vom *Prinzip* zum Wort, zur Rede, zur *Interpretation*.

⁶¹³ Ebd. 108.

10. Metaphysik, Nihilismus und die Frage nach Gott

Motto

„Tatsächlich sind die Philosophien fast tot, die Ideologien fast gestorben; die politischen Theorien sind nahezu vollkommen am Ende; das Vertrauen, dass die Wissenschaft die Religion ersetzen könnte, hat sich inzwischen erschöpft. Die Welt empfindet das Bedürfnis nach Religion in irgendeiner Form.“⁶¹⁴

(Girard René)

10.1. Die metaphysische Begründung der Zeitalter

Religion und dementsprechend die Frage nach Gott kehren in der öffentlichen Meinung der Massenmediengesellschaft des Abendlandes zurück. Heute ist der Begriff Atheist retrograd, er wurde geschichtlich ausgeschöpft. Auch als Modebegriff ist er schon lange unpopulär geworden. In diesem philosophischen Entwurf soll versucht werden zu klären, warum die Frage nach Gott erneut in der Philosophie aktuell ist. Der Aktualitätsgewinn der Religion⁶¹⁵ hat sowohl theoretische als auch praktische Gründe. In dieser Arbeit wird beabsichtigt, den theoretischen Gründen nachzugehen. Der Wiedergewinn der Religion sowie der Frage nach Gott ereignen sich in einem bestimmten Zeitalter und in einer bestimmten Kultur, der des Abendlandes. Ist der Wiedergewinn der Religion und der Frage nach Gott eine wesentliche Erscheinung unserer Epoche? Wie lässt sich unserem Zeitalter, in dem wir leben, die Frage stellen, wie und wo Gott an Bedeutung gewonnen hat?

Heidegger zufolge ist es die Metaphysik, die ein Zeitalter begründet: „Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen.“⁶¹⁶ Heidegger erkennt

⁶¹⁴ Girard R. - Vattimo G., *Christentum und Relativismus*, Herder, Freiburg im Breisgau 2008, 37.

⁶¹⁵ Religion ist hier nicht als natürliche Neigung des Menschen zu interpretieren, der seine Spiritualität in Bezug auf ein übernatürliches Wesen integriert. So würde Gott zu einer bloßen Projektion des Menschen, der sich aufgrund seiner eigenen Abhängigkeit zu trösten beabsichtigt. Religion ist hier quasi Synonym zum christlichen Glauben. In dieser Arbeit wird nach dem Gott der Bibel und der abendländischen griechisch-jüdisch-christlichen Tradition gefragt. Man wird das Problem „Gott“ – oder besser ausgedrückt: die „Frage nach Gott“ – zwar theoretisch, aber nicht abstrakt auffassen, sondern als eine immer schon in eine Sprache, Kultur, Tradition und in den Kreis von Frage und Antwort eingebettete Wirklichkeit.

⁶¹⁶ Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, 75. Wenn man mit Heidegger das Griechentum („Das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende, was als das Anwesende über den Menschen als den Anwesenden kommt“ 90), das Mittelalter (Welt als ens creatum) und die Neuzeit (Welt – Seiendes im Ganzen – Weltbild) als metaphysisch

fünf wesentliche Erscheinungen der Neuzeit: (1) Wissenschaft; 2. Technik; (3) die Kunst, die in den Gesichtskreis der Ästhetik rückt (Kunst als Gegenstand des Erlebens); (4) Kultur – Kulturpolitik – menschliches Tun als Kultur und (5) Entgötterung.

Kann man aus diesen Erscheinungen die metaphysischen Gründe erkennen? Heideggers eigene Antwort auf diese Frage lautet natürlich Ja. Heidegger zufolge wird die Auslegung des Seienden im Ganzen „durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt“⁶¹⁷, deren Wahrheit von der Gewissheit des Vorstellens gesichert wird. Das Seiende im Ganzen (Welt) wird in der „Vorgestelltheit“ zusammengefasst. Auf diese Weise zeigt sich das Wesen der Neuzeit als Weltbild.⁶¹⁸ Dies ist die metaphysische Begründung, die alle wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit durchherrscht.

10.2. Entgötterung

An dieser Stelle gilt die Konzentration nur auf die letzte von Heidegger erwähnte Erscheinung der Neuzeit, um weiter den Diskurs über den Wiedergewinn der Religion führen zu können. Es geht um die Entgötterung. „Entgötterung ist der doppelseitige Vorgang, dass einmal das Weltbild sich verchristlicht, insofern der Weltgrund als das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute angesetzt wird, und dass zum anderen das Christentum seine Christlichkeit zu einer Weltanschauung (der christlichen Weltanschauung) umdeutet und so sich neuzeitgemäß macht.“⁶¹⁹ Weil auch die Entgötterung auf eine bestimmte Auslegung des Seienden und auf eine bestimmte Auffassung der Wahrheit zurückzuführen ist, und zwar auf die Auslegung des Menschen als Subjekt (als Grund zugrundeliegend) und auf die Auffassung der Wahrheit im Sinne der Gewissheit, erklärt sie sich – diese wesentliche Erscheinung der

begründete Zeitalter mitdenkt, dann zeigt sich die gegenwärtige Epoche als Epoche, wo die metaphysische Begründung in Frage gestellt ist und das auch dank des antimetaphysischen Inhalts der christlichen Botschaft.

⁶¹⁷ Ebd. 89.

⁶¹⁸ „Das Weltbild wird nicht von einem vormals mittelalterlichen zu einem neuzeitlichen, sondern dies, dass überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus“ (Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, 90).

⁶¹⁹ Ebd. 76. In diesem Zusammenhang kann man auch über die Bedeutung von Christentum und Christlichkeit im Rahmen der Metaphysikkritik und des Nihilismus sprechen. Für Nietzsche ist Christentum, so wie es Heidegger interpretiert, „die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner neuzeitlichen Kultur. Christentum in diesem Sinne und Christlichkeit des neutestamentarischen Glaubens sind nicht das Selbe. Auch ein nichtchristliches Leben kann das Christentum bejahen und als Machtfaktor gebrauchen, so wie umgekehrt ein christliches Leben nicht notwendig des Christentums bedarf. Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, sowenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte“ (Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 219-220).

Moderne – als „der Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter.“⁶²⁰ Dieser Zustand ist nicht unreligiös, sondern eher eine Ableitung der Christlichkeit, auf deren Basis sich der Bezug zu Gott, Heidegger zufolge, in religiöses Erleben (Objektivierung des religiösen Lebens) abgewandelt hat. „Ist es dahin gekommen [zu dem religiösen Erleben], dann sind die Götter entflohen. Die entstandene Leere wird durch die historische und psychologische Erforschung des Mythos ersetzt.“⁶²¹ Durch diese Hinweise möchte Heidegger bekräftigen, dass Gott und das religiöse Erfahren nicht durch die Objektivierung des Seins aufgehoben oder eliminiert werden können. Nur, dass in einer bestimmten Epoche unter einer bestimmten Auslegung das Seiende und eine bestimmte Auffassung der Wahrheit nicht zu Wort kommen. Schuld daran ist die Metaphysik.

10.3. Metaphysik und Nihilismus

Die Kritik der Metaphysik, die Heidegger nach der Publikation von *Sein und Zeit* durchgeführt hat, besonders in den Studien über Nietzsche, bringt ihn in die Lage zu erkennen, dass sich die Auffassung der Wahrheit als objektive Widerspiegelung eines Sachverhalts in Nietzsches Nihilismus vollendet. Diese Endstation der Metaphysik wird in Nietzsches Wort „Gott ist tot“ zusammengefasst, ein Wort, welches auf den Nihilismus als geschichtliche Bewegung verweist. Wenn ein Zeitalter sich metaphysisch begründen lässt und wenn die wesentliche Erscheinung dieses Zeitalters die „Wahrheit des Seienden im Ganzen“ (Welt) als berechenbare, manipulierbare „Objektivität“ deutet, dann entsteht doch ein Problem. Die menschliche Existenz verweist auf Erwartungen, Ängste, Hoffnungen, Glauben, welche nicht im Zwang der Objektivität ausgelöscht werden können. Der Nihilismus verweist auf dieses Problem.

„Ende der Metaphysik (Objektivität)“ und „Nihilismus“ – Begriffe, die auf den ersten Blick apokalyptisch klingen –, sollen – ausgehend von der Einordnung der Beziehung Welt-Mensch und geprägt von Technik-Wissenschaft, Philosophie, Religion, Kunst (usw.) – helfen, neue Wege zur „Frage nach Gott“ zu öffnen.

Wenn die Entgötterung (als Folge der Auffassung >Gott als Fundament<) eine Erscheinung der Epoche der Moderne ist, von der Metaphysik begründet, dann muss man weiter in das Wesen der Metaphysik gehen, um überprüfen zu können, ob die neue Epoche,

⁶²⁰ Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, 76.

⁶²¹ Ebd. 76. Das in Klammer Stehende ist ein Insert.

die Epoche der Postmoderne, nicht eine Epoche des Endes der Metaphysik ist, und wenn ja, dann die Legitimität eines Diskurses über Gott außerhalb eines „objektiv unwandelbaren Wesens“ – als Fundament – zu konstruieren.

Eine Endstation der abendländischen Metaphysik glaubt Heidegger in der Philosophie Nietzsches zu finden.⁶²² Die Metaphysik findet sich dort, wo über die Wahrheit des Seienden als solchem im Ganzen gedacht wird. Sie ist nicht Eigentum eines Philosophen. „In jeder Phase der Metaphysik wird jeweils ein Stück eines Weges sichtbar, auf dem das Geschick des Seins in jähren Epochen der Wahrheit über das Seiende sich bahnt. Nietzsche selbst deutet den Gang der abendländischen Geschichte metaphysisch und zwar als das Heraufkommen und die Entfaltung des Nihilismus.“⁶²³ In der Geschichte des Abendlandes bleibt, wie in *Sein und Zeit* erwähnt, die Wahrheit des Seins unbedacht. Nietzsche ist keine Ausnahme davon. Sein Wort >Gott ist tot< deutet den Gang der abendländischen Geschichte und damit das Geschick des Seins der letzten zwei Jahrtausende als Nihilismus.⁶²⁴ Mit dem Wort >Gott ist tot< nähert sich Nietzsche dem Grundgefüge des metaphysischen Denkens an. Übersinnliche Welt, Gott, Autorität des Gewissens, Autorität der Vernunft, historischer Fortschritt, irdisches Glück der Meisten sind Abwandlungen der Geschichte der Metaphysik, die sich in der „Welt der Ideale (wahre Welt)“ verankern, um einen Sinn von Wissen, Handeln, Leben usw. zu sichern.⁶²⁵

Für Heidegger bleibt Nietzsches Philosophie an die Metaphysik gekettet. Er konnte auch nicht anders, weil der Nihilismus eine geschichtliche Bewegung des Abendlandes ist und nicht die Meinung eines bestimmten Philosophen. „Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden.“⁶²⁶ Aber die Auslegung der übersinnlichen Welt, die Auslegung Gottes als des obersten Werts (Nietzsche) ist nach Heideggers Betrachtungen nicht aus dem Sein selbst gedacht. „Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, dass Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird.“⁶²⁷

Nun stellt sich die Frage, wo sich das Denken findet, welches das Sein selbst denkt? Heidegger antwortet: „Nirgends begegnet uns ein Denken, das die Wahrheit des Seins selbst

⁶²² Vgl. Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*..

⁶²³ Ebd. 210.

⁶²⁴ Vgl. ebd. 213.

⁶²⁵ Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, 80-81.

⁶²⁶ Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 221.

⁶²⁷ Ebd. 259-260.

und damit die Wahrheit selbst als das Sein denkt.“⁶²⁸ Der Verfasser von *Sein und Zeit* behauptet, dass „die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig *mit der Vergessenheit des Seins*“⁶²⁹. In diesem Sinn ist die Metaphysik von Anfang an in ihrem Wesen nihilistisch. „Das Wesen des Nihilismus beruht in der Geschichte, der gemäß es im Erscheinen des Seienden als solchen im Ganzen mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, so zwar, dass die Wahrheit des Seienden als solchen für das Sein gilt, weil die Wahrheit des Seins ausbleibt. Nietzsche hat zwar im Zeitalter der beginnenden Vollendung des Nihilismus einige Züge des Nihilismus erfahren und zugleich nihilistisch gedeutet und damit ihr Wesen vollends verschüttet.“⁶³⁰ Nietzsches Wort »Gott ist tot«, das auf das Nichts verweist, verweist eigentlich auf das Hören des Seins. Wenn man lernt auf die Worte des verrückten Menschen von *Die fröhliche Wissenschaft*⁶³¹ zu hören, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit, ändert sich unser Schicksal? Heidegger verweist auf den Schrei des Menschen, der Gott sucht. „Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn so lange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.“⁶³²

10.4. Metaphysik und Herkunft

Ferner soll die Aufmerksamkeit auf den Entwurf Heideggers gerichtet und die seit „Jahrhunderten verherrlichte Vernunft“ auf den Prüfstand gesetzt werden. Es wird nicht eine Alternative zu der „verherrlichten Vernunft“ gesetzt, sondern dieses Hören wird ein rationaler Prozess sein, in welchem der (metaphysisch begründete) Mythos der Vernunft entmythologisiert wird. Das Hören verweist auf die jüdisch-christliche Tradition, welche in der abendländischen Tradition dem Sehen (Idee) der griechischen Tradition begegnet. Wenn man eine Antwort sucht, dann ist sie immer eine Antwort auf einen Appell (in Heideggers Sprache als Geschick des Seins), welcher sich in einer bestimmte Epoche geschichtlich ereignet. Gianni Vattimo stellt die Frage: „Was ändert sich oder sollte sich ändern, wenn die Philosophie ihre Herkunft aus der jüdisch-christlichen Tradition wiedergefunden hat und

⁶²⁸ Ebd. 263.

⁶²⁹ Ebd. 263.

⁶³⁰ Ebd. 264.

⁶³¹ „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“ (Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 125).

⁶³² Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 267.

diese neu interpretiert worden ist, nicht mehr in Bezug auf eine metaphysische Konzeption des Seins, sondern im Lichte einer Ontologie des Ereignisses?“⁶³³

Man muss sich zunächst der Bedeutung der metaphysischen Konzeption des Seins zuwenden, deren Kritik zu der Ontologie des Ereignisses geführt hat. Wenn man von Metaphysik spricht, dann hat man nicht eine bestimmte philosophische Disziplin im Sinn, sondern man weist auf den Spuren Heideggers auf eine Epoche der Geschichte des Seins hin. Es geht um die Geschichte des Denkens, in der das Sein auf das Seiende reduziert worden ist. Die Metaphysik erreicht ihr Ende in den Zeitaltern, in welchen diese Reduktion des Seins auf das Seiende hinfällig wird (in der Epoche der Herrschaft der Technik-Wissenschaft). In der Epoche, in welcher die Herrschaft der Wissenschaften (Naturwissenschaften, Mathematik) auf eine Richtung hin orientiert wurde, die zu einem realen Sprung in das, was Technik und Technologie bedeuten, geführt hat, stellt sich erneut eine legitime Frage, die nicht neu ist: Was geschieht in dieser Epoche mit dem Sein selbst? Gibt es noch etwas außerhalb der berechenbaren und manipulierbaren Wirklichkeit?

In der Geschichte der Metaphysik wurde das herrschende Prinzip des metaphysischen Denkens von dem *principium reddendae rationis* belebt.⁶³⁴ Diese Art des Denkens, welches von der Sucht begleitet war, alles zu erklären, hat das, was sich nicht auf das Fundament reduzieren lässt, und zwar das Sein, vergessen. Der Mensch, welcher in der Epoche der modernen Technik das Verhältnis Welt-Menschen wesentlich im Rahmen des Kausalitätsprinzips deutet, als Antwort auf den Appell des Seins, ermöglicht eine Perspektive des Denkens des Grundes (nichts ist ohne einen Grund denkbar), welches zu einer „totalen Organisation“ des gesellschaftlichen Lebens führt. Die technisch-wissenschaftliche Entwicklung der zeitgenössischen Epoche erreicht die Grenze eines alten Traums des Menschen. Der Mensch ist in die Lage gekommen, mittels rationaler Regeln und Kalküle die Welt zu beherrschen. Dieser Gewinn wirkt in vielen Bereichen des Lebens positiv. Er begünstigt aber auch die Gefahr der „totalen Organisation“, welche nach Nietzsche aus dem Menschen „Material für die Gesellschaft“ macht. Man kann gemeinsam mit Heidegger behaupten, dass sich die Metaphysik, als Denken des Grundes, in der Form der Wissenschaft und der Technik vollendet. Das metaphysische Denken durchherrscht und gründet Epochen, solange das Unbedachte, das Sein selbst, unbedacht bleibt. Nur die Vollendung der Metaphysik, die sich in der Epoche der Herrschaft der Technik als Vergessenheit des Seins

⁶³³ Vattimo G., *Jenseits des Christentums.*, 59.

⁶³⁴ Vgl. Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, (G.A 10), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

entfaltet (Nihilismus), bringt auf ihrem Höhepunkt diese Vergessenheit des Seins ans Licht. Dies ermöglicht auch eine neue Epoche, die nicht mehr metaphysisch begründet sein muss. Heidegger sieht im Wesen der Technik als *Ge-stell*, wo das Verhältnis Mensch-Welt (Sein) sich auf verschiedene Weise entwickelt, „ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt“⁶³⁵. Die Philosophie des Ereignisses ist die Art des Denkens, welche das Verhältnis Menschen-Sein außerhalb der metaphysischen Bestimmungen denkt.⁶³⁶ Wenn das Sein sich nicht objektivieren lässt (Sein ist nicht, es gibt Sein, Sein ereignet sich), dann wird innerhalb des Begriffs der Wahrheit eine Wandlung auftreten. Die Wahrheit wird ihren absoluten und a-historischen Charakter verlieren und sich in dem Wirbel der sprachlichen-geschicklichen-geschichtlichen Öffnungen als Antwort auf dieses Geschehen ereignen.⁶³⁷

Wenn die Wahrheit nichts anderes ist als eine Antwort auf die kulturell-historischen Bedingungen der menschlichen Erfahrungen, dann wird die jüdisch-christliche Tradition des Abendlandes, die mehr oder wenig intensiv, je nach (sprachlich-geschichtlichen) Bedingungen, das gemeinsame Leben bestimmt hat, erneut in der philosophischen Debatte aktuell werden. Kurz erwähnt sei eine nicht unumstrittene Etappe des Abendlandes: die Epoche der Moderne, aus deren wesentlichen Erscheinungen man die metaphysische Begründung dieses Zeitalters – nach Heidegger – erkannt hat.

Betrachtet man auf den Spuren Heideggers die Wissenschaft als eine der wesentlichen Erscheinungen der Epoche der Moderne, besonders im Hinblick auf die moderne wissenschaftlich begeisterte Vorstellung eines unendlichen Fortschritts der Erkenntnis,⁶³⁸ welche als eine Verbesserung der Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zu wirken hat, merkt man, dass diese Vorstellung einen spezifischen Charakter hat. Dieser spezifische Charakter ist vom Fortschrittsgedanken geprägt. So wie Vattimo denkt, dass man nur im

⁶³⁵ Heidegger M., *Identität und Differenz*, 29.

⁶³⁶ Vgl. ebd. 29-30. „Das Radikalere an Heidegger ist, dass die Entdeckung des linguistischen Charakters des Ereignisses des Seins auf die Konzeption des Seins selbst zurückwirkt, was dahin führt, dass es seine starken Züge verliert, die ihm die metaphysische Tradition verliehen hat. Sein, das geschehen kann, hat nicht die Züge des metaphysischen Seins mit dem bloßen Zusatz der ‚Eventualität‘; es konfiguriert sich, es gibt zu denken, mit radikal anderen Eigenarten“ (Vattimo G., *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, 87).

⁶³⁷ „Die Naturwissenschaften verifizieren oder falsifizieren Hypothesen allein auf Grund gewisser Voraussetzungen – Methoden, Theoreme, Axiome usw. – die ihrerseits nicht verifiziert oder bewiesen werden, denn sonst geriete man in einen unendlichen Regress. Geburt und Tod der naturwissenschaftlichen Paradigmen sind komplexe historische Ereignisse, die sich nicht nach der Logik von Beweis und Widerlegung erklären lassen. Auch in der Wissenschaft geschieht das, was sich in unserer Alltagssprache ereignet: Wir erben sie mit den anderen Formen unserer Existenz, und nur von ihnen ausgehend erfahren wir die Dinge der Welt“ (Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, 14).

⁶³⁸ Vgl. Habermas J., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: Welsch W. (Hrsg.): *Wege aus der Moderne*, VCH-Verlag, Weinheim 1988, 178.

Hinblick auf die Geschichte vom Fortschritt sprechen könne,⁶³⁹ gewinnt die Epoche der Moderne ein konstitutives Merkmal, das sich als „Zeitalter der Geschichte“ beschreiben lässt. Dass die Geschichte einen einheitlichen Sinn hat, einen fortschreitenden Verlauf zeigt, ist für Karl Löwith nichts anderes als die Verweltlichung der jüdisch-christlichen Religion. Anders ausgedrückt: Die biblische Weltanschauung wird säkularisiert (das theologische Heil auf den Bereich der Geschichte angewendet).⁶⁴⁰ Die Epoche der Moderne, die sich als „Zeitalter der Geschichte“ beschreiben lässt, unterscheidet sich genau dank dieses Charakters von der Antike. Die Antike war noch von der „naturalistischen und zyklischen Betrachtungsweise des Weltganges beherrscht“⁶⁴¹. Vattimo geht einen Schritt weiter und interpretiert nicht nur die Moderne als Tochter des jüdisch-christlichen Erbes, sondern die Ermöglichung der Epoche der Postmoderne, die von dem Ende der Metaphysik gekennzeichnet ist, selbst als Ereignis der jüdisch-christlichen Tradition.

Wenn man über Postmoderne spricht, dann sind einige Erklärungen nötig. Mit der Krise der Philosophien der Geschichte⁶⁴² tritt eine neue Auffassung der Geschichte auf, auf welche sich die Philosophen der Postmoderne berufen. Nach dieser Auffassung ist in der Geschichte kein Zentrum (mehr) zu finden, auf dessen Basis sich Ereignisse in einer einheitlichen und fortschreitenden Perspektive sammeln und legitimieren können. Nietzsche und Benjamin betonten, dass die Einheitlichkeit von Ereignissen in der Geschichte von herrschenden sozialen Gruppen legitimiert wurde, die einen bestimmten Zweck verfolgten und zwar die Erhaltung der eigenen Macht.⁶⁴³ Nach Vattimo endet die Moderne nun in dem Moment, da es nicht mehr möglich erscheint, eine Perspektive der Geschichte vorzuschlagen, welche einen einheitlichen Ablauf der Ereignisse annimmt.⁶⁴⁴ Die Epoche der Postmoderne soll aber auf die Geschichte des Seins zurückgeführt werden, um das Ende der Metaphysik, von welchem Heidegger spricht, im Lichte des „Todes Gottes“ (Nietzsche) zu interpretieren.

⁶³⁹ Vgl. Vattimo G., *Die transparente Gesellschaft*, (aus dem Italienischen von Carolin Klein und Alma Vallazza), Passagen-Verlag, Wien 1992, 12.

⁶⁴⁰ „Unsere These besagt nicht mehr und nicht weniger, als dass alttestamentliche Prophetie und christliche Eschatologie einen Horizont von Fragestellungen und ein geistiges Klima geschaffen haben – im Hinblick auf die Geschichtsphilosophie einen Horizont der Zukunft und einer künftigen Erfüllung –, das den modernen Geschichtsbegriff und den weltlichen Fortschrittsglauben ermöglicht hat“ (Löwith K., *Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit*, in: Philosophische Rundschau 15 [1968] 3, 195-201, hier 198; vgl. Löwith K., *Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Metzler, Stuttgart 1983).

⁶⁴¹ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 8.

⁶⁴² Es ist eigentlich Nietzsche, welcher an der Philosophie der Geschichte zweifelt. Sie ist bloß eine Abwandlung des sokratischen Optimismus – Rationalität der Dinge und der Natur – auf die Geschichte geschoben. Folgedessen hat auch die Geschichte notwendige Gesetze, wie man sie in der Natur findet. Aber so wird die schöpferische Kraft der Menschen lahm.

⁶⁴³ Vgl. Nietzsche F., *Unzeitgemäße Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, [KSA I]; Benjamin W., *Geschichtsphilosophische Thesen*, in: *Illuminationen*, Frankfurt a. M. 1961, 268 ff.

⁶⁴⁴ Diese These stimmt mit der bekannten These Lyotards über die Philosophie der Postmoderne überein: „Ende der Metaerzählungen“ (Aufklärung, Idealismus, Liberalismus, Kommunismus usw.).

10.5. Ende der Metaphysik und Religion

Um der Wiedergewinnung der Religion in einer nicht-metaphysischen Perspektive nachzugehen, ist das Hören auf Nietzsches Wort >Gott ist tot< obligat.

Nietzsches „Tod Gottes“ kann in der Perspektive der Kulturkritik betrachtet werden, nämlich dass Gott eine extreme und nutzlose Hypothese geworden ist. Auf den Spuren Heideggers wandelnd bedeutet das Wort >Gott ist tot<, dass „die übersinnliche Welt ohne wirkende Kraft [*ist*]. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d.h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende“⁶⁴⁵. >Gott ist tot< verweist auf eine Einordnung der Beziehung Welt-Mensch, wo ein natürlicher Gott (nichthistorisch-objektiv) keinen Platz mehr hat. Die natürlichen Phänomene sind entgöttert worden. Die Last vieler Fragen wurde von der Wissenschaft übernommen. Die Natur wurde entzaubert. Wenn man der Genealogie des natürlichen Gottes nachgeht, dann hat der Glaube an Gott zur Disziplinierung des gesellschaftlichen Lebens einen wesentlichen Beitrag geleistet. Diese Disziplinierung mittels Regeln hat eine rationelle Gesellschaft ermöglicht, welche durch die Entwicklung der Wissenschaft und Technik (für Heidegger Vollendung der Metaphysik) in ein Stadium gekommen ist, wo die Bedrohungen (durch natürliche Kräfte) geringer worden sind. Der Mechanismus einer ständigen Absicherung durch das Jenseits (Bewusstsein usw.) wird entzaubert. Der Nihilismus wird nun als das Ende der Metaphysik verstanden. In diesem Kontext wird der natürliche Gott eine extreme Hypothese. Es ist im Grunde ein hypothetischer Gott, geschichtslos, metaphysisch begründet. Ein Gott der objektiven Auffassung des Seienden, welcher im Prozess der Vergegenständlichung als letzter Grund fungiert, verliert am Ende dieses Prozesses seinen nützlichen Charakter.

Den Tod Gottes als Endstation der Geschichte der Metaphysik radikaler zu denken, heißt auch, an das Ende eines Prozesses zu gelangen, wo die Wahrheit sich mit der objektiven Beschreibung des Sachverhaltes identifiziert hat, mit der Konsequenz, dass die Idee Gottes als höchste Wahrheit gedacht wird.⁶⁴⁶ Auf diesen Endpunkt dieses Prozesses der „Geschichte

⁶⁴⁵ Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 217.

⁶⁴⁶ „Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinn, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese ‚andre Welt‘ bejaht, wie? muss er nicht eben damit ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt – verneinen? ... Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit ist“ (Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 344).

eines Irrthums“ (Heidegger – *Seinsvergessenheit*) hat auch der Philosoph aus Röcken in einer einzigartigen Weise und rhetorischen Manier im Text *Götzen-Dämmerung*: „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“, hingewiesen.⁶⁴⁷ Auf diesen Text Nietzsches wird sich Vattimo beziehen, um zu der Interpretation zu gelangen, dass der „Tod Gottes“ (Nietzsche) und das Ende der Metaphysik (Heidegger) das Ende der Identifizierung der Wahrheit durch die objektive Beschreibung der Realität bedeuten. Nur in Hinsicht auf das Ende der Metaphysik kann man von der Wahrheit als adäquater Beschreibung eines Sachverhalts (Objektivität) zur Wahrheit als Interpretation gelangen. Wir interpretieren auch das >objektiv Gegebene<. Wenn der „Tod Gottes“ die Geschichte des Nihilismus und das Ende des Glaubens an eine objektive Ordnung der Welt bedeutet, dann hat Nietzsche nach Ansicht Vattimos nicht gesehen, „dass dieser Nihilismus nicht allein der ‚nietzscheanische‘ Sinn des Todes Gottes, sondern auch derjenige des Todes Jesu ist, von dem das Evangelium spricht“⁶⁴⁸.

Inwiefern legitimiert der Tod Jesu, der die Geschichte in „vor Christus“ und „nach Christus“ spaltet, die „progressive“ *Auflösung des Denkens des Grundes* (Metaphysik) und den Beginn der Epoche der *Wahrheit als Interpretation* (zwei grundlegende Merkmale, die man in Nietzsches Nihilismus gefunden hat)? Sowohl das Christentum als auch Nietzsches Nihilismus wirken in Richtung der Auflösung der Metaphysik (der Objektivität). Das Christentum ist nicht nur die Religion der Bibel und so „Dekonstruktion der Mythologie“ (wie René Girard meint), sondern auch eine Religion, die von dem Machtanspruch⁶⁴⁹ befreit ist, eine Befreiung, die von den Evangelien vermittelt wurde. Jesus ist nicht der Gott der Rache, welcher eine bestimmte politische Klasse oder ein Volk zu unterstützen hat, sondern der Gott, der uns lehrt, die Feinde zu lieben. Das Ereignis Jesu, die Offenbarung, ist das Ende der Auffassung eines natürlichen, absoluten Bildes des Göttlichen, des Gottes der Natur, Grund und Fundament aller Dinge, zugunsten des Gottes der Geschichte, welcher zu den Menschen spricht. Aber indem er spricht, spricht er von Tradition, Liebe, Nächstenliebe, Mitleid, Freiheit, was das Christentum in die Lage versetzt, in Richtung der Auflösung der Objektivität zu wirken. Mit den Worten Vattimos ausgedrückt: Jesus ist das Ereignis, das zur Auflösung des berühmten Mottos *amicus Plato sed magis amica veritas* geführt hat. Dass dieser antimetaphysische Charakter des Christentums nicht von Anfang an seine Wirkung

⁶⁴⁷ Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, 80-81.

⁶⁴⁸ Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, 145.

⁶⁴⁹ Der Machtanspruch führt als ein wesentlicher Aspekt zu der Auffassung einer „objektiven“ Welt und infolgedessen zu der Entstehung der Metaphysik. Das Christentum wird die metaphysische Auffassung der Welt nach einem langen geschichtlichen Prozess zerstören. Die Grundelemente dieser Zerstörung sind das Erbe der Evangelien.

gezeigt hat, ist von den geschichtlichen Bedingungen abhängig. Das Christentum hat die antiken Machtstrukturen übernommen (Römisches Reich), welche von einem metaphysischen Objektivismus geprägt worden waren. Machtstruktur und objektivistische Metaphysik gehen zusammen. In der Wirkungsgeschichte des Christentums wurden von den Worten Jesu: „*ego sum via, veritas et vita*“, der Akzent auf das zweite Wort gelegt und daraus resultierte die Tendenz, „Christus mit der Wahrheit – verstanden im klassischen Sinne der Übereinstimmung mit einem Sachverhalt – gleichzusetzen.“⁶⁵⁰ Diese Wahrheit wurde im klassischen Sinn der griechischen Philosophie als objektive Beschreibung der Wirklichkeit interpretiert. Von da aus wurde die Offenbarung von der Kirche oftmals als eine ewige Wahrheit durch Christus interpretiert, die sich dann der Wahrheit der Physik entgegensetzen musste, um die Wahrhaftigkeit der Institution zu garantieren. Es hat eine Weile gedauert, bis die „Institution“ (Kirche) verstanden hat, dass die Bibel nicht das Buch der Physik, der Biologie oder der Anthropologie ist, sondern ein historisches Ereignis, das die Geschichte des Heils vermittelt. Wenn Nietzsche den Gott der objektiven Wahrheit destruiert hat, hat er außergewöhnlich christlich gehandelt. Das gilt auch für Heidegger, der das Ende der Metaphysik als Ende eines Denkens denkt, welches das Sein mit der Objektivität und dem Fundament gleichsetzt. Diese Merkmale werden Vattimo zur eigentlichen Beschreibung des Nihilismus führen, und zwar, dass „der Nihilismus der Verlust des Glaubens an eine objektive Wahrheit zugunsten einer Perspektive [ist], welche die Wahrheit als Wirkung von Macht begreift [...], da sie ja das Fundament ist, das auf dem aktiven Willen der Subjekte beruht, die das Experiment konstituieren, und derjenigen, die es im Rahmen eines wenn nicht willkürlichen, so doch gewiß historischen Paradigmas als gültig akzeptieren“⁶⁵¹. Zur Bekräftigung dieser Hypothese wird Vattimo Diltheys Sicht der Geschichte der Metaphysik in Erinnerung rufen.

Wilhelm Dilthey⁶⁵² zeigt in seinen Studien, dass das Christentum von Anfang an einen antimetaphysischen Zug beansprucht hat. Ein Blick auf die Geschichte der abendländischen Philosophie lässt dies leicht plausibel erscheinen. Bei der Unterscheidung von alter und moderner Metaphysik, die mit der Auflösung der Metaphysik zu Ende geht, wird dem Christentum eine entscheidende Rolle zugesprochen. Dem Christentum wird das Verdienst bescheinigt, „das Zentrum des philosophischen Interesses von der natürlichen Welt in das menschliche Innere verlagert“⁶⁵³ zu haben. Von dem Sein, welches bei Platon als eine

⁶⁵⁰ Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, 142.

⁶⁵¹ Ebd. 145.

⁶⁵² Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Teubner, Leipzig u.a. 1959.

⁶⁵³ Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, 146.

„sichtbare Form – Idee, *eidōs* – und infolgedessen als eine ‚äußere‘ Gegebenheit aufgefasst wird, die wie eine objektive Form dem Geist vor Augen steht“⁶⁵⁴, zu dem Sein als Wille, Subjektivität, Freiheit. „Das Christentum ist [...] die Voraussetzung, welche die Auflösung der Metaphysik und ihre Ersetzung durch die Erkenntnistheorie – das heißt mit Dilthey gesprochen, durch den Kantianismus – vorbereitet.“⁶⁵⁵

Die objektivistische Form der Metaphysik wird die Wahrheit auf eine nichthistorische, natürliche und unveränderbare Struktur des Seins des Seienden zurückführen. Sein und Wirklichkeit werden als objektiv gegeben gedacht: „Gegebenheiten, die das Denken nur zu betrachten hätte, um sich ihren Gesetzen anzupassen“⁶⁵⁶. Diese Weltanschauung, die wir in der griechischen Philosophie finden, bleibt auch in der subjektivistischen Form der Metaphysik, die vom Christentum beeinflusst wurde. Nur dass die Objektivität nicht mehr auf das Äußere, sondern auf das Innere zurückgeführt wurde. Die natürliche und unveränderbare stabile Struktur des Seins des Seienden im Ganzen wurde auf die Innerlichkeit des Gewissens zurückgeführt. Kant, der in der Interpretation Diltheys die antimetaphysischen Implikationen des Christentums anerkennt, geht einen Schritt weiter. Bei ihm ist Objektivität nicht mehr die Widerspiegelung eines Sachverhaltes. Objektivität bei Kant ist nicht mehr adäquate Beschreibung, da die Metaphysik bei Kant nicht möglich ist. Ein Erkennen der Erfahrungswelt ohne den Zugriff eines Subjekts ist für Kant unmöglich. Die Positivisten werden das wahrhaft Wirkliche (Erkenntnis) auf das positive Faktum begrenzen. Positives Faktum meint: „Die durch die Wissenschaft festgestellte Gegebenheit; gerade dieses Feststellen ist jedoch eine Tätigkeit des menschlichen Subjekts (wenn auch nicht des individuellen Subjekts), und die Wirklichkeit der Welt, von der wir sprechen, fällt mit dem zusammen, was durch die Wissenschaft in ihren Experimenten und durch die Technologie mit ihren Apparaten ‚produziert‘ wird. Es gibt keine ‚wahre Welt‘ mehr, oder besser gesagt: Die wahre Welt reduziert sich insgesamt auf das, was durch den Menschen ‚gesetzt‘ wird, anders gesagt: auf den ‚Willen zur Macht‘.“⁶⁵⁷ Wenn das Sein und die Wirklichkeit als ausschließlich vom Menschen gesetzt bzw. produziert gedacht werden, bedeutet dies für Heidegger Nihilismus, das Ende der Metaphysik. „Diese Sicht der Geschichte des europäischen Denkens als Geschichte eines Kampfes zwischen dem Prinzip der Auflösung der Metaphysik – Innerlichkeit, Wille, Gewissheit des *cogito* –, das vom Christentum in die Welt eingeführt

⁶⁵⁴ Ebd. 146.

⁶⁵⁵ Ebd. 147.

⁶⁵⁶ Vattimo G., *Glauben, Philosophieren*, (aus dem Italienischen von Christine Schultz), Reclam, Stuttgart, 1997, 20.

⁶⁵⁷ Ebd. 21.

wurde, und, auf der anderen Seite, dem visuell-naturalistischen (ästhetischen) Objektivismus der griechischen Kultur kennzeichnet zutiefst, [...] auch und in erster Linie die Heideggersche Sicht vom Überleben und von der Auflösung der Metaphysik.⁶⁵⁸

10.6. Auflösung der Metaphysik und Nihilismus

Weil man bei Heideggers Deutung des Nihilismus erneut auf die Frage nach Gott zurückkommt, muss diese Beziehung von Nihilismus und Frage nach Gott vertieft reflektiert werden.

Hinter der objektiven Auffassung des Seins des Seienden im Ganzen, in Heideggers Sprache Onto-logie, steckt und bleibt etwas unenthüllt, was nicht mit „Natur“ und „Objektivität“, sondern mit Wille und Freiheit zu tun hat. Nietzsche enthüllt die radikale Geschichtlichkeit aller Werte, und verweist damit auf eine Art des Denkens des Abendlandes, ein Denken, welches sich als „Kampf“ gegen das „Nichts“ bildet. Dieses unbegründete Nichts wird in der Sinngebung der Geschichte des Abendlandes verdeckt. Die positiven Ergebnisse dieses Denkens – Ethik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. – hängen nicht von einer wahren Struktur des Seins des Seienden ab, sondern sind eher Früchte eines „Konflikts der Interpretationen“. Das ist der positive Sinn des Nihilismus, der mit Heidegger gesprochen „die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes“⁶⁵⁹ ist. Dieser Sinn des Nihilismus stimmt mit dem überein, was Heidegger Metaphysik nennt, eine Metaphysik, die vom Anfang an Seinsvergessenheit ist. Unter dieser Hinsicht wird Heidegger das Problem des Seins und des Nichts in Beziehung bringen und, weil eine Koinzidenz von Sein und Nichts in der Geschichte der Metaphysik entsteht, in Termini von Anfang und Ende, durch die Enthüllung des Nihilismus als geschichtliche Bewegung des Abendlandes, das Ende der Metaphysik ankündigen. Nach Heideggers Angaben hat Nietzsche das Wesen des nihilistischen Zuges der abendländischen Kultur nur erschüttert. Dieses Wesen wird durch die Entwicklung der Wissenschaft und der Technik vollendet. Das bedeutet auch das Ende der Metaphysik. Was nach dem Ende der Metaphysik kommt, bleibt offen.

Indem dieser Mechanismus der Enthüllung dechiffriert wurde, und zwar dahingehend, dass die Metaphysik in ihrem Wesen nihilistisch ist, wird die Metaphysik selbst und ihre Art des Denkens in Frage gestellt. Denker, die auf die objektiven Strukturen des Seins und der

⁶⁵⁸ Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, 149.

⁶⁵⁹ Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 218.

ewigen Werte nicht verzichten können, werden weiterhin das Unbegründete des Grundes in der Geschichte des Abendlandes unter verschiedenen ideologischen Masken und unter weiteren Verkleidungen verbergen. Es handelt sich um ein Zurückfallen in die Metaphysik. Hier entzündet sich ein reaktiver Sinn zu dem Nihilismus als geschichtlicher Bewegung.

Weiterhin gibt es den hermeneutischen Nihilismus (Vattimo), welcher durch die Enthüllung des nihilistischen Wesens der abendländischen Kultur den Mut hat, mit seiner eigenen Wertschätzung und Moral, den „Tod Gottes“, das heißt: die „Auflösung des Grundes“ ernst zu nehmen, an den ewigen objektiven Strukturen des Gegebenen zu zweifeln und das Leben in die eigene Verantwortung zu nehmen und die Frage nach Gott neu zu deuten.

10.7. Konsequenzen

Wenn wir die Verkündigung Nietzsches >Gott ist tot< in einer neuen Perspektive als die Auflösung des letztbegründeten Prinzips interpretieren, dann ist Nietzsche der Autor, welcher das Ende der Metaphysik ankündigt und die Epoche der Postmoderne eröffnet. Wenn Heidegger die Verkündigung Nietzsches vom „Tod Gottes“ noch innerhalb des Denkens der Metaphysik denkt, gibt er ihm doch eine analoge Bedeutung, wenn er erkennt, dass Nietzsche der Autor ist, welcher sich am Ende der metaphysischen Abenteuer situiert. Wenn die Metaphysik sich von Anfang an mit der Auffassung des Seins des Seienden im Ganzen beschäftigt und ein Strukturprinzip erkennt, auf welches die Wirklichkeit zurückgeführt ist, dann endet mit Nietzsche diese Hoffnung. Auch Heidegger dementiert die metaphysische Objektivität nicht aufgrund einer besseren Auffassung des Prinzips der Wirklichkeit, sondern im Namen der Erfahrung der Freiheit. Die „Ablehnung der Metaphysik drückt in Wirklichkeit die Haltung eines großen Teils des Denkens der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts aus, als die humanistische Kultur das Bedürfnis zu verspüren begann, sich gegen jene ‚totale Organisation‘ der Gesellschaft aufzulehnen, die mit der Rationalisierung der Arbeit und dem Triumph der Technologie durchgesetzt wurde“⁶⁶⁰.

In Vattimos Denken bedeutet >Gott ist tot< die Auflösung des Grundes als letztbegründeten Grundes und die Auflösung der Wahrheit als objektiver Widerspiegelung der Sache zu Gunsten der Wahrheit als Interpretation. Hermeneutik hat in dieser Perspektive auch die Aufgabe, einen Wiederaufbau der Rationalität nach dem Tod Gottes in Anspruch zu nehmen. In dieser neu eröffneten Perspektive werden Kunst (dritte wesentliche Erscheinung

⁶⁶⁰ Ebd. 10-11.

der Neuzeit) und Religion nicht mehr, weil metaphysisch begründet, als Gegenstände des Erlebnisses betrachtet (wie es bei der Entgötterung als wesentliche Erscheinung der Neuzeit der Fall war), sondern als Erfahrungen der Wahrheit, als Interpretation gedacht. „[Nur] weil sich die metaphysischen Metaerzählungen aufgelöst haben, hat die Philosophie die Plausibilität der Religion wiederentdeckt und kann infolgedessen das religiöse Bedürfnis des allgemeinen Bewusstseins außerhalb der Schemata der aufklärerischen Kritik betrachten.“⁶⁶¹

⁶⁶¹ Vattimo G., *Die Spur der Spur*, in: Derrida J. – Vattimo G. (Hrsg): *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 113.

Konklusion

Kann man mithilfe eines einzigen Satzes das philosophische Denken von Gianni Vattimo beschreiben? Ja, der Satz lautet: Abschiednehmen von den begründeten „Mythen“ der Moderne (Metaphysik der Moderne). Es geht um das Abschiednehmen von den folgenden Merkmalen der Moderne:

1. von der Behauptung des Denkens als Begründung und Zugang zum Grund, die in vorliegender Recherche als *deduktiver Zwang des „starken“ Denkens* („*reductio ad unum*“) in Betracht gezogen wurde;
2. von der Auffassung des Zeitbegriffs in Termini der Linearität und Überwindung, die in vorliegender Recherche als *Fortschrittsgedanken* gedeutet worden ist;
3. von der *Verwirklichung authentischer Menschheit* als dem wahren Sinn von menschlicher Freiheit in der Geschichte.

Alle diese Merkmale der Moderne werden in den Werken des Turiner Philosophen unter dem Blickwinkel einer Wiederholung des Problems des Seins des Seienden geschwächt und *verwunden*.

Nach Überlegungen über den Sinn des „*schwachen Denkens*“ im Rahmen dieser Untersuchung kann man zu einer angemessenen Beschreibung dieses Denkens kommen, nämlich: das Sein denken und wiederdenken und das heißt, das zu *entgründen*, was fundiert erscheint, und in weiterer Folge das Geschäft der Begründung immer in Relation zu einer Geschichte zu stellen, einer Geschichte, die unvollendet bleibt, all das zusammengenommen ist das, was das Denken Gianni Vattimos charakterisiert.⁶⁶² Zur Erläuterung: 1. Heidegger interpretiert Nietzsche und rekonstruiert schrittweise die Ideengeschichte des Abendlandes von Plato bis zum Positivismus als *Seinsvergessenheit*. 2. Nietzsches Ankündigung des „Todes Gottes“ bedeutet grundlegend nichts anderes als *Ende der Metaphysik* (Platonismus). 3. Die Problematisierung des Bezuges „Heidegger-Nietzsche“ als philosophischen Themas, das in den Werken des Turiner Philosophen zu Wort kommt, bildet die Hypothese, dass in der Philosophie heutzutage, nach der Erfahrung der „Entlarvung“ eines dominierenden Vernunftkonzepts mit seinem totalisierenden Anspruch „*reductio ad unum*“, der sich konstant tarnt und wiederholt, es unmöglich ist, und zu dieser Ergebnis tragen auch die

⁶⁶² Vgl. Vattimo G.,-Paterlini P., *Non essere Dio*, 133.

philosophischen Debatten der 70er Jahren aus Italien bei, eine normative Letztbegründung zu finden.

Die Annahme, dass „es keine normative Letztbegründung“ gibt und dass infolgedessen das „metaphysische Abenteuer zu Ende ist“, begleitet nicht nur das gesamte philosophische Werk Gianni Vattimos, sondern stellt bereit eine „Schwächung“ der Unterscheidung zwischen der „wahren Welt“ des eigentlichen Seins (zeitenthoben, rein, ewig, perfekt) und der „scheinbaren Welt“ des uneigentlichen Seins (zeitlich, unrein, sterblich, unperfekt, korrupt). Diese Annahme wurde im Laufe der vorliegenden Untersuchung im Licht der vier Leitgedanken des „*schwachen Denkens*“, die hier kurz noch einmal zusammengefasst werden sollen, bedacht: (1) Die Nietzscheanische und vielleicht auch Marxsche Entdeckung, „dass es einen Zusammenhang zwischen der metaphysischen Evidenz (d.h auch zwischen dem Begriff des Grundes) und den Machtverhältnissen gibt“. ⁶⁶³ (2) Infolgedessen, um zu vermeiden, dass die Philosophie zu einem nur entmystifizierenden und entlarvenden Diskurs wird, wendet man einen neuen und freundlicheren Blick zu „der Welt der Erscheinungen, der Diskursprozeduren und »symbolischen Formen«“, der sich von einem metaphysisch-beängstigten Anblick (zeitenthobenes und geschichtlich-fremdes Sein) differenziert. ⁶⁶⁴ Die Welt der Erscheinung bzw. der symbolischen Formen als mögliche Orte der Seins-Erfahrung in Betracht zu ziehen, aber (3.) ohne das Gewicht einer neuen metaphysischen *ontos on* und letztlich (4.) die hermeneutische Thematisierung der Beziehung Sein-Sprache, nicht als die Wiederfindung eines ursprünglichen wahren Seins, welches die Metaphysik in ihrer wissenschaftlich-technischen Gestalt vergessen hat, sondern als Denk-Weg, in dem man dem Sein als Spur, als Erinnerung, also einem verbrauchten und geschwächten Sein begegnet. ⁶⁶⁵

Die Problemstellung lautet: ist in der Praxis das metaphysische Abenteuer des Abendlandes zu Ende, weil in der Philosophie eine normative Letztbegründung nicht mehr die Erwartungen und das Versprechen menschlicher Anliegen erfüllt? Sind die dominierenden philosophischen Ideen der Moderne wie zum Beispiel die Idee einer Totalität der Welt, die Idee eines einheitlichen Sinns der Geschichte, die Idee eines selbstbewussten Subjekts (das dialektische Problem der Entfremdung und der Versöhnung des Einzelnen mit der Totalität) nur „Disziplinierungsmittel“, die in einem weniger „magischen“ geschichtlichen Horizont an Kraft einbüßen? ⁶⁶⁶ Werden diese Ideen in einer von Wissenschaft und Technik geprägten

⁶⁶³ Vattimo G., Rovatti P.A., (Hrsg.), *Premessa*, in: *Il pensiero debole*, 9.

⁶⁶⁴ Vattimo G., *Dialektik, Differenz, Schwaches Denken*, 85.

⁶⁶⁵ Vgl. Vattimo G., Rovatti P.A., (Hrsg.), *Premessa*, in: *Il pensiero debole*, 9.

⁶⁶⁶ Vgl. Vattimo G., *Dialektik, Differenz, Schwaches Denken*, 85.

post-industriellen Gesellschaft aufgegeben, weil diese Ideen das Versprechen und die Erwartungen menschlicher Anliegen nicht mehr erfüllen und infolgedessen ohne Nutzen erscheinen (nicht mehr gründen)? Zu diesen Fragestellungen präsentiert sich *il pensiero debole* von Gianni Vattimo, in Italien und in einem bestimmten geschichtlich-kulturellen Kontext der Nachkriegszeit, als Antwort.

In den ersten Kapiteln (1-4) wurden die geschichtlich-kulturellen Bedingungen des *schwachen Denkens* erwähnt. Die Spannungen zwischen philosophischen, religiösen und politischen Debatten, die die italienische Kultur der Nachkriegszeit kennzeichnet, bringen die Erfahrung der Begründungskrisis (*crisi della ragione*) von philosophischen Diskursen ans Licht. Die Thematisierung dieser Idee, unter dem Blickwinkel einer Wiederholung des Problems des Seins, ermöglicht es dem Turiner Philosophen, aus der „Krise der Vernunft“ und aus den „verkrusteten Kategorien der Metaphysik“ mittels Nietzsches Philosophie, die von Heidegger re-ontologisiert worden war, Aspekte des Denkens zu entwerfen, die einerseits der Gefahr eines vereinfachten Irrationalismus entgehen und andererseits auf Emanzipation nicht verzichten. Es geht letztendlich um geschichtlich-kulturelle Zusammenhänge, die in diesen Kapiteln behandelt worden sind und die den Zweck gehabt haben, die Geburt des *schwachen Denkens* vollständig zu machen. Weil am Anfang (1983) das *schwache Denken* Vattimos im italienischen Kontext (Carlo Augusto Viano, Paulo Rossi) oft in die Nähe des Irrationalismus gerückt worden war, sind, einige Erklärungen zu dieser *Quaestio* notwendig.⁶⁶⁷

Die Geschichte des Menschen, als Seins-erfahrung, also als die Antwort auf einen Appell gedacht, ist weder einfach die Bühne eines fortschreitenden Aufklärungsprozesses (Akkumulation von Wissen und die Verbesserung der materiellen Bedingungen) noch die des Klassenkampfes, die in der Praxis von der Urgesellschaft zum Kapitalismus (der für Vattimo oft mit der Epoche der Moderne identifiziert wird) und letztlich zur „klassenlosen Gesellschaft“ des Kommunismus zu führen habe. Mit der Wandlung der wirtschaftlich-sozialen und politischen Beziehungen wandelt auch das Wissen. Es entsteht eine Krise bezüglich einer bestimmten Auffassung der Rationalität. Vattimo sucht (nach 1983) nicht mehr eine neue Korrespondenz (eine neu dialektische Synthese von Wissen und Praxis) zu der *crisi della ragione*, sondern seine Antwort heißt *schwaches Denken*. Der Inhalt des *pensiero debole* (im Rahmen der vier Leitgedanken) wird von dem Verhältnis Heidegger-

⁶⁶⁷ Dieses Thema wurde von Martin G. Weis geschichtlich thematisiert. Folglich werde ich nur die theoretischen Voraussetzungen Gianni Vattimos zu diesem Thema besprechen.

Nietzsche eingeleitet und von der Idee einer Kontinuität (Geschichte des Seins als „Heraufkunft des Nihilismus“) der beiden Autoren bestimmt.

In Nietzsches Philosophie erkennt der Turiner Philosoph einerseits den ideologischen Charakter der Wertsysteme und gleichzeitig den Grundzug des abendländischen Denkens und zwar, dass die Wahrheit der Metaphysik, der Moral und der Religion auf Herrschaftsverhältnissen gründet. Es gilt letztlich anzuerkennen, dass Zusammenhänge zwischen Rationalitätsstrukturen und Herrschaftsmechanismen gegeben sind. Die Ideologiekritik, die in der Praxis durch die Revolution die Herrschaftsverhältnisse nur umdreht (die Ausgebeuteten werden zu Herrschenden und die Zuvorherrschenden zu neuen Opfern der Ausbeutung, natürlich unter dem Mantel einer neugeborenen Gesellschaft) und folglich die Ideologielogik, als solches nicht überwindet – die Geschichte des Ostblocks (von 1945-1989) belegt geschichtlich diese Hypothese –, liefert gleichzeitig Stoff wahrzunehmen, dass man in einem Prozess der Krisis der Begründung des ökonomisch-sozialen Leben eingebettet sei, der nach einer anderen Lösung ruft. Der Turiner Philosoph entscheidet sich in diesem Sinne, und dadurch verbindet er Ideologiekritik und Metaphysikkritik, für die Auflösung der Idee des Grundes (Sein als Grund). Auf den ersten Blick zeigen sich in dieser Entscheidung irrationalistische Neigungen⁶⁶⁸ des Denkens, die nicht nur bei Gianni Vattimo, sondern zum Teil auch in der italienischen Philosophie der Nachkriegszeit (1945) erkennbar sind. Ein „gemeinsamer Nenner“ dieser Neigungen findet man in dem Ausdruck *crisi della ragione*, der auch als Titel eines Sammelbandes von 1979 in Italien erschien. Die irrationalistischen Neigungen sind in der italienischen Philosophie leicht erkennbar und verraten diejenigen philosophischen Positionen, die das *ragione classica* ablehnen. Es geht um die Bildung von philosophischen Standpunkten, die letztlich in einem polemischen Sinn den Glauben an feste, unveränderte Strukturen und Gesetze, welche die Vernunft zu entdecken und zu erklären hat – *ragione classica* –, ablehnen. Nur unter diesen Bedingungen kann man von irrationalistischen Neigungen des *schwachen Denkens* sprechen.

Die Denkfiguren, die sich 1979 am Rande der *crisi della ragione* in Italien entwickelt haben, neigten nicht nur dazu, die klassische Rationalität abzulehnen, sondern suchten auch *nuove ragioni* (neue Gründe), die einerseits die Kluft zwischen objektiver Beschreibung und Lebenswelt zu bedenken haben, ohne dass andererseits die Theorie an Macht einbüßt. Die Ablehnung jeder metaphysischen Begründung wird ausgeglichen von der synthetisierenden,

⁶⁶⁸ Ich habe diesen Ausdruck von Vattimo übernommen; er spricht von der Etikette „*tendenze irrazionalistiche*“ der italienischen Philosophie. Vgl. Vattimo G., *Irrazionalismo, storicismo, egemonia*, 243.

generalisierenden Macht der Vernunft (Restaurierung einer globalen Vernunft in einer neuen „revolutionierten“ Gesellschaft, die das, was von der klassischen Rationalität ausgeschlossen worden war, einzuschließen sucht).⁶⁶⁹ In den italienischen Diskursen, die um die *crisi della ragione* rotieren, so Vattimo, findet man noch metaphysische Nostalgien des philosophischen Denkens eben deswegen, weil in diesen Diskursen sowohl die Erfahrung der *Seinsvergessenheit* Heideggers als auch die Ankündigung des „Todes Gottes“ Nietzsches nicht radikal genug gedacht worden sind.⁶⁷⁰

La ragione classica, so wie Vattimo sie versteht, ist von der Idee geleitet, dass die Welt ein System von Ursache und Wirkung ist (nichts gibt es ohne einen zureichenden Grund, ob der Mensch ihn kennt oder nicht), letztlich zufolge der Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes. Dieses Denkprinzip, und jetzt folgt Vattimo Heidegger, wird als Gesetz begriffen, dank dessen die Entfaltung der Metaphysik zur technisch-wissenschaftlichen Einrichtung (der metaphysischen Welt der Objektivität, die Heidegger nicht anders als *Seinsvergessenheit* deutet) der spätmodernen Welt ermöglicht wurde. Das Korrelat der metaphysischen Welt der Objektivität ist das Subjekt, verstanden als „Subjekt des Objekts“ in einen doppelten Sinn des Genitivus: einerseits von dem Herrschaftswillen, der in der Technik sich aktualisiert, gekennzeichnet, und andererseits „fähig“ und „bereit“, Objekt der Manipulation zu werden.⁶⁷¹ Vattimo vertritt eine philosophische Position, die polemisch diese *ragione classica* ablehnt (*verwindet*). Nur von diesem Standpunkt aus macht es Sinn, von der Auflösung des „Subjekts“ oder von der Auflösung der „Objektivität“ zu sprechen. Um die irrationalistischen Neigungen, die im Kontext der italienischen Philosophie erkennbar sind, nicht misszuverstehen, benötigt man weitere Erklärungen. Die irrationalistischen Neigungen werden immer in einem polemischen Sinn benutzt, und zwar mit dem Zweck, bestimmte Denkvorstellungen abzulehnen. Gegen welche Deutung der Vernunft (*ragione*) richtet sich diese Polemik? Vattimos Polemik richtet sich nicht gegen die Vernunft (*ragione*) der Wissenschaft und der Technik, sondern lehnt die dialektische Rationalität der Geschichte ab. Anders ausgedrückt: die Zielscheibe der Polemik ist grundsätzlich *la ragione della storia* (die Rationalität der Geschichte, welche als Dogma nicht nur für den Idealismus, sondern auch für den orthodoxen Marxismus konstitutiv ist). Eine kritische Haltung gegenüber der Wissenschaftsrationalität und gegenüber der technischen Anwendung des Wissens auf das soziale Leben ist gefragt. Trotzdem, es wird nicht an den Erkenntniswert der Wissenschaft

⁶⁶⁹ Vgl. Vattimo G.,-Rovatti P-A., *Premessa*, in *Pensiero debole*, 8.

⁶⁷⁰ Vgl. Vattimo G.,-Rovatti P-A., *Premessa*, in *Pensiero debole*, 9.

⁶⁷¹ Vgl. Vattimo G., *Irrazionalismo, storicismo, egemonia*, 243.

gezweifelt, sondern die kritische Haltung des philosophischen Denkens wird vom Interesse der geschichtlich-politischen Bedeutung der Wissenschaft und der Technik für das Leben vermittelt. Wenn man hinsichtlich bestimmter philosophischer Positionen (zum Beispiel der des *schwachen Denkens*) von „irrationalistischen Neigungen“ sprechen dürfe, dann nur innerhalb der italienischen Kultur der Nachkriegszeit und nur als Ausdrücke, die die Momente der „Krise des Historismus“ betonen (Existentialismus, Hegemonie des Marxismus der 50er und 60er Jahre und der antagonistische katholische Denker, Cacciari *pensiero negativo*, Denkvertreter von der *Crisi della ragione*, bis hin zum *schwachen Denken*).⁶⁷² Es handelt sich um Denkeinstellungen, die auf dem geschichtlichen Kontinuum „des Glaubens an eine Rationalität der Geschichte“ eine Krise identifizieren und folglich different antworten. In Italien war der (idealistisch-marxistische) Historismus nicht nur eine unter anderen philosophischen Strömungen, sondern eine Art gemeinsames Gebiet von Denken, Theorie und politischem Handeln⁶⁷³.

Die 68er-Bewegung nicht nur als Moment der „Krise des Historismus“ (des marxistischen Historismus), sondern als entscheidenden Akt in Gianni Vattimos Reflexion anzuerkennen (Reflexion über wirtschaftlich-sozial-politische Aktualität – *ontologia dell'attualità*), erklärt weiter das *Warum* der Geburt des *schwachen Denkens*. Jedenfalls, das *schwache Denken* ist nicht das Resultat einer kritischen Distanz zu den naiv-populär-idealistischen Einstellungen der 68er-Bewegung mit „romantischen“ oder „tragischen“ Zügen, die in Kapitalismuskritik mündeten und auf eine „freiere“, „gerechtere“ Gesellschaft hofften. Kurz und bündig, der Grundauslöser dieser neuen philosophischen Positionen war die terroristische Version der italienischen Linken der 70er Jahren. Das *schwache Denken* ist – sehr vereinfacht – die Antwort auf die inakzeptable Gewalt der *Brigate Rosse*. Daraus entspringt auch der ethisch-politische Ansatz des *schwachen Denkens*, das die Aufgabe, „die Transformation der Revolution in einen Prozess der Gesellschaftsveränderung, die keine Gewaltanwendung in sich birgt oder dieses auf Minimum reduziert“,⁶⁷⁴ zu erfüllen hat. Vattimo interpretiert die Krise des Marxschen Historismus, der in der 68-Bewegung wurzelt, als Krise des dialektischen Modells. Es handelt sich letztlich um das Zerbrechen der Schemata der dialektischen Synthesis. Das Abschiednehmen von der Dialektik hat in der Philosophie

⁶⁷² Vgl. Vattimo G., *Irrazionalismo, storicismo, egemonia*, 245.

⁶⁷³ Vgl. ebd. 246.

⁶⁷⁴ Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt*, 23.

Vattimos eine auflösende Physiognomie.⁶⁷⁵ Es handelt sich um den Verzicht auf die Idee des Grundes, weil die Idee des Grundes auf der sozial-politischen Ebene ideologisch konnotiert bleibt. So wandelt sich das *pensiero debole*, anhand der Auseinandersetzung mit der Metaphysikkritik – Heidegger, Nietzsche – und der Dialektik-Kritik – Benjamin, Sartre – in Autoritarismus-Kritik jeder Art. In der Auflösung der Idee des Grundes erkennt der Turiner Philosoph *ein erstes Moment der Kontinuität* zwischen Nietzsche und Heidegger. Obwohl im metaphysischen Historismus des 19. Jahrhunderts die Auflösung der Stabilität des Seins (Sein als Grund) begonnen hat – „das Sein hat keine ersten Prinzipien, aber einen vorherbestimmten Prozess“⁶⁷⁶ – vollendet sich die Auflösung des Seins als Grund erst in Nietzsches und Heideggers Philosophie, die das Sein als *Ereignis* denken.⁶⁷⁷ Hiermit glauben wir, auf das Problem des Irrationalismus in Bezug auf das *schwache Denken* vollständig geantwortet zu haben.

*

Nietzsches Ankündigung des „Todes Gottes“ und damit die Auflösung einer radikalen Unterscheidung zwischen der „wahren Welt“ und der „scheinbaren Welt“ (Ende der Metaphysik bei Heidegger) interpretiert der Turiner Philosoph als Beginn des „Abenteuers der Differenz“, und das heißt eine Verfassung der „Differenz“ als Entgründung jener dialektischen Versöhnung von Wissen und Praxis und die Erarbeitung des philosophischen Denkens in Rahmen der Ontologie des Verfalls (ab dem 5. Kapitel). Bei Heidegger enthüllt sich das Ende der Metaphysik als „Verfall der Herrschaft des Übersinnlichen und der aus ihm entsprechenden »Ideale«“⁶⁷⁸. Vattimo versucht nicht nur den Verfall des „Christentums“, den Verfall der „Sittengesetze“, den Verfall der „Autorität der Vernunft“, den Verfall des „Fortschritts“, den Verfall der Vorstellung von „dem Glück der Meisten“ zu konstatieren, sondern in der „Schwächung“ der starken Strukturen des Seins und anhand der Voraussetzung, das es einen Zusammenhang zwischen metaphysischer Evidenz und Machtverhältnissen gibt, neue Merkmale der Seins-Erfahrungen, insbesondere durch die Thematisierung des Problems Sein-Sprache, zugänglich zu machen (vgl. z.B. Kap. 7). Anhand verschiedener Interpretationen von Nietzsches und Heideggers Philosophie erreicht Vattimo einen Leitgedanken, nämlich den einer *Schwächung der starken Strukturen in der*

⁶⁷⁵ Die Auflösung der Idee des Seins als Grund bringt in der Philosophie des Turiner Philosophen sowohl die Auflösung der Idee eines einheitlichen Sinns der Geschichte als auch die Auflösung allen anderen *ismen* mit sich.

⁶⁷⁶ Das Zitat bezieht sich auf Hegel und findet sich in Vattimo G., *Dialektik, Differenz, Schwaches Denken*, 79-80.

⁶⁷⁷ Vgl. Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 7.

⁶⁷⁸ Heidegger M., *Nietzsche II*, 34.

Seins-Geschichte (Säkularisierung = fortschreitende Auflösung der Objektivität). In die Richtung dieser Leitgedanken gehen die Interpretationen bezüglich der Auflösung der höchsten Werte (Kap.6), in Hinsicht der Schwächung des Objektivismus als Schwächung der Gewalt (Kap. 9), und in Hinblick auf die Gottesfrage nach dem Ende der Metaphysik (Kap.10). Diese Interpretationen sollen als einige von vielen möglichen Interpretationen verstanden werden und nicht als die der Wahrheit eines Tatbestandes. Diese Interpretationen rechtfertigen ihre Rationalität aus der Geschichte, aber niemals im Sinne eines letztbegründeten Gegenstands.

Was bedeutet Wahrheit in einer nicht-metaphysischen Perspektive, also in einer Perspektive, in welcher die Wahrheit nicht mehr von der Idee der Wahrheit als Übereinstimmung dominiert ist? Die Wahrheit der Hermeneutik präsentiert sich in Vattimos Perspektive als Antwort auf eine Geschichte des Seins. Nun fragt man sich, ob „die hermeneutische Wahrheit immer eine Wahrheit *ad homines* ist“⁶⁷⁹, so wie man es in der Beschreibung des *pensiero debole* in der „Storia della filosofia. Filosofi italiani contemporanei“ findet? Vattimo stimmt mit dieser Interpretation überein. Man muss aber dabei Vattimos Voraussetzung mitteilen, nämlich dass die Wahrheit weder das Problem der politischen Wissenschaft noch der Frage des wissenschaftlichen Beweises ist. Denkerisch betrachtet ist die philosophische Wahrheit schlicht und einfach Überzeugung (*persuasione*). Anders ausgedrückt, die philosophischen Argumente sind Argumente *ad homines* und nicht *ad hominem*. Zur Erläuterung: die Wahrheit ist Überzeugung (*persuasione*), aber immer in Bezug zur Gemeinschaft und gemeinsam mit dieser Gemeinschaft. Es geht um die Interpretation unserer gemeinsamen Situation anhand einer bestimmten Linie und ausgehend von mitgeteilten Voraussetzungen. Die Wahrheit der Philosophie als Resultat einer Form der Überzeugung *ad homines* gründet in einem bestimmten Vertrauen in die Geschichte des Seins, in einer Art „philosophischen Evolutionismus“, in dem man Kontinuitäts-Linien individualisiert (zum Beispiel bei Vattimo die Geschichte des Seins als „Heraufkunft des Nihilismus“⁶⁸⁰). Es gibt keinen objektiven Leitfaden dieser Herkunft, man kann immer wieder die Geschichte denken-wiederdenken, indem man „neue“ und „alte“ Sachen herauszieht.⁶⁸¹ Die *Schwächung der starken Strukturen* kommt zwar von der geschichtlich-geschickten Horizonteröffnung Sein-Dasein als Antwort, aber diese Antwort kann niemals als Gegenstand einer Letztbegründung gefasst werden.

⁶⁷⁹ Antiseri D.,-Tagliagambe S., *Storia della filosofia* 14, Bompiani, Milano 2010, s.609.

⁶⁸⁰ Vattimo G., *Jenseits der Interpretation*, 23.

⁶⁸¹ Vattimo G., *Vocazione e responsabilità del filosofo*, 71-73.

Martin Weiß sieht in Vattimos nihilistischer Seinsgeschichte, nämlich in der „Identifikation der Schwächung des Objektivismus mit der Abnahme der konkreten Gewalt“, einen problematischen Aspekt. Es ist zwar richtig, meint Martin Weiß weiter, „dass, wo der fanatische Glaube an unbedingte Wahrheiten und Werte schwindet, Gewalt im Namen des Absoluten nicht mehr möglich ist, doch fraglich bleibt, ob mit der Unmöglichkeit, Gewalt zu begründen, auch schon die Gewalt selbst verschwindet. Zwar impliziert Begründung als Rückführung eines Einzelnen auf ein Allgemeines stets Gewalt, doch benötigt Gewalt keinen argumentativen Grund“.⁶⁸² Vattimo hat im Gespräch von 29. Juni 2002 mit Martin G. Weiß auf diesen Einwand geantwortet, „dass es sich bei dem Bedürfnis nach Begründung um ein Bedürfnis nach Durchsetzung einer Autorität handelt. Natürlich gibt es auch unmittelbare Gewalt, die dann aber weder begründet noch unbegründet ist. Aber sobald wir uns auf das Gebiet der Argumentation begeben, bin ich überzeugt, dass die Argumentation, die für sich absolute Gültigkeit beansprucht, immer mit dem Versuch der Konsolidierung von Autorität zu tun hat. In der Geschichte haben die Päpste, die Kaiser immer nach Argumenten gesucht, um ihre Kriege zu rechtfertigen. Selbst Hitler hat seinen persönlichen Hass gegen das Judentum mit einer Theorie umkleidet, um den Völkermord durchführen zu können. Der Zusammenhang zwischen Gewalt und Begründung scheint mir also durchaus gegeben“.⁶⁸³ Wenn man die Wahrheitskriterien geschichtlich (überzeugungsorientiert) und nicht metaphysisch (Sein als stabile Struktur, jenseits der Kontingenz und eine unveränderliche Wahrheit garantierend) vorschlägt, gibt es die Möglichkeit, Gewalt zu minimieren. Wie bekannt ist für Vattimo die Metaphysik (Platonismus) ein „Produkt“ und gleichzeitig „Stütze“ von Herrschaftsverhältnissen, von welcher man sich, wie von der Pest, abwenden soll, im Namen der Freiheit und natürlich des gesunden Verstandes.

Eine andere relevante Frage, die am Ende des Buches von Martin Weiß über Vattimo hervortritt, lautet: „Was wäre, wenn unsere Geschichte eine andere wäre, oder genauer, was wäre, wenn man sie anders interpretierte, nämlich nicht als Geschichte der ständigen Gewaltminderung, sondern als Geschichte der wachsenden Unterdrückung des Schwächeren durch den Stärkeren?“⁶⁸⁴ Es ist zu befürchten, dass diese Beschreibung keiner überzeugenden Argumentation bedarf, weil sie, in der Tat, noch an genügend Orten der Welt als Art, die Geschichte zu interpretieren und rationale Kriterien herauszuziehen, zu finden ist. Die Frage ist, wie man aus diesen Situationen ethisch-politische Konsequenzen gewinnen kann, die

⁶⁸² Weiß G. Weiß, *Gianni Vattimo Einführung*, 166-167.

⁶⁸³ Ebd. 177.

⁶⁸⁴ Ebd. 167.

gleichzeitig den Sinn eines Zuwachses menschlicher Freiheit beinhalten? Konkret, es gibt leider noch genügend „Orten“ auf der Welt, auf die die Beschreibung von Weiß zutrifft. Doch auch an diesen „Orten der Welt“ ist das Pathos der Freiheit, durch das erst der Mensch zum Menschen wird, sowohl in der einzelnen als auch in der kollektiven Erfahrung, durch einen, wie Karl Marx das ausdrückte, „ideologischen Überbau“ (radikaler „Islamismus“, radikaler „Kommunismus“, radikaler „Nationalismus“ usw. – einen Grundzug haben alle gemeinsam und zwar miserable ökonomischen Bedingungen) zum Schweigen gebracht oder sogar vernichtet. Nur anhand der Erfahrung der Freiheit und ihrer Verwirklichung in der Geschichte ist es erst möglich, sowohl die Idee eines letzten Grundes, den man ergreifen kann und mit dessen Hilfe die wahre Wirklichkeit zugänglich wird, als auch die Idee, dass es keinen Grund, keine Objektivität gibt, abzulehnen und gleichzeitig unter der Perspektive der Auflösung des Seins als Grund doch die beiden Denkpole zu wiederzuholen. Die Erfahrung der Freiheit macht die Begründung und die Aufhebung des Grundes als Sinn der eigentlichen Weltexistenz relevant und räumt nicht nur radikale Positionen (Fideismus, Szientismus, Nationalismus usw.) aus, sondern schafft gleichzeitig Spielraum für die Minimierung der Gewalt als Gewaltausübung von Menschen an Menschen.

Ein anderes Moment der Kontinuität von Heidegger zu Nietzsche auf der Ebene der Geschichte des Seins als Heraufkunft des Nihilismus wurde in der Auflösung des Glaubens an den „Fortschritt“ (Ideologie des Fortschritts) identifiziert. Der Glaube an den Fortschritt charakterisiert nicht nur die Moderne als spezifische Epoche in der Geschichte, sondern aktualisiert im Namen der Freiheit eine Befreiung von erstickenden „metaphysischen“ Weltbildern mittels Rationalisierung und Entzauberung. Jedoch ist für Vattimo die Epoche der Moderne noch ideologisch dekoriert und damit metaphysisch bestimmt. Von der Moderne (Metaphysik der Moderne) verabschiedet man sich in dem Moment, in welchem man einen einheitlichen Gesichtspunkt bezüglich der Geschichte für unmöglich hält.

Die Philosophie zwischen 19. und 20. Jahrhundert hat die Vorstellung einer einheitlichen Geschichte aus verschiedenen Perspektiven kritisiert, aber insbesondere wegen des ihr innenwohnenden ideologischen Charakters. „Die Krise des Geschichtsidee geht einher mit der Krise des Fortschrittsgedankens: wenn es keinen einheitlichen Ablauf der menschlichen Geschichte gibt, kann auch nicht mehr behauptet werden, dass sie sich auf ein Ziel zubewegen, dass sie ein rationalisiertes Konzept von Verbesserung, Erziehung und Emanzipation verwirklichen.[...] Wie sich die Geschichte nur von einem bestimmten Gesichtspunkt, der ins Zentrum gerückt ist (sei es Christi Geburt oder das Heilige Römische

Reich), als Einheit denkt, so konzipiert sich Fortschritt lediglich durch das Kriterium eines bestimmten Idealbildes des Menschen.⁶⁸⁵ Die Krise eines einheitlichen Geschichtskonzepts bringt mit sich die Krise des Fortschrittsgedankens und das heißt in der Sprache des Turiner Philosophen Ende der Moderne (Ende der Metaphysik der Moderne). Die Epoche der Moderne wird von Vattimo als Zeitalter der Überwindung definiert. Genau deswegen kann man die Epoche der Moderne nicht verlassen indem man sie zu überwinden versucht. Aber genau wegen dieses Charakters der Überwindung wird das Wesen der Moderne „als Zeitalter der Reduktion des Seins auf das *novum*“⁶⁸⁶ aufgedeckt⁶⁸⁷. Die Epoche der Moderne ist von zwei Bedeutungen der Überwindung bestimmt; einerseits von der zeitlichen Überwindung und andererseits von der kritischen Überwindung. Auf der ersten Bedeutung der Überwindung lässt sich ein historischer Relativismus begründen, indem die Geschichte als bloße zeitliche Aufeinanderfolge interpretiert wird, und in dieser Hinsicht wird die Wahrheit der Geschichte auf die jeweilige Epoche bezogen und dadurch relativiert. Auf der zweiten Bedeutung der Überwindung beruht der kritische Historismus, indem man die historischen Prozesse als Prozesse der Aufklärung (zunehmende Erhellung des Bewusstseins) interpretiert. Wie vorher angedeutet, legitimiert sich das *schwache Denken* als Antwort auf die „Krise des Historismus“ und Nietzsche und Heidegger füllen diese Antwort mit Inhalt. Nietzsche verabschiedet sich in seiner Kritik des Historismus (UB II) einerseits von der Idee der Geschichte als einer notwendigen Entwicklung (Fortschrittgedanken) in Richtung eines Zweckes – des absoluten Geistes, der klassenlosen Gesellschaft oder der Verwirklichung im Prozess der authentischen Humanität – als auch von der Vorstellung einer geschichtlichen Relativität der menschlichen Werke und der damit verbundenen Unmöglichkeit diesen

⁶⁸⁵ Vattimo G., *Die transparente Gesellschaft*, 14.

⁶⁸⁶ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 182.

⁶⁸⁷ Ich gebe hier die Stufen der industriellen Entwicklung von Stefan Heug, *Industrie 4.0 Upgrade des Industriestandorts Deutschland steht bevor*. (4. Februar 2014) Quellenangabe „Deutsche Bank Research“ wieder: 1. Die erste industrielle Revolution datiert man auf das Ende des 18. Jahrhunderts. Gekennzeichnet war sie durch die Einführung mechanischer Produktionsanlagen, die durch Wasser- und Dampfkraft angetrieben wurden. 2. Die Erfindung erster Fließbänder in Schlachthöfen in den USA ist Symptom der zweiten industriellen Revolution. Die Verfügbarkeit elektrischer Energie für Produktionszwecke bedingte ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Einführung arbeitsteiliger Massenproduktion. 3. In den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts automatisierte sich die Produktion weiter. Von diesem Zeitraum an wurde nicht mehr nur Arbeitsteilung betrieben, sondern ganze Arbeitsschritte wurden von Maschinen übernommen. Die Grundlage für diese Entwicklung war der Einsatz von Elektronik und IT. 4. Die Industrie 4.0 soll die vierte industrielle Revolution werden. In der "intelligenten Fabrik" sollen Menschen, Maschinen und Ressourcen miteinander kommunizieren. Das jeweilige Produkt soll, gefüttert mit Informationen über sich selbst, seinen eigenen Fertigungsprozess optimieren können. Man kann behaupten, dass nur anhand der dritten industriellen Revolution die Erneuerung von Waren (das alte Produkt ist, weil überholt, durch ein neues besseres Produkt zu ersetzen) als Logik der Konsumgesellschaft voll eingetreten ist. Man kann es auch als Reduktion des Seins auf das *novum* interpretieren. In der Tat, am Ende der 70er Jahre entwickelt Vattimo die Idee einer post-metaphysischen, post-modernen und damit post-industriellen Gesellschaft. Was würde Vattimo zu der Industrie 4.0 sagen?

Prozess zu überwinden. Somit verabschiedet sich Nietzsche anhand der Historismus-Kritik sowohl von der relativistischen als auch von der kritischen Spielart des Historismus. In der Interpretation des Turiner Philosophen heißt das nichts anderes als Abschied zu nehmen, sowohl von dem linearen als auch von dem kritischen Begriff der Überwindung, der als solcher die Epoche der Moderne kennzeichnet.

Vattimos Interpretation von Nietzsche, durch die Nietzsche als erster Philosoph der Post-Metaphysik (Post-Moderne) Legitimität gewinnt, soll hier noch einmal kurz aufgegriffen werden. Um den Begriff der Überwindung zu vermeiden, wählt der Philosoph aus Röcken, so Vattimos Interpretation, die »überhistorischen« oder »äternisierenden Mächte« von Religion und Kunst, und beabsichtigt damit, mithilfe neuer Mittel, aus der „Dekadenz“ der Moderne (die nicht die Fähigkeit besitzt, etwas geschichtlich Neues hervorzubringen) herauszukommen. In *Menschliches Allzumenschliches* (1978) aber vollzieht Nietzsche eine regelrechte „Auflösung der Moderne“. In diesem Werk entdeckt Nietzsche, dass die Wahrheit, in deren Name die „chemische Analyse“ (Kritik der obersten Werte) durchgeführt worden ist, selbst ein Wert ist, der sich auflöst. „Der Glaube an die Überlegenheit der Wahrheit über die Unwahrheit oder den Irrtum ist ein Glaube, der sich in bestimmten Lebenssituationen durchgesetzt hat [...] und der sich andererseits auf die Überzeugung gründet, der Mensch könne die Dinge »an sich« erkennen, was sich jedoch als unmöglich herausstellt, da gerade die chemische Analyse des Erkenntnisprozesses aufdeckt, dass es sich bei der Erkenntnis um nichts anderes als eine Reihe von Metaphernbildungen handelt: von Ding zum Vorstellungsding; von diesem zum Wort, das den Gemütszustand des Individuums ausdrückt; von diesem zu einem von den gesellschaftlichen Konventionen als »richtig« auferlegten Wort; und dann wiederum von diesem genormten Wort zum Ding, von dem wir nur diejenigen Merkmale wahrnehmen, die sich mit unserem ererbten Vokabular am leichtesten in ein Metapher bringen lassen.“⁶⁸⁸ Mit dieser nihilistischen Schlussfolgerung, dass es kein Fundament des Glaubens an ein Fundament gibt, weil die Wahrheit selbst ein Wert ist, der sich aufgelöst hat, lässt Nietzsche die Moderne hinter sich. Mit anderen Worten: diese Erfahrung, die eine Erfahrung der Interpretation ist, und in diesem Sinne ist Nietzsche für den Turiner Philosophen ein Vorläufer der „Philosophie der Interpretation“, befreit alle weiteren Interpretationen „von der Herrschaft der einen `wahren` Wahrheit und der Forderung

⁶⁸⁸ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 181

nach ihr“⁶⁸⁹. So löst sich auch die Idee des Fortschritts oder besser die Ideologie des Fortschritts auf.

Wenn man im Namen der Wahrheit ein Fundament (zum Beispiel das Christentum) durch ein anderes Fundament (zum Beispiel die Autorität der Vernunft) ersetzt, spielte man noch das Spiel der Interpretation unter der Regel der Überwindung. Um aus dieser Verkettung herauszukommen, geht Nietzsche in Richtung des Nihilismus und das bedeutet für Gianni Vattimo die Auflösung der Idee der Wahrheit des Seins als Grund. Das heißt nichts anderes als das Sein nicht mehr als Struktur, sondern als Ereignis, nicht mehr als Prinzip oder Grund, sondern als Ankündigung, Botschaft, Erzählung zu denken. Trotz alledem, die Entfaltung der Kraft des Grundes – der technisch-wissenschaftlichen Welt – geht mit der Zerstörung der Idee der Wahrheit und des Grundes nicht zu Ende. Trotzdem, in dem neuen Kontext besteht die Aufgabe des Denkens, philosophisch betrachtet, nicht mehr „metaphysisch und damit überwindungs-gemäß“ auf einen festen Grund zurückzukehren, und auf dieser Basis Sein und Wert neu zu denken. Aber das heißt eben auch nicht, dass man das „Unwahre“ zu denken hat. „Wenn sich die Moderne als das Zeitalter der Überwindung definiert, als Zeitalter des Neuen, das veraltet und umgehend von einer neueren Neuigkeit ersetzt wird, und zwar in einer unaufhaltsamen Bewegung, die jegliche Kreativität im gleichen Moment entmutigt, in dem sie als einzige Lebensform verlangt und auferlegt wird, wenn dem so ist, dann kann man die Moderne nicht verlassen, indem man sie zu *überwinden* gedenkt.“⁶⁹⁰ Der andere Weg ist der der *Verwindung*. Der Heideggersche Begriff der *Verwindung* wird zu Hilfe genommen. Es handelt sich um einen Begriff, „der eine Art von uneigentlicher Überwindung anzeigt“.⁶⁹¹ Zur Erläuterung: *Verwindung* wird von Heidegger benutzt, um etwas analog der Überwindung zu benennen, „also etwas dem Überschreiten [superamento] oder [oltrepassamento] Analoges zu bezeichnen, was sich davon aber insofern unterscheidet, als es weder etwas von der dialektischen Aufhebung noch von dem Hinter-sich-Lassen an sich hat, die uns nichts mehr zu sagen haben“.⁶⁹² Dieselbe Bedeutung der *Verwindung* liest Vattimo in Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen. In diesem Gedanken Nietzsches läuft der Zeitalter der Überwindung ab, mit anderen Worten endet die Epoche des im Zeichen des *Novum* gedachten Seins. In diesem neuen Sinn werden die symbolischen Produktionen wie zum Beispiel Metaphysik, Kunst oder Religion, die man in der Tradition findet, nicht mehr

⁶⁸⁹ Vattimo G., *Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung*, in „Medien-Welten, Wirklichkeiten“ [Hrsg. von Gianni Vattimo und Wolfgang Welsch], München 1998, 17.

⁶⁹⁰ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 180.

⁶⁹¹ Ebd. 186.

⁶⁹² Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 178.

als „Irrtümer“ oder inferiore Stufen der Geistgeschichte gesehen. Diese symbolischen Produktionen werden als derjenigen Reichtum interpretiert, in welchem Sein und Dasein die Wirklichkeit konstituieren. Somit entdeckt der Turiner Philosoph, dass nach dem Ereignis der Auflösung der Wahrheit als Fundament, die Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* vollzog, die einzige Regel in der Interpretation vom Entstehen und Vergehen, von Geistformen in einer gewissen historischen Kontinuität besteht, ohne jeglichen Bezug zu irgendeiner fundamentalen Wahrheit.⁶⁹³ Wenn man diese Erfahrung radikalisiert, nämlich dahin gehend, dass es keinerlei Fundament des Glaubens an ein Fundament mehr gibt, dann ist der Unterschied zwischen *Verwindung* und *Überwindung*⁶⁹⁴ als mögliche Lösung zu dem Thema des Seins des Seienden in unserer Epoche vorschlagbar. Der Turiner Philosoph legt sogar diese Unterscheidung als Kriterium dar, mittels welchem er den theoretischen Grundzug der post-modernen Epoche in der Philosophie gewinnt. In der Logik des Fortschritts als ständige *Überwindung* des Veralteten durch Neues bleibt die Idee des Seins als Grundes – wenn auch nur im Sinne eines regulativen Ideals (Wahrheit identifiziert sich nicht mehr mit dem Ursprung, sondern zeigt sich am Ende des Prozesses als Resultat) – bestehen. Deswegen wird Vattimo an den Heideggerschen Begriff der *Verwindung* appellieren, um sich einerseits Klarheit über die Epoche der Moderne zu verschaffen und sich gleichzeitig von dem dominierenden Charakteristikum dieser Epoche, nämlich dem des Fortschritts, welcher in der ständigen *Überwindung* das Kriterium des Seins des Seienden in seinem „wahren“ Wert fortsetzt, zu verabschieden und andererseits das Sein als Ereignis erneut zu denken.

Wenn man außerhalb des Spezifikums des philosophischen Denkens eine interessierte Lektüre von einigen geschichtlichen Ereignissen unternimmt, dann ist das Misstrauen gegenüber der Idee des Fortschritts vielleicht erst nach grausamen Erfahrungen, wie zum Beispiel Hiroshima, möglich geworden. Hier entlarvt sich, dass der Fortschritt und damit die Idee, dass das Novum auch das Bessere impliziert, als grausamer Schwachsinn. Andererseits kann man aber auch Gegenbeispiele aus der Geschichte anführen, z.B. die Entdeckung und Anwendung von Antibiotika. Hier glaubt man an den Fortschritt und damit an die Idee, dass das Novum auch das absolute Bessere ist, zweifellos (Das erste Beispiel zerstört das Leben, das zweite Beispiel rettet das Leben). Der Heideggersche Begriff *Verwindung* erfüllt das Kriterium, das es zu sehen ermöglicht, dass „Hiroshima“ nicht als die Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte zu deuten ist (negativ, aber aufhebbar), aber dass es auch nicht

⁶⁹³ Vgl. Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, 185.

⁶⁹⁴ Anhand der Logik der Überwindung wird das Sein des Seienden auf das des Seienden als Wert reduziert und unter dieser Bedingung wird auch das Kriterium, dass das Neue auch das Bessere (Wertvollere) ist, gewonnen.

möglich ist, dieses Ereignis als *stricto sensu* geschichtlichen Bedingungen verhaftet zu verstehen, dass man es als überholt lassen könnte. Man kann es nur, wie eine „Krankheit“ oder einen Verlust, der prägt und zu denken gibt, *verwinden*. Verwindung zeigt zwar eine Überholung an, die Züge der Hinnahme und der Vertiefung enthält. In diesem Sinne kann man die Metaphysik, so wie Heidegger meint, nicht als geglaubte Lehre hinter sich lassen, sondern nur verwinden, als eine Art „uneigentlicher Überwindung“.

Um zu vermeiden, dass die Auflösung der Fortschrittsideologie zu einer Art Schwachsinn wird, oder eine Rückkehr zu der Prä-historie bedeutet,⁶⁹⁵ braucht man eine Ethik, die die goldene Regel „*Bene faciendum, malum vitandum*“ verwirklicht. Die Auflösung der Idee der Wahrheit und des Grundes und damit die Un-eigentlichkeit des Überwindungskonzepts (man kann die Metaphysik nicht *überwinden*, sondern nur *verwinden*) bringt die „Auflösung der Objektivität“ und damit die Auflösung der Ideologie des Fortschritts mit sich. Diese auflösenden Tendenzen, die der Turiner Philosoph in der Geschichte des Abendlands identifiziert, werden ohne die Bejahung der goldenen Regel der Ethik nur als nutzloser Schwachsinn bewertet werden können. Der Grundzug des schwachen Denkens ist von dem politisch-ethischen Ansatz bestimmt und die Hoffnung auf Veränderung besteht in der Minimierung der Gewalt. Das ist nicht wenig. Wenn man die Metaphysik, auch in ihrer vollendeten Form der Welt der Technik (*Ge-stell*) nicht als geglaubte Lehre hinter sich bringen kann, dann ist der ethisch-politische Ansatz, Gewalt zu minimieren, ein guter Anfang.

Ein weiteres Moment der Kontinuität zwischen Heidegger und Nietzsche, auf der Ebene der Geschichte des Seins als Heraufkunft des Nihilismus, bezieht sich auf den Inhalt des christlichen Glaubens, besser gesagt auf die Rückkehr des christlichen Glaubens im *pensiero debole* Vattimos (Kap. 9, 10). Das Interesse Gianni Vattimos, Philosophie an der Universität zu studieren, war, so wird es zumindest in der Einleitung zu dem Buch *Jenseits des Christentums*, bekanntgegeben, von der Intention begleitet dass er „zur Herausbildung eines neuen christlichen Humanismus beitragen *wollte*, der sowohl vom liberalen Individualismus als auch vom marxistischen Kollektivismus und Determinismus frei wäre.“⁶⁹⁶ Aus dieser Mitteilung kann man schließen, dass das religiöse Erbe als etwas Gegebenes in Erscheinung tritt, und es wird von Mal zu Mal, im Dialog und in spezifischen Situationen neu

⁶⁹⁵ Hier muss gesagt werden, dass Fortschritt und Innovation nicht negiert werden und auch dass eine lineare und damit evolutive Auffassung der Zeit nicht durch eine zyklische Auffassung der Zeit ersetzt wird; auch wird keine Gegenbewegung zu der positiven Bewertung des Neuen und der negativen Bewertung des Veralteten in Gang gesetzt.

⁶⁹⁶ Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, 9.

bedacht. Das Insistieren auf der nihilistischen Schlussfolgerung Nietzsches ist von Bedeutung, weil diese nicht nur die vorher erwähnten Kontinuitätsmomente bestimmt und erklärt hat, sondern auch den Raum für die Wiederkehr des christlichen Glaubens schafft. Dieser ist vielleicht nicht nur ein wesentliches, sondern das entscheidende Moment, das die Philosophie Gianni Vattimos bestimmt.

Dieses Moment der Wiederkehr des christlichen Glaubens in der Philosophie Vattimos wird von Dario Antiseri in *Le ragioni del pensiero debole* (1993) schon vor der Kehre Vattimos (*Credere di credere* 1996) als möglich gedacht.⁶⁹⁷ In diesem Buch wird Antiseri das *schwache Denken* Vattimos in einer Richtung deuten, die Raum für das christliche Glauben schafft. Der christliche Glaube ist mit den metaphysisch-totalisierenden Weltkonzeptionen (zum Beispiel dem marxistischen Historismus, welcher die Religio als Restbestand behandelt) inkompatibel. Sehr verkürzt gesagt: das *pensiero debole* Vattimos ist in der Lage, wegen der ständigen Kritik an „irdischen Absoluten“, Raum für den christlichen Glauben zu schaffen.⁶⁹⁸

Dieses Moment der Philosophie Vattimos, nämlich die Ermöglichung einer Rückkehr zum christlichen Glauben, spielt auch bei der philosophischen Rezeption seines Werkes eine bedeutsame Rolle. Es ist vor allem auf das Buch von Carmello Dotolo *La teologia fondamentale davanti alle sfide del »pensiero debole«* von 1999 hinzuweisen, in dem die Philosophie Gianni Vattimos für die (katholische) Theologie fruchtbar gemacht wurde. Die Sekundärliteratur hinsichtlich dieses Moments der Philosophie Gianni Vattimos wächst ständig. Es ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht möglich, diese kritische Rezeption ausführlich zu deuten. Hier ist beabsichtigt, die nihilistische Schlussfolgerung Nietzsches und Heideggers Rede über das Ende der Metaphysik als drittes Moment der Philosophie Gianni Vattimos näher zu bestimmen und zu erläutern. Nietzsche erkennt, dass er in einer Epoche lebt, in der kein Fundament für den Glauben an ein Fundament (zwingend) gegeben ist. Die Idee einer zwingenden und eindeutigen Wahrheit wird geschwächt. Anhand dieser Bemerkung, und gleichzeitig um onto-theologische Implikationen zu vermeiden, wählt Vattimo den Begriff der Säkularisierung als konstitutives Merkmal, mithilfe dessen man eine „authentische“ religiöse Erfahrung ableiten kann. Säkularisierung auch deswegen, weil er

⁶⁹⁷ Im Aufsatz *Metaphysik, Gewalt, schwaches Denken* von 1986 liegen schon die Ingredienzien für die Wiederkehr des christlichen Glaubens vor. Von R. Girard hat Vattimo gelernt, Schwächung, Säkularisierung und Christentum zusammenzubringen. Vgl. Vattimo G., -Paterlini P., *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, 180. Vgl. auch Vattimo G., *Glauben-Philosophieren* 30-40.

⁶⁹⁸ Es gibt viele philosophische Strömungen, die sich als „irdische Absolute“ konfigurieren und andererseits den christlichen Glauben als Restbestand eines „göttlichen Absoluten“ negieren (zum Beispiel der dialektische Materialismus, der Positivismus, die metaphysisch-freudsche Psychoanalyse). Vgl. Antiseri D., -*Vattimo G., Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, 19.

anhand dieses Begriffes eine Philosophie in ihrer Entwicklung rekonstruieren kann, in der die Vorstellung eines Grundes sich zuerst entfaltet und danach abnutzt.⁶⁹⁹ Diese philosophische Rekonstruktion ist, in einer Auffassung der Geschichte des Seins als Heraufkunft des Nihilismus, sowohl bei Nietzsche als auch bei Heidegger enthalten. Das gemeinsame Ergebnis ist, dass die Veränderungen der individuellen und der gesellschaftlichen Lebensbedingungen den Begriff des Grundes abnützten. In dieser Rekonstruktion zeigt sich einerseits, dass die Hypothese Gott-Grund eine Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebens ermöglicht hat, und dass die Vollendung des begründenden Denkens in der Form der Welt der Technik die Bereitschaft zu einem neuen Anfang anschaulich macht.

Wenn die Epoche der Moderne als Zeitalter gedeutet werden kann, in welcher man durch Rationalisierung und Entzauberung zu dem „wahren“ Grund der Dinge gelangen kann, und dass in diesem Prozess die Religion aufgelöst wird, dann endet diese Hoffnung mit Nietzsches nihilistischer Schlussfolgerung, „es gibt kein Fundament des Glaubens an ein Fundament“. Es endet somit auch die der Moderne innenwohnende Neigung, nämlich, dass die Wahrheit ein Geschäft der experimentellen Wissenschaften ist und nur in diesem Gebiet ihre eigene Ruhe und Stille finden kann, und parallel dazu, dass die Anwendung des technisch-wissenschaftlichen Könnens auf das sozial-gesellschaftliche Gebiet des Menschen von einer transzendentalen Autorität befreien kann. Dass die Entzauberung der Welt zu der Entzauberung der Idee der Entzauberung geführt hat, dieses Ereignis in der Philosophie Vattimos führt nicht nur, wie vorher angedeutet worden war, zur Auflösung der Fortschrittsideologie, sondern auch zu der Auflösung aller anderen *ismen* (wie zum Beispiel die Phänomene von Atheismus und Antiklerikalismus). Anhand dieser neu geschaffenen Bereitschaft wird der Turiner Philosoph „entdecken“, dass „der Herr der Bibel“ nicht ein Anderer im Sinne der Autorität, des Prinzips, des Grundes ist, sondern der Autor einer Botschaft. Anhand dieses Gewinns deckt der Turiner Philosoph eine Verbindung zwischen der Geschichte des Nihilismus, in der die Idee des Seins als Grund des Seienden sich entfaltet und in Richtung einer „ontischen Erklärung“⁷⁰⁰ geht und in der Welt der Technik sich vollendet, einer Vollendung, die auch die Identifizierung von Sein und Grund auflöst, und der Geschichte der christlichen Offenbarung, in der die Idee des Seins Gottes als Grund der Dinge sich entfaltet und mit dem Ereignis Jesus gleichzeitig aufgelöst wird, auf. Gianni Vattimo identifiziert in der Botschaft Jesu einen Leitfad, der die Geschichte des Abendlandes

⁶⁹⁹ Vattimo G., *Abschied*, 52.

⁷⁰⁰ Pöltner G., *Nihilismus – Grundzug der abendländischen Metaphysik?*, 126.

durchherrscht, nämlich eine Konzeption der Geschichte als Schwächung und Auflösung (der ontischen Erklärung) der Metaphysik.

Wenn man den Sinn des Endes des metaphysischen Gottes vertieft, dann eröffnet sich wieder der Raum für eine authentische religiöse Erfahrung. Die Botschaft (des Alten und des Neuen Testaments) als Kernbestand des christlichen Glaubens, von den man sich entfernt hat (auch in diesem Sinn benutzt Vattimo den Begriff Säkularisierung), bleibt doch, wenn auch in einer verzerrten, geschwächten, verfallenen Version (verweltlicher Botschaft), aktiv. Die philosophische Rückkehr Vattimos zum christlichen Glauben als konstitutivem Merkmal authentischer religiöser Erfahrung ist nicht eine Rückkehr zu dem Ursprung (Gott-Fundament). In Analogie zu Heideggers Rede über das Ende der Metaphysik und über die implizite Thematisierung der Seinsvergessenheit handelt es sich auch im Fall der Philosophie Vattimos, in welcher die Wiederkehr des christlichen Glaubens thematisiert wird, nicht so sehr darum, „sich an den vergessenen Ursprung zu erinnern, ihn in jeder Hinsicht zu vergegenwärtigen, sondern darum, sich daran zu erinnern, dass wir ihn immer schon vergessen haben und dass das Gedenken an dieses Vergessen und diese Distanz das ist, was die einzig authentische religiöse Erfahrung ausmacht.“⁷⁰¹

Auch wenn das metaphysische Abenteuer in einer post-Industriellen Welt zu Ende ist, weil eine normative Letztbegründung die Erwartungen und das Versprechen der menschlichen Anliegen nicht mehr erfüllen kann, und auch wenn das *schwache Denken* nicht (alle) Erwartungen und Versprechen erfüllt, so scheint es doch, zumindest so stellt es sich in dieser Untersuchung dar, ein glaubwürdiger Ansatz zu sein.

⁷⁰¹ Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, 10.

Bibliographie

Werke Gianni Vattimos⁷⁰²

A. Bücher

Il concetto die fare in Aristotele, Torino, Giappichelli 1961.

Essere, storia e linguaggio in Heidegger, Torino, Edizioni di "Filosofia" 1963.

Arte e verità nel pensiero di M. Heidegger. Corso di estetica dell'anno accademico 1965-66, Giappichelli, Torino 1966.

Ipotesi su Nietzsche, Torino, Giappichelli 1967.

Poesia e ontologia, Milano, Mursia 1968.

Schleiermacher filosofo dell'interpretazione, Milano, Mursia 1968.

Introduzione all'estetica di Hegel. Corso die estetica dell'anno accademica 1969-1970. Giappichelli, Torino 1970.

Corso di estetica. Anno accademico 1970-1971, Litografia artigiana M&S, Torino 1970.

Introduzione a Heidegger, Roma-Bari, Laterza 1971.

Arte e utopia. Corso di estetica dell'anno 1971-1972, Litografia artigiana M&S, Torino 1972.

Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, Milano, Bompiani 1974.

Le avventure della differenza: cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger, Milano, Garzanti 1980.

Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica, Milano, Feltrinelli 1981. [Dt.: *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*. Übersetzt von Sonja puntscher Rickmann. Graz. Böhlau 1986.]

Il pensiero debole. A cura die Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, Milano, Feltrinelli 1983. [Dt. daraus nur Vattimos Aufsatz „*Dialektik, Differenz, schwaches Denken*“. In: Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), *Ethik des Denkens*. München. Fink, 79-97.]

Introduzione a Nietzsche, Roma-Bari, Laterza 1985. [Dt.: *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Übersetzt von Klaus Laermann. Stuttgart. Metzler 1992.]

La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna, Milano. Garzanti 1985. [Dt.: *Das Ende der Moderne*. Übersetzung von Rafael Capurro. Stuttgart. Reclam 1989.]

⁷⁰²Die vorliegende Bibliographie stützt sich auf: Boostel B., *Bibliografia degli scritti di Gianni Vattimo 1956-1993*, in: Carchia G.,-Ferraris M., *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore die Gianni Vattimo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, 431-446; Dotolo C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del »pensiero debole« di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999, 443-496; D'Agostini F., *Bibliografia*, in: Vattimo G., *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Melangolo, Genova 2000, 127-139; Zabala S., (Hrsg.), *Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo*, Garzanti, Milano 2012, 465-485.

Le mezze verità, la Stampa, Torino 1988. (enthält Rezensionen und Kommentare, die Vattimo für die Tageszeitung *La Stampa* zwischen 1979 und 1988 verfasste)

La società trasparente, Milano, Garzanti 1989. [Dt.: *Die transparente Gesellschaft*. Übersetzung von Carolin Klein und Alma Vallazza. Graz. Böhlau 1992.]

Etica dell'interpretazione, Torino. Rosenberg & Sellier 1989.

Filosofia al presente. Conversazioni con Francesco Barone, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini. Milano, Garzanti 1990.

La religione. A cura die Jacques Derrida e Gianni Vattimo, Bari-Roma, Laterza 1995 [Dt.: *Religion*. Hg. von Gianni Vattimo e Jacques Derrida. Frankfurt a. M. Suhrkamp 2001.]

Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia, Roma-Bari, Laterza 1995. [Dt.: *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*. Aus dem Italienischen übersetzt von Martina Kempfer. Frankfurt a. M. Campus 1997.]

Credere di credere, Milano, Garzanti 1996. [Dt.: *Glauben - Philosophieren*. Übersetzt von Christiane Schultz. Stuttgart. Reclam 1997.]

Tecnica ed esistenza, Torino, Paravia 1997. [Dt.: *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*. Übersetzt von Udo Richter. Freiburg. Herder 2002.]

Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000, Milano, Garzanti 2000.

Vocazione e responsabilità del filosofo, Genova, il nuovo melangolo 2000.

Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal vangelo? Roma, editore lavoro 2000.

Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso, Milano, Garzanti 2002. [Dt.: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München. Hanser 2004.]

Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto, Garzanti, Milano 2003.

Abschied: Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute. Wien. Turia und Kant 2003.

Il socialismo ossia l'Europa, Trauben, Torino 2004.

Christentum im Zeitalter der Interpretation (mit Richard Schröder und Ulrich Engel). Wien Passagen 2004.

Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia. (mit Richard Rorty) Milano, Garzanti 2005. [Dt.: *Die Zukunft der Religion*. (mit Richard Rorty). Übersetzt von Michael Adrian und Nora Fröhder, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006.]

Non essere Dio un'autobiografia a quattro mani, (mit Piergiorgio Paterlini), Aliberti editore, Reggio Emilia 2006.

La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica, Marco, Largo di Cosenza 2006.

Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era, Fazzi, Roma 2007. [Dt.: *Wie werde ich Kommunist*. Übersetzt von Peter O. Chotjewitz. Rotbuch. Berlin 2008]

Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo (mit Renè Girard), Transeuropa, Massa 2006. [Dt.: *Christentums und Relativismus*. Übersetzt von Cristine Boesten-Stengel, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008.]

La cultura del novecento, Edizioni saletta dell'uva, Caserta 2007.

Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna, (mit Dario Antiseri), Rubbettino, Catanzaro 2008.

Adio alla verità, Meltemi, Roma 2009.

Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia, (Mit Carmelo Dotolo), Herausgegeben von Giovanni Giorgio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Della realtà. Fini della filosofia, Garzanti, Milano 2012.

B. Aufsätze⁷⁰³

“Imitazione e catarsi in alcuni recenti studi aristotelici”. In: *Rivista die estetica* 5 (1960), 95-104.

“Opera d'arte e organismo in Aristotele”. In: *Rivista die estetica*, 5 (1960), 358-82.

“Per una storia dell'estetica”. In: *aut aut*, 55 (1960), 60-64.

“L'estetica in Italia nel 1962”. In: *Rivista die estetica*, 8 (1963), 276-92.

“La riflessione sull'arte nel pensiero di Heidegger”. In: *Rivista die estetica*, 8 (1963), 418-62.

“Il quinto congresso internazionale di estetica di Amsterdam”. In: *Rivista die estetica*, 9 (1964), 427-36.

“Verità, comunicazione, espressione”. In: *Il problema della comunicazione*, Gregoriana, Padova 1964, 260-66.

“Filosofia e fenomenologia dell'esperienza religiosa”. In: *Studium*, 12 (1964)

“Il VI Congresso internazionale di estetica”. In: *Rivista die estetica*, 13 (1968), 415-25.

“Presentazione”. In: Heidegger M., *Introduzione alla metafisica (Einführung in die Metaphysik)*, Mursia, Milano 1968.

“Ernst Bloch interprete di Hegel”. In: *Incidenza di Hegel* (Herausgegeben von Fulvio Tessitore), Morano, Napoli 1970, 911-26.

“Una teoria utopica della letteratura”. In: *Rivista die estetica*, 16 (1971), 315-41.

“Il futuro e l'eterno”. In: *Autorità e libertà nel divenire della storia*, il Mulino, Bologna 1971, 471-87 und 488-535.

“Introduzione: l'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea”. In: Hans-Georg Gadamer *Verità e metodo (Wahrheit und Methode)*, Übersetzung und Herausgabe von Gianni Vattimo, Fratelli Fabbri, Milano 1972, I-XXIX.

⁷⁰³ Es wurden nur die Aufsätze berücksichtigt, die in den Büchern (A) nicht erschienen.

- “Sprache, Utopie, Musik“. In: *Philosophischen Perspektiven*, 4 (1972), 151-70.
- “Spengler e Bloch: il tramonto dell’Occidente e l’utopia della speranza“. In: *Terzoprogramma*, 1 (1973), 114-23.
- “L’esistenza di fronte al nulla“. In: *Terzoprogramma*, 1 (1973), 123-31.
- “Nietzsche e il problema della liberazione“. In: *Rivista di Sociologia*, 11 (1973), 83-110.
- “Nietzsche“. In: *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all’Ottocento. Da Kant a Nietzsche*. Herausgegeben von Vittorio Mathieu, La Scuola, Brescia 1974, Band 3, 719-49.
- “Il problema estetico“. In: *Terzoprogramma*, 1 (1974), 127-36.
- “Origine e significato del materialismo utopistico (Materialismo e spirito dell’avanguardia)“. In: *Il Verri* 9 (1975), 109-36.
- “L’esistenzialismo di Jean-Paul Sartre“. In: *La filosofia dal ’45 ad oggi*. Herausgegeben von Valerio Verra, ERI, Torino 1976, 123-125.
- “Il problema estetico“. In: *La filosofia dal ’45 ad oggi*. Herausgegeben von Valerio Verra, ERI, Torino 1976, 388-400.
- “Friedrich W. Nietzsche. Introduzione. Testi“. In: *Grande ontologia filosofica. Il pensiero contemporaneo (sezione prima)*, Herausgegeben von Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1976, Band 25, 1-386.
- “Il dipartimento della politica“. In: *aut aut*, 161 (1977), 87-90.
- “Nietzsche Heute“. In: *Philosophische Rundschau*, 24 (1977), 67-91.
- „Prefazione“. In: Heidegger M., *Che cosa significa pensare? (Was heißt denken?)*. Übersetzt von Gianni Vattimo und Ugo Maria Ugazio, SugarCo, Milano 1978, 9-36.
- “Nietzsche e i ‘nuovi filosofi’ del Pci“. In: *Mondoperaio*, 10 (1978).
- “L’ombra del neo-razionalismo. Note a *Crisi della ragione*“. In: *aut aut*, 175-176 (1980), 19-26.
- “Negare aude“. In: *Riscontri* 3 (1981), 99-103.
- “Apel Karl Otto“, “Aristotele” “Bloch, Ernst”, „Estetica“, “Etica”, “Filosofia”, “Interpretazione”, “Nietzsche, Friedrich Wilhelm“. In: *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Garzanti, Milano 1981.
- “Irrazionalismo, storicismo, egemonia“. In: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del Convegno di Anacapri (giugno 1981)*, Guida, Napoli 1982, 243-61.
- “Introduzione“. In: Hans-Georg Gadamer, *La ragione nell’età della scienza (Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft)*, Il Melngolo, Genova 1982, 9-17.
- “Premio ‘Emilio Bocca’“. In: *Filosofia* 33 (1982), 474-76.
- “Premessa“. In: *Il pensiero debole*, Herausgegeben von Gianni Vattimo und Pier Aldo Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983, 7-11.

“Dialettica, differenza, pensiero debole”. In: *Il pensiero debole*, Herausgegeben von Gianni Vattimo und Pier Aldo Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983, 12-28. [Dt. „Dialektik, Differenz, schwaches Denken“. In: Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), *Ethik des Denkens*. München. Fink, 79-97.]

“Postilla 1983”. In: In: Hans-Georg Gadamer *Verità e metodo (Wahrheit und Methode)*, zweite Auflage, Bompiani, Milano 1983, XXXI-XXXVIII.

„Il tempo nella filosofia del Novecento“. In: *Il mondo contemporaneo*, herausgegeben von Nicola Tranfaglia, La nuova Italia, Firenze 1983.

“La riscoperta della filosofia della crisi”. In: *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*, Notiziario dell’Istituto storico della Resistenza in Cuneo e Provincia, Cuneo 1983, 185-97.

“La filosofia del mattino”. In: *aut aut* 202-203 (1984), 2-14, [Dt. „Die Philosophie des Vormittags“, in: *Abschied*, 23-45].

“Il mito e il destino della secolarizzazione”. In: *Rivista di Estetica*, 19-20 (1985), 67-77.

“Dopo l’apocalisse. Utopia, controutopia, ironia”. In: *Fondamenti*, 3, (1985), 125-47.

“L’essenza mortale della letteratura”. In: *Sigma*, 1 (1985), 61-66.

“Secolarizzazione della filosofia”. In: *Il mulino* 300 (1985) 597-606, (wieder abgedruckt in *Etica dell’interpretazione*, 1989). [Dt. „Die Säkularisierung der Philosophie“, in: *Abschied*, 45-61].

“Ritorno alla (questione della) metafisica”. In: *Teoria*, 6 (1986), 65-76.

“Perché ‘debole’”. In: *Dove va la filosofia italiana?*, herausgegeben von Jader Jacobelli, Laterza, Roma-Bari 1986.

“Nota introduttiva” (Mit Diego Marconi). In: Richard Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura (Philosophy and the Mirror of Nature)*, Übersetzung von G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986.

“Das Gedächtnis des Ortes”. Übersetzung von Dieter Hoffmann-Axthelm, in: *Pietro Derossi. Projekte 1984-1986. Ausstellung vom 1. November bis 10. Dezember 1986*, Aedes Galerie für Architektur und Raum, Berlin 1986.

Herausgabe von *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari 1987 (enthält eine „Introduzione“, V-XII, und „Metafisica, violenza, secolarizzazione“ 71-95.) [Dt. daraus nur Vattimos Aufsatz „Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung“ in: *Abschied*, 76-109]

“Postmodernità e fine della storia“. In: *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, herausgegeben von G. Man, Feltrinelli, Milano 1987, 98-108. (wieder abgedruckt in: *Etica dell’interpretazione*, 1989) [Dt. „Postmoderne und das Ende der Geschichte“, in: *Abschied*, 109-127].

“Ermeneutica come koinè“. In: *aut aut*, 217-218 (1987), 3-11. (wieder abgedruckt in: *Etica dell’interpretazione*). [Dt. „Hermeneutik als koinè“, in: *Abschied*, 61-76].

Herausgabe von *Filosofia '87*. Laterza, Roma-Bari 1988. (enthält „Introduzione“ VII-XIV, und „Ontologia dell’attualità“ 201-223)

“Predicare il nichilismo?”. In *aut aut*, 226-227 (1988), 111-116.

“Ideologie oder Ethik: Von Marx zum schwachen Denken“. In: *Information Philosophie*, 7 (1988), 5-13.

“Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie“. In: *Wege aus der Moderne. Schlüsseltex-te der Postmoderne-Diskussion*, herausgegeben von Wolfgang Welsch, VCH (“Acta Humaniora“) Weinheim 1988, 233-46. (Übersetzung von “Nichilismo e postmoderno in filosofia“, in: *La fine della modernità*, 1985)

Herausgabe von *Filosofia ’88*. Laterza, Roma-Bari 1989. (enthält “Introduzione“ VII-XI, und “La verità dell’ermeneutica“) [Dt. “Die Wahrheit der Hermeneutik“, in *Jenseits der Interpretation*, 111-139].

“Nietzsche interprete die Heidegger“. In: *Archivio di filosofia*, 1-3 (1989), 507-16. [Dt. “Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heidegger“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, hrsg. von Walter Biemel; Friedrich-Wilhelm v. Herrman, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, 141-153].

“Introduzione“. In: Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, herausgegeben von Ada Vigliani, Mondadori, Milano 1989. [Dt. “Die Aktualität Schopenhauer“, in: *Abschied*, 127-153].

“Nihilism: Reactive and Active“. In: *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism. Essays on Interpretation, Language and Politics*, herausgegeben von Tom Darby – Bèla Egyed –a

“Das Ende der Geschichte“. In: *Die Aktualität der „Dialektik der Aufklärung“*. Zwischen Moderne und Postmoderne, herausgegeben von Harry Kunneman und Hent de Vries, Campus, Frankfurt 1989, 168-82.

“Vorwort“. In: Hans-Martin Schönherr, *Die Technik und die Schwäche: Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „Schwachen Denken“*, Passagen, Wien 1989, 15-21.

“Individuo e istituzione: una prospettiva ermeneutica“. In: *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Fondazione Agnelli, Torino 1990.

“Derrida e l’oltrepassamento della metafisica“. In: Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza* (Übersetzung von *L’écriture et la différence*), Einaudi, Torino 1990.

“Il museo e l’esperienza dell’arte nella post-modernità“. In: *Rivista di Estetica*, 37 (1991), 3-13.

Herausgabe von *Filosofia ’91*. Laterza, Roma-Bari 1992. (enthält “Ricostruzione della razionalità“, 89-103) [Dt. “Rekonstruktion der Rationalität“, in *Jenseits der Interpretation*, 140-158].

“Storia della salvezza, storia dell’interpretazione“. In: *MicroMega* 3 (1992), 105-112. [Dt. “Geschichte des Heils, Geschichte der Interpretation“, in *Abschied*, 154-167]

“Il fondamento secolarizzato“. In: *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento*, herausgegeben von P. Ciaravolo, Centro Studi sulla filosofia italiana, Roma 1992.

“L’Occidente o la cristianità“. In: *Cristianesimo ed Europa*, herausgegeben von A. Giordano und F. Tomatis, Città Nuova, Roma 1993.

Herausgabe von *Filosofia* '92. Laterza, Roma-Bari 1993. (enthält „Diritto all'argomentazione“, 59-70)

“Pareyson dall'estetica all'ontologia”. In: *Rivista die estetica*, 32 (1993), 40-41, 3-16.

“Heideggers Verwindung der Moderne”. In: *Twisting Heidegger. Drehversuche parodistischen Denkens*, hrsg. von M. Eldred, Junghans Verlag, Cuxhaven 1993, 40-50. “Fine del secolo, fine della secolarizzazione?”. In: *Archivio di filosofia*, (63) 1995, n.1-3, 143-149.

“Heilsgeschichte, Auslegungsgeschichte”. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 5 (1996), 65-73, (Übersetzung von “Storia della salvezza e storia dell'interpretazione“ 1992; auch in *Abschied*).

“Postmoderne und Technologie“. In: *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie* N.F. 3 (1996) H.1, 40-56.

“Etica della provenienza“. In: *MicroMega*, supplemento al 1/97, 73-80.

“Einleitung“ und “Die Grenzen der Wirklichkeit“. In: *Gianni Vattimo und Wolfgang Iser* [Hrsg.] *Medien-Welten Wirklichkeiten*, Fink, München 1998, 7-11, 15-27.

“Die Philosophie am Ende der Jahrhunderts zwischen Religion und Wissenschaft“. In: *Konstruktionen-Sichtbarkeiten*, Hrsg. von Jörg Huber, Springer, Zürich 1999, 15-24.

“Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere“. In: *Iride*, a.XIII, n.30, maggio-agosto 2000, 323-334.

“Gadamer zum Hundertsten“. In: *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Hrsg. von Günter Figal, Reclam, Stuttgart 2000, 77-86.

“Weltverstehen-Weltverändern“. In: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, Hommage an Hans-Georg Gadamer, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, 50-60.

“»Fine della storia« come liberazione“. In: *Sulle vie del Tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Herausgegeben von Mauro Mantovani, LAS, Roma 2002, 229-251.

“Die Grenzen der Kunst“. In: *Grenzen und Grenzüberschreitung: XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Hrsg. von Wolfram Hogrebe, Akad. Verlag, Bonn-Berlin 2004, 752-758.

“Für eine multipolare Welt. Gianni Vattimo im Gespräch mit Martin G. Weiß und Martin Ross“. In: *polylog* 12 (2004), 59-68.

“Ist Heidegger ein Philosoph der Demokratie?“. In: *Dimensionen des Hermeneutischen*, Hrsg. von Günter Figal, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, 153-160.

“Geschichtlichkeit und Différance“. In: *Judentümer*, Hrsg. von Joseph Cohen (aus dem Franz. vom Ulrich Müller-Scholl), Philo. Verlag, Hamburg 2006, 195- 210.

“Der Untergang der Werte?“. In: *Die Zukunft der Werte*, Hrsg. von J. Bindè, Suhrkamp, 2007, 25-35.

“Vom natürlichen Fehlschlüsse zur Ethik der Endlichkeit“. In: *Bios und Zoe: die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Hrsg. von Martin G. Wieß, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, 179-190.

Zitierte und verwendete Literatur anderer Autoren

A. Sammelbände über Gianni Vattimo

Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo, Herausgegeben von Gaetano Chiurazzi, Bruno Mondadori, Varese 2008. [Enthält Beiträge von: Pier Aldo Rovatti, Leonardo Amoroso, Wolfgang Welsch, Jean Grondin, Teresa Onate, Francisco Arenas-Dolz, Gaetano Chiurazzi, Claudio Ciancio, Thomas Sheehan, Dmitrij Novikov und Carlos B. Gutierrez. Schließt mit einem Beitrag von Gianni Vattimo *Dalla fenomenologia a un'ontologia dell'attualità*].

Una filosofia Debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo, Herausgegeben von Santiago Zabala, Garzanti, Milano 2012. [Enthält Beiträge von: Umberto Eco, Charles Taylor, Giacomo Marramao, Wolfgang Welsch, Hugh Silverman, Reiner Schürmann, Pier Aldo Rovatti, Richard Rorty, Manfred Frank, James Risser, Jean Grondin, Rüdiger Bubner, Santiago Zabala, Paulo Flores d'Arcais, Nancy K. Frankenberry, Fernando Savater, Jack Miles, Jeffrey M. Perl, Carmelo Dotolo, Teresa Onate und Jean-Luc Nancy. Schließt mit einem Beitrag von Gianni Vattimo, *Conclusione. Metafisica e violenta. Questione di metodo*]

B. Zu Gianni Vattimo

Antiseri D., *Forte è il pensiero debole*, in: *Fede e filosofis*, Hrsg. von Chiara Ronchetti, Mondadori, Milano 1995, 71-92.

Antiseri D., *La ragione del pensiero debole. Domande a Gianni Vattimo*, Borla, Roma 1995.

Azzara S.G., *Un Nietzsche Italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, Manifestolibri, Roma 2011 [Enthält im Appendix ein Gespräch mit Gianni Vattimo].

Capurro R., *Gianni Vattimo: Denker der Moderne*. In Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, Reclam, Stuttgart 1990, 203-208.

Cedri M., Martinengo A., Zabala S., *Introduzione generale*. In: Vattimo G., *Opere complete*. Volume introduttivo, Meltemi, Roma 2007, 13-46.

Cesarone V., *Die Hauptzüge der Rezeption von Heideggers-Nietzsche Interpretation in Italien*. In: Heidegger und Nietzsche, Hrsg. von Alfred Denker, *Heidegger-Jahrbuch 2*, Albert, Freiburg 2005, 354-362.

Dotolo C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del »pensiero debole« die Gianni Vattimo*, LAS, Roma 1999.

Ferraris M., *Epistemologia ad personam*. In: *MicroMega* 5 (2011), 90-97.

Ferraris M., *Fine della koinè ermeneutica*. In: *Ermeneutica, fenomenologia, storia*, Hrsg. von Giuseppe Cacciatore, Pio Collonnello und Domenico Jervolino, Liguori, Napoli 2001, 25-38.

Flores D'Arcais P., *Addio alla verità? Addio all'essere!*, in *MicroMega* 5 (2011), 98-104.

- Fornero G., *Postmoderno e filosofia*. In: *Storia della filosofia. Fondata da Nicola Abbagnano*, Vol. X., Tea, Milano 1996, 3- 41.
- Früchtl J., (Post-) *Metaphysik und (Post-) Moderne. Zur Sache des »schwachen Denkens«*. In: *Philosophische Rundschau*, 37 (1990), 242-250.
- Gamper D., *Adio alla verità. Ma quale?*, Gianni Vattimo in conversazione con Daniel Gamper, *MicroMega* 5(2011), 77-89.
- Giorgio G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- Martin G. Weiß, *Gianni Vattimo: Einführung*, Passage, Wien 2003.
- Morra G., *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità*, Armando, Roma 1992, 116-120.
- Müller-Lauter W., *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimo ‚postmodernistischer‘ Deutung*. In: *Nietzsche Studien* 27 (1998), 52-81.
- Mura G., *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, 392-401.
- Penzo G., *Considerazioni inattuali su alcune interpretazioni italiane di Nietzsche*. In: *Nietzsche und Italien: ein Weg von Logos zum Mythos?*, Hrsg. von Franca Janowski und Ennio Bispuri, Stauffenburg-Verl., Tübingen 1990, 9-23.
- Restina F., *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*. In: *Storia della filosofia. Fondata da Nicola Abbagnano*, Vol. X., Tea, Milano 1996, 175-372.
- Schönherr H.-M., *Die Technik und die Schwäche. Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „schwachen Denken“*, Mit einem Vorwort von Gianni Vattimo, Passage, Wien 1989.
- Theunissen M., *Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung*. In: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, Hommage an Hans-Georg Gadamer, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, 61-89.
- Viano C.A., *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985.
- Volpi F., *Nietzsche in Italien. Aspekten der italienischen Nietzsche-Rezeption*. In: *Logos*, N.F. 3 (1996), 20-39.
- Volpi F., *Nietzsche in Italien. Der gegenwärtige Stand der Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 31 (1978), 170-184.
- Volpi F., *Nietzsche in Italien. Neue Forschungen zwischen Philologie und philosophischer Zeitkritik*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 34 (1981), 170-184.
- Weiß G. M., *Die Stärken des schwachen Denkens. Ein Gespräch mit Gianni Vattimo*. In: Martin G. Weiß, *Gianni Vattimo: Einführung*, Passage, Wien 2003, 171-182.
- Weiß G.M., *Wer ist Gianni Vattimos Nietzsche*. In: *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer*, Hrsg. von Renate Reschke, Akademie Verlag, Berlin 2004, 313-319.
- Welsch W., *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997, 136-138.

Welsch W., *Vernunft. Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, 194-210.

Zima P.V., *Moderne-Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, Francke, (3. überarbeitete Auflage), Tübingen-Basel 2014.

C. Allgemein

Adorno Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

Bobbio N., *Bilancio di un convegno*. In: La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere, Hrsg. von Norberto Bobbio, Guida editori, Napoli 1982, 301- 311.

Cacciari M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976.

Cesarone V., *Die Hauptzüge der Rezeption von Heideggers Nietzsche-Interpretation in Italien*. In: Heidegger-Jahrbuch 2, (2004), Hrsg. von Decker Alfred, Albert, Freiburg 2005, 354- 362.

Colli G., *Distanz und Pathos: Einleitung zu Nietzsche Werken*, eva-Taschenbuch, Hamburg 1993.

Colli G., *Nach Nietzsche*, eva-Verlag, Frankfurt a. M. 1980.

Deleuze G., *Nietzsche und die Philosophie*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 1991.

Dilthey W., *Das Wesen der Philosophie*, Hrsg. von Otto Pöggeler, Meiner, Hamburg 1984.

Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), in: Gesammelte Schriften, Bd. 1, Tübingen 1959.

Fazio D.M. *Nietzsche in Italien*. In: *Nietzsche Studien*, 22 (1993), 304-319.

Ferraris M., *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milano 2009.

Figl J., *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts*. In: *Nietzsche Studien* 10-11 (1981-1982), 408-430.

Gadamer H.-G., *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, in: Ders. Kleine Schriften I, Mohr, Tübingen 1976², 131-148.

Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp (3. Aufl.), Frankfurt a. M. 1991.

Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990.

Gargani A., (Hg.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umana*, Milano 1979.

- Gilbert P., *La crisi della ragione contemporanea*. In: *La Civiltà Cattolica*, IV (1990), 559-572.
- Gilbert P., *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- Girard R., *Das Heilige und die Gewalt*, Fischer, Frankfurt a. M. 1992.
- Gubatz Th., *Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule*, Ergon Verlag, Würzburg 2009.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998.
- Habermas J., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Hrsg. von Wolfgang Welsch, Akademie Verlag, Berlin 1994, 177-192.
- Habermas J., *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp (Erw. Ausg., 3. Aufl.), Frankfurt a. M. 1998.
- Habermas J., *Wie soll man die ethische Frage beantworten?* In: *Judentümer*, Hrsg. von Joseph Cohen (aus dem Franz. vom Ulrich Müller-Scholl), Philo. Verlag, Hamburg 2006, 210-229.
- Heidegger M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, In: *Ders. Zur Sache des Denkens*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007.
- Heidegger M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Ders., Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980.
- Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, In: *Ders., Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1987.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957.
- Heidegger M., *Nietzsche I und II*, Neske, Pfullingen 1961.
- Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in: *Ders., Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006.
- Heidegger M., *Überwindung der Metaphysik*, in: *Ders. Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1959².
- Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit*, In: *Ders., Wegmarken GA 9*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.
- Heidegger M., *Vom Wesen des Grundes*, In: *Ders., Wegmarken GA 9*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.
- Heidegger M., *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* In: *Ders. Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1959².

- Horkheimer M.,- Adorno The. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a. M., (17. Auflage) 2008.
- Löwith K., *Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit*. In: *Philosophische Rundschau*, 15 (1968) 3, 195-201.
- Löwith K., *Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilgeschichte*, Metzler, Stuttgart 1983.
- Ludwig R., *Hegel für Anfänger. Phänomenologie des Geistes*, dtv, München 1997.
- Liotard J.F., *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Passagen, Wien 1986.
- Montinari M., *Erinnerungen an Giorgio Colli*, in Colli G., *Distanz und Pathos: Einleitung zu Nietzsche Werken*, eva-Taschenbuch, Hamburg 1993.
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]*, Hrsg. von Colli G. und Montinari M., de Gruyter und dtv., Berlin-München 1988.
- Pöltner G., *Der Wahrheitsanspruch in pluralistischer Gesellschaft*, In: *Religion*, Hrsg. von H. Waldenfels, Karl Albert Verlag, Freiburg-München 2003, 215- 236.
- Pöltner G., *Nihilismus – Grundzug der abendländischen Metaphysik?*, In: *Atheismus Heute?: ein Weltphänomen im Wandel*, Hrsg. von K. Baier, S. Mühlberger, H. Schelkshorn und A.K. Wucherer-Huldenfeld, Evang. Verl.-Anst., Leipzig 2001, 119- 135.
- Pöltner G., *Philosophische Ästhetik*, Kohlhammer, Stuttgart 2008.
- Pöltner G., *Radikale Pluralität. Zur Problematik eines postmodernen Paradigmas*, In: *Das integrale und das gebrochene Ganze*, Hrsg. von Yvanka B. Raynova, Lang, Frankfurt a. M. – Wien 2005, 73-90.
- Pöltner G., *Zur gegenwärtigen Problematik der wissenschaftlichen Rationalität*, In: *Naturwissenschaft und Weltbild*, Hrsg. von Hans Christian Reichel und Enrique Prat de la Riba, Holder-Pichler-Tempsky Verlag, Wien 1992, 177-187.
- Reckermann A., *Lesarten der Philosophie Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin 2003.
- Ricoeur P., *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974.
- Schönherr-Mann H.-M., *Ethik des Verstehens. Perspektiven der Interpretation- ein Überblick (Anhanh)*. In: *Hermeneutik als Ethik*, (Hrsg. von Schönherr-Mann H.-M), Fink, München 2004, 181- 205.
- Schönherr-Mann H.-M., *Hermeneutik als Antwort auf die Krise der Ethik (Einleitung)*. In: *Hermeneutik als Ethik*, (Hrsg. von Schönherr-Mann H.-M), Fink, München 2004, 9-29.
- Seubert H., *Nietzsche, Heidegger und das Ende der Metaphysik*. In: *Heidegger-Jahrbuch 2*, (2004), Hrsg. von Decker Alfred, Albert, Freiburg 2005, 297-320.
- Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966). In: *Heidegger M., Veröffentlichte Schriften 1910-1976. (GA 16)*, Hrsg. von Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, 652-683.
- Vedder B., *‘Gott ist tot’. Nietzsche und das Ereignis des Nihilismus*. In: *Heidegger-Jahrbuch 2* (2004), Hrsg. von Decker Alfred, Albert, Freiburg 2005, 157- 173.

Verra V., *Consanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea*. In: La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere, Hrsg. von Norberto Bobbio, Guida editori, Napoli 1982, 56-74.

Viano C.A., *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*. In: La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere, Hrsg. von Norberto Bobbio, Guida editori, Napoli 1982, 9 - 56.

Volpi F., *Il Nichilismo*, Laterza, Bari 1997.

Anhang I: Abstract

[DE]

In der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, die Werke von Gianni Vattimo unter der thematischen und monographischen Perspektive zu analysieren. Die chronologischen Aspekte werden der thematischen Betrachtungsweise untergeordnet. Ein wesentliches Moment liegt dabei in der Annahme, dass „es keine normative Letztbegründung“ in der Philosophie gibt und dass infolgedessen das „metaphysische Abenteuer zu Ende ist“⁷⁰⁴. Diese Annahme wurde im Rahmen dieser Untersuchung im Licht der vier Leitgedanken des „*schwachen Denkens*“ bedacht: (1) Die Nietzscheanische und vielleicht auch Marxsche Entdeckung, „dass es einen Zusammenhang zwischen der metaphysischen Evidenz (d.h. auch zwischen dem Begriff des Grundes) und den Machtverhältnissen gibt“; (2) infolgedessen, um zu vermeiden, dass die Philosophie zu einem nur entmystifizierenden und entlarvenden Diskurs wird, wendet man einen neuen und freundlicheren Blick zu „der Welt der Erscheinungen, der Diskursprozeduren und der »symbolischen Formen«“, der sich von einem metaphysisch-beängstigten Anblick (zeitenthobenes und geschichtlich-fremdes Sein) differenziert; (3.) dann kann die Welt der Erscheinung bzw. der symbolischen Formen als möglicher Ort der Seins-Erfahrung in Betracht gezogen werden, ohne das Gewicht einer neuen metaphysischen *ontos on* zu gewinnen; (4.) letztlich kann die hermeneutische Thematisierung der Sein-Sprache nicht als die Wiederfindung eines ursprünglichen wahren Seins verstanden werden, welches die Metaphysik in ihrer wissenschaftlich-technischen Gestalt vergessen hat, sondern als Denk-Weg, in dem man dem Sein als Spur, als Erinnerung, also als einem verbrauchten und geschwächten Sein begegnet.⁷⁰⁵ *Grosso modo*: in den Kapiteln 1 bis 4 werden die geschichtlich-kulturellen und die theoretischen Aspekte analysiert und die Antwort auf das *Warum des schwachen Denkens* gesucht. In den Kapiteln 5 bis 8 werden diese Aspekte vertieft und die Hypothese einer Epoche der Post-moderne verfestigt. In den letzten zwei Kapiteln, 9 und 10, wird die Rückkehr des christlichen Glaubens im *schwachen Denken* als entscheidender Faktor berücksichtigt.

[ENG]

In the present work, an attempt was made to analyze the works of Gianni Vattimo under the thematic and monographic perspective. The chronological aspects are subordinated to the thematic approach. A key moment lies in the assumption that "there is no normative ultimate justification" in philosophy, and consequently that the "metaphysical adventure is at an end"⁷⁰⁶. This assumption was considered in this investigation in light of the four guiding principles of "weak thought": (1.) the Nietzschean and perhaps also Marx's discovery "that there is a correlation between the metaphysical evidence (i.e. also between the concept of reason) and the balance of power"; (2.) consequently, to avoid philosophy becoming only a

⁷⁰⁴ Vattimo G., Rovatti P.A., (Hrsg.), *Premessa*, in: *Il pensiero debole*, 9.

⁷⁰⁵ Ebd.

⁷⁰⁶ Vattimo G., Rovatti P.A., (Hrsg.), *Premessa*, in: *Il pensiero debole*, 9.

demystifying and debunking discourse, a new and friendlier look to "the world of appearances, the discourse procedures and the 'symbolic forms'" was used, which differentiated a metaphysically frightening sight (being deposed of time and historically foreign); (3.) then the world of appearance and more specifically the symbolic forms can be considered as a possible place of being-experience, without gaining the importance of a new metaphysical *ontos on*; (4.) lastly the hermeneutic thematization of the "being speech" cannot be understood as the recovery of an original true being, which metaphysics has forgotten in its scientific and technical form, but rather as a way of thinking in which one encounters the being as a trace, as a reminder, as an exhausted and weakened encounter.⁷⁰⁷ *Grosso modo*:. In Chapters 1 to 4, the historical-cultural and theoretical aspects are analyzed and the answer of *Why Weak Thinking* is sought. In Chapters 5 to 8 these aspects are deepened and the hypothesis of a post-modern era is strengthened. In the last two chapters, 9 and 10, the return of the Christian faith is reflected in the *weak thinking* as a crucial factor.

⁷⁰⁷ Ebd.

Anhang II: Curriculum Vitae

Persönliche Daten

- Vorname: Daniel Corneliu
- Zuname: Țuplea
- Akademischer Grad: Mag. Philosophie; Dipl. Theologie
- Geburtsdatum: 14. 05.1972
- E-mail: danieltuplea@yahoo.it

Schulbildung

- 07/ 1990 Gymnasium in Arad, Abschluss: Matura

Studienverlauf

- 10/1991 – 06/1993 Studium der Philosophie an der Pontificia Università Urbaniana (Rom, Italien), Abschluss: Baccalaureatum philosophiae (Magna cum laude)
- 10/1993 – 06/1996 Studium der Theologie an der Pontificia Università Gregoriana (Rom, Italien), Abschluss: Baccalaureatum theologiae (Cum laude)
- 10/1996 – 02/ 1999 Studium der Philosophie an der Pontificia Università Gregoriana (Rom, Italien), Abschluss: Licentia philosophiae (Summa cum laude)
- 10/2007 – bis dato Doktoratsstudium an der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Institut für Philosophie an der Universität Wien

Lehrtätigkeiten

- 10/1999 – 06/2001 Tutor am Griechisch-katholischen theologischen Institut in, Oradea (Rumänien)
- 10/2001 – bis dato Universitätsassistent an der Griechisch-katholischen theologischen Fakultät der Universität Babeș-Bolyai in Cluj-Napoca, Departement Oradea (Rumänien)

Wissenschaftliche Tätigkeiten

- Liste der Publikationen
 - 2014 Metafizică, nihilism și întrebarea despre Dumnezeu. In: Omagiu părintelui profesor Ioan Mitrofan, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2014, 453-468.
 - 2013 "Ende der Metaphysik" und Nihilismus als Treibfedern des Denkens Gianni Vattimo. In: Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, 1/2013, Cluj University Press (im Druck).
 - 2012 Gianni Vattimo. Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie. In: Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, 1/2012, Cluj University Press, 167-176.